

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

Научно-образовательный центр социальных технологий  
Кафедра социологии и организации работы с молодежью  
Российское общество социологов  
Российское объединение исследователей религии

## СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Материалы Второй Российской научной конференции  
с международным участием

18 апреля 2012 г.



Белгород  
2012

УДК: 215:172.3  
ББК 86.210.1  
С 69

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

Редакторы:  
доктор социологических наук, профессор *Л.Я. Дятченко*  
кандидат социологических наук, доцент *С.Д. Лебедев*  
*В.В. Сухоруков*

Рецензенты:  
доктор философских наук, профессор *Е.А. Кротков*  
кандидат социологических наук, доцент *И.В. Савенкова*

**Социология религии в обществе Позднего Модерна** : материалы  
С 69 Второй Российской научной конференции с международным участием.  
НИУ «БелГУ», 18 апреля 2012 г. / Ред. Л.Я. Дятченко, С.Д. Лебедев,  
В.В. Сухоруков. – Белгород : ИД «Белгород», 2012. – 280 с.

ISBN 978-5-9571-0569-5

Настоящий сборник содержит материалы Второй Российской научной конференции с международным участием «Социология религии в обществе Позднего Модерна», прошедшей 18 апреля 2012 г. в Белгородском государственном национальном исследовательском университете. Статьи и тезисы, вошедшие в сборник, представляют спектр актуальных теоретико-методологических и исследовательских направлений, формирующих предметное поле современной социологии религии на стыке с некоторыми смежными социогуманитарными дисциплинами.

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

УДК: 215:172.3  
ББК 86.210.1

*При информационной поддержке:*  
*«Русского Журнала»*  
*Информационно-аналитического агентства «Среда»*  
*Портала Еврорегиона «Слобожанщина»*

ISBN 978-5-9571-0569-5

© Белгородский государственный  
национальный исследовательский университет, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Приветственное слово ректора НИУ «БелГУ» проф. Л.Я. Дятченко .....</b>	<b>7</b>
<b>Резолюция Конференции .....</b>	<b>10</b>
<b>Наши авторы .....</b>	<b>11</b>

### *Раздел 1. Методология*

<i>Артюх А.В., Борисов С.Н., Римский А.В., Римский В.П. (Белгород, НИУ «БелГУ») ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА .....</i>	<b>15</b>
<i>Борисова О.С. (Белгород, НИУ «БелГУ»), Борисов С.Н. (Белгород, БГИИК) САКРАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕВОЛЮЦИИ: МЕТОДОЛОГИЯ ВИЗУАЛЬНОГО АНАЛИЗА .....</i>	<b>25</b>
<i>Бургесс Дж. (США, Питтсбург, Питтсбургская богословская семинария) СОЦИАЛЬНЫЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ФАКТОРЫ В РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА В США .....</i>	<b>29</b>
<i>Каргина И.Г. (Москва, МГИМО(У) МИД России) СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОСТЕЙ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА: ЭКСПЛИКАЦИЯ НАИБОЛЕЕ ЗНАЧИМЫХ ТРЕНДОВ.....</i>	<b>32</b>
<i>Климова С.М. (Белгород, НИУ «БелГУ») БИОГРАФИЯ КАК ОСНОВА ИЗУЧЕНИЯ ВЕРЫ .....</i>	<b>44</b>
<i>Носков В.А. (Белгород, НИУ «БелГУ») РЕЛИГИЯ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА .....</i>	<b>47</b>
<i>Подлесная М.А. (Москва, ПСТГУ) К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ СОВРЕМЕННОГО СЕКУЛЯРИЗМА И ЕГО НАЦИОНАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ .....</i>	<b>53</b>
<i>Сухоруков В.В. (Белгород, НИУ «БелГУ») РЕЛИГИОЗНАЯ ГРУППА: ЮРИДИЧЕСКИЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ .....</i>	<b>63</b>
<i>Шаронова С.А. (Москва, ПСТГУ) МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВЫДЕЛЕНИЯ СОЦИОЛОГИИ ПРАВОСЛАВИЯ В САМОСТОЯТЕЛЬНОЕ НАУЧНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ .....</i>	<b>68</b>

### *Раздел 2. Анализ социальных институтов*

<i>Арзуманов И.А. (Иркутск, ИГУ) ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ИНСТИТУТОВ СТРАН СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ XX – НАЧАЛЕ XXI вв. ....</i>	<b>73</b>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

<b>Боброва О.В.</b> (Екатеринбург, филиал РАНХиГС) РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ .....	79
<b>Бурсина М.А.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ») МОДЕРНИЗАЦИЯ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ВЗАИМОСВЯЗЬ СЕМЬИ И РЕЛИГИИ .....	93
<b>Дятченко Л.Я., Сухоруков В.В.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ») ТЕОРЕТИКО-ГРАФОВЫЙ АНАЛИЗ ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИИ И СОЦИАЛЬНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ МЕНЕДЖЕРА .....	96
<b>Зимова Н.С.</b> (Москва, ПСТГУ) ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА ФОРМИРОВАНИЕ ОТНОШЕНИЯ К ТРУДУ .....	100
<b>Климов И.Ю.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ») ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ РЕГУЛЯТИВЫ В ТРУДОВЫХ ОТНОШЕНИЯХ И КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЕ .....	104
<b>Кривенко Н.А.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ») РЕЛИГИЯ И НАУКА В НАЧАЛЕ XX – XXI вв: ПРОБЛЕМА ПОИСКА ИСТИНЫ .....	107
<b>Пеньков В.Е.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ») НАУКА И РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ .....	112
<b>Реутов Н.Н.</b> (Белгород, БГТУ им. В.Г. Шухова), <b>Рязанцев С.А.</b> (Белгород, НИУ БелГУ) ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ .....	115
<b>Рогозянский А.Б.</b> (Санкт-Петербург, «Русская Народная Линия») РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: 10 ЛЕТ СПУСТЯ .....	120
<b>Тарасов А.Г.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ»), <b>Тарасова А.А.</b> (Курск, КГУ) ИДЕЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА: СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ .....	125

### **Раздел 3. Проблемные постановки вопросов**

<b>Белова Т.П.</b> (Иваново, ИвГУ) СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ НЕЛИНЕЙНОМ ГЛОБОЛОКАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ .....	132
<b>Бердник А.Н.</b> (Белгород, БГИИК) ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ .....	139
<b>Бухарев Я.В.</b> (Казань, К(П)ФУ) ПАСТЫРЬ И СТИХИЙНЫЕ ОККУЛЬТИСТЫ .....	146
<b>Воробьева Н.Ю.</b> (Москва, ПСТГУ) ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА: ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ .....	150
<b>Жиров М.С.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ») ТРАДИЦИИ НАРОДНОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ЦЕННОСТНАЯ ПАРАДИГМА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ .....	156

<i>Кривенко О.А.</i> (Белгород, БГСХА им. В.Я. Горина) СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПЕРЕХОД В РОССИИ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ. КАК ПЕРЕХОД К ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМУ РАЗВИТИЮ ОБЩЕСТВА .....	162
<i>Крупкин П.Л.</i> (Франция, Париж, Центр Изучения Современности) ПРАКТИКИ КУЛЬТА ПРЕДКОВ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ .....	166
<i>Кузьмина Е.В.</i> (Казань, К(П)ФУ) ПРОБЛЕМЫ РЕВИТАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕГОСЯ МИРА .....	172
<i>Лебедев С.Д.</i> (Белгород, НИУ «БелГУ») РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ .....	174
<i>Смирнов М.Ю.</i> (Санкт-Петербург, СПбГУ) СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ .....	183
<i>Тарасов П.Г.</i> (Белгород, НИУ «БелГУ») РЕЛИГИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ .....	189
<i>Тихонова С.В.</i> (Саратов, СГЮА) МИФОЛОГИЯ ТРАНСГУМАНИЗМА КАК ФЕНОМЕН ДИГИТАЛЬНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ .....	193
<i>Шарковайте М.П.</i> (Белгород, НИУ «БелГУ») РЕЛИГИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА .....	198
<i>Широкалова Г.С.</i> (Нижний Новгород, НГСХА) ЧУВСТВА ВЕРУЮЩИХ КАК ОБЪЕКТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СПЕКУЛЯЦИИ .....	202

#### **Раздел 4. Прикладные исследования**

<i>Астахова Л.С.</i> (Казань, К(П)ФУ) МОНИТОРИНГ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН .....	207
<i>Ардальянова А.Ю.</i> (Владивосток, ДФУ) ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГОСУДАРСТВЕННЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ: ОПЫТ КОНТЕНТ-АНАЛИЗА РЕГИОНАЛЬНОЙ ПРЕССЫ .....	211
<i>Бидихова И.С.</i> (Москва, МАБиУ) ОБРАЗ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, ПОЗИТИВНЫЕ И НЕГАТИВНЫЕ ФАКТОРЫ ЕГО ВОСПРИЯТИЯ .....	214
<i>Благовеч М.</i> (Сербия, Белград, Центр изучения религии Института философии и общественной теории Республики Сербия) ИЗМЕРЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ ГРАЖДАН СЕРБИИ: ЭМПИРИЧЕСКИЙ ПОДХОД .....	223
<i>Болотина Д.И., Голосова О.Е.</i> (Москва, «Лепта Книга») СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ЧИТАТЕЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .....	230
<i>Мартынова Е.Ю.</i> (Москва, IQVizz) СПЕЦИФИКА СОВМЕЩЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ НА ПРИМЕРЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ «OPUS DEI» .....	233

<b>Молостова Е.С.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ») НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ У НАСЕЛЕНИЯ В 60-е гг. XX в. (по материалам Российского Архива социально-политической истории) .....	241
<b>Мchedлова Е.М.</b> (Москва, ИСПИ РАН) РЕЛИГИОЗНОСТЬ РОССИЯН: ПЕРВЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ВСЕРОССИЙСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ 2010-2012 гг. ....	243
<b>Новичихин Е.В., Данилова А.А.</b> (Воронеж, ВГУ) АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ СТУДЕНТОВ ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ .....	248
<b>Поспелова С.В.</b> (Санкт-Петербург, РГПУ им. А.И. Герцена) КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ЖИТЕЛЕЙ МАГАДАНСКОЙ ОБЛАСТИ .....	250
<b>Пузанова М.С.</b> (Москва, РГСУ) СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ СЕСТЕР МИЛОСЕРДИЯ (на примере г. Москвы) .....	256
<b>Ряшинова Ю.О.</b> (Белгород, НИУ «БелГУ») ОТНОШЕНИЕ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ К РЕЛИГИИ (по материалам пилотажного исследования студентов ИГМУ НИУ «БелГУ») .....	258
<b>Синелина Ю.Ю.</b> (Москва, ИСПИ РАН) НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ТРАНСФОРМАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ РОССИЯН .....	262
<b>Юдин В.В.</b> (Беларусь, Могилев, МГУП) БОГ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ .....	276

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

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

Дорогие наши гости, уважаемые коллеги, студенты, аспиранты, докторанты, преподаватели – все, кто участвует в конференции! Позвольте мне вас сердечно приветствовать и открыть нашу конференцию, которая становится традиционной и проводится второй раз – «Социология религии в обществе позднего модерна». Я хочу сказать, что инициатор конференции – Сергей Дмитриевич Лебедев, профессор кафедры социологии и организации работы с молодежью Института государственного и муниципального управления нашего университета. Он и мой докторант, выполнил работу на эту тему, очень серьёзную. Работа завершается, я думаю, что конференция тоже проходит в русле этого направления научных исследований.

Приветствую я особенно наших гостей, прибывших из других регионов, в частности, из Соединённых Штатов Америки – доктор философии, профессор систематической теологии Питтсбургской духовной академии господин Бургесс Джон. Поприветствуем мы также Елену Мирановну Мчедлову, старшего научного сотрудника Института социально-политических исследований, доктора социологических наук, профессора. И самое главное для нас, очень важно это имя в связи с памятью замечательного социолога – нашего Мирана Петровича Мчедлова, которого мы прекрасно знаем, труды его, работы. Он знал нас, и мы перед его памятью склоняем всегда голову. Мы также приветствуем Смирнова Михаила Юрьевича, профессора Санкт-Петербургского государственного университета, федерального университета, доктора социологических наук. Замечательный социолог прибыл к нам, и это тоже для нас большая поддержка, Михаил Юрьевич. Мы приветствует заведующего кафедрой экономических дисциплин Православного государственного университета святого Иоанна Богослова, кандидата экономических наук Гурова Владимира Ивановича. И Рогозянский Андрей Брониславович, обозреватель информационного агентства «Русская народная линия» (Санкт-Петербург), поприветствуем его! Все остальные здесь – наши участники.

И что мне хотелось сказать для гостей. Вы прибыли в такой несколько необычный, может быть, университет – национальный исследовательский университет. Это уже по статусу ведущий университет России. Недавно министерство образования вывесило через «Эхо Москвы» и другие СМИ рейтинг ведущих университетов России – мы входим в десятку ведущих, на

9 месте. Это по главному критерию – объёму науки, связи с производством, то есть обеспечение заказа на науку. И по этим показателям мы вошли в десятку, там такие как Бауманка, МГУ, Санкт-Петербургский университет – такие ключевые университеты России, и мы вот там на 9 месте. И второй рейтинговый показатель – трудоустройство выпускников по приоритетности направлений, специальностей. Мы находимся в двадцатке университетов России (участвовали 499 университетов в этом рейтинге) на 19 месте, 18-19 место делим с Саратовским государственным национальным исследовательским университетом имени Чернышевского, есть такой. Вот я вам так кратко сказал нашу диспозицию, эта диспозиция опубликована неделю назад.

Мы необычный университет тем, что это новый университет, на зарожении нового XXI века он родился у нас, и вырос, и продолжает расти высокими, стремительными темпами. Строится руками белгородцев и за деньги белгородцев, за бюджетные, внебюджетные, и при очень большой поддержке правительства России. Мы выиграли инновационный конкурс в 2007 году, со второй попытки всё выигрываем, потом выиграли конкурс на звание национального исследовательского университета. Национальный исследовательский университет – программа на 10 лет, прошло уже 2 года, когда мы стали НИУ, получили финансирование, и была утверждена программа решением правительства за подписью Путина это было сделано. Эта программа успешно выполняется нами: получаем новые продукты уникальные, которых нет нигде в мире ещё, инновационные продукты благодаря нанотехнологиям, благодаря биотехнологиям, геоинформационным технологиям и другим направлениям развития науки.

У нас в университете сегодня учится около 30000 студентов, сегодня завершается трудоустройство – оно ещё во многих отношениях носит как бы приблизительный формализованный характер, но буквально вот час назад я беседовал с деканом исторического факультета: он мне доложил, что уже 65% студентов уже трудоустроены, уже работают, имеют рабочие места. Остальные колеблются, там выбирают место работы – это, знаете, позиция сложная: некоторые работодатели ждут диплома, а некоторые гоняются за нашими студентами, начиная с 3-4 курса, уже добиваются, чтобы этот студент работал у них в корпорациях и на предприятиях.

У нас университет развивается своеобразно, специфически, потому что мы в основу его стратегии положили не догонять кого-то, не повторять чей-то опыт, допустим, делать так, как в Петербурге делают, в Москве, в Воронеже и так далее. Мы сразу выбрали направление новых специальностей, новой науки, науки XXI века, востребованной в XXI веке, и в этом плане мы не жалеем нисколько. То, что классический университет сегодня имеет свои предприятия, имеет свои опытно-экспериментальные производственные цеха, имеет мощнейшую лабораторную базу, научно-исследовательскую, контрольно-измерительную базу – это свидетельствует

о том, что мы выбрали правильный путь и ведём дело коммерциализации наших научных разработок, к зарабатыванию собственных средств, к само-развитию и так далее.

Хотел бы сказать несколько слов о самой социологии религии. Это направление в нашей стране нас коснулось как-то не очень, с каким-то опозданием или запаздыванием от мирового контекста, который характерен для американской социологии, для европейской социологии, для других направлений нашей науки, других континентов. Почему? Потому что у нас было атеистическое государство, и даже социология у нас была враждебной наукой длительное время. Кибернетика, генетика, социология – это были враждебные буржуазные науки, которые у нас были запрещены по существу, хотя социология никогда ещё со времён Питирима Сорокина у нас не умирала. Она была определённым компонентом и в дидактическом процессе, и в практической работе, и в советское время существовали институты социологии – всё это было, но она, в основном, разбирала вопрос атеистической направленности, как бы социология атеизма у нас была, превалировала.

И вот когда мы стали свободным обществом, когда мы вошли в новый этап развития России и получили подлинную свободу вероисповедания, люди обратились к Богу, кто к какому, у каждого человека и у каждого народа есть свой Бог или общий Бог. И люди обратились, и это стало составной частью духовной сферы нашего общества. Пошли различные процессы, в том числе и самого такого благоприятного содержания, в том числе процессы, связанные с экстремизмом, с различными насильственными, тоталитарными сектами и направлениями. Слово «религия» здесь, я боюсь, не надо даже выговаривать, а лучше употребить термин «антирелигии», потому что если человека где-то насильственно принуждают к какому-то вероисповеданию, каким-то догматам, каким-то посылам, к какому-то процессу социализации, направленному на его включённость в этот мир души или духовности, или, точнее, антидуховности, то это никакого отношения не имеет ни к подлинной вере, ни к религии, ни к проблемам того современного человеческого общества, которыми оно живёт, и которое пытаются люди сами строить и совершенствовать.

Мне приятно, что сегодня в плане очень интересные сообщения на эту тему, очень интересные размышления будут. Я полагаю, что это очень добавит колорита в наши исследования. И мне, например, приятно сказать, что ещё один мой аспирант Сухоруков Виктор, он тоже здесь, вот он обратился к этим вопросам, вопросам культуры, религии, к вопросам управления этими процессами, и он тоже активно участвует, проводит свои исследования. Одним словом, я сам стараюсь помогать в этом вопросе. Здесь не такая благоприятная у нас нива, страда, поле – оно очень сложное, проблемное, малоисследованное. Мы учимся в этом плане у зарубежных наших коллег, у американских коллег, у европейцев мы учимся.

Должен был приехать, но он заболел, к сожалению, Благоевич Мирко – это профессор из Сербии, у него очень интересный институт, интересные исследования, мы близки по духу с нашими братьями-сербами, и у нас идентичные проблемы, связанные с взаимодействием светской и религиозной культур. И в этом плане нам бы хотелось его послушать, но он заболел. Ну он всё равно приедет, прочитает лекции здесь у нас, выступит, и это будет вкладом в развитие нашей науки и нашей практики.

Я хотел бы пожелать участникам конференции благоприятного пребывания гостям в нашем университете, а всем участникам – интересных докладов, интересных сообщений, интересных мыслей и творческих удач. Если у вас будут вопросы, можно мне задать их сразу – я сразу отвечу, потому что я должен покинуть конференцию и у меня есть там ещё другие мероприятия, и пожелать вам только успехов в этом вопросе. Какие будут ко мне пожелания? Нет? Тогда всем успехов, всего доброго, вперёд, вперёд!

### **РЕЗОЛЮЦИЯ КОНФЕРЕНЦИИ**

Мы, участники Второй российской научной конференции с международным участием «Социология религии в обществе Позднего Модерна», объединенные стремлением к истине, сознающие свою ответственность за достоверность наших исследований и выводов, желающие оптимального социального развития, принимаем настоящую резолюцию.

1. Современный российский социум необходимо идентифицировать как общество, в котором социальные и духовные процессы идут с высокой скоростью, характеризуются амбивалентностью, существенной значимостью рефлексивных «обратных связей», нечеткостью и нелинейностью.

2. Указанные характеристики в полной мере проявляются и в религиозных процессах, активизировавшихся в России с конца XX века. Это обстоятельство является вызовом социологии религии, требующим ее интенсивного развития.

3. Проблематика, находящаяся в фокусе внимания социологов религии, демонстрирует сочетание секуляризационных и десекуляризационных тенденций. Как эмпирические исследования, так и теоретические штудии дают основание для выводов о религиозной активизации, которая, однако, встречается с серьезными препятствиями в социально-экономической, культурной и политической сферах. При этом религия проявляет себя как амбивалентная сила в развитии современного общества.

4. Главной опасностью, которая подстерегает социологию религии на современном этапе жизни российского общества, является невостребованность объективного знания о распределении конфессиональных предпочтений населения страны, различных факторах силы и слабости социальных позиций сторонников как религиозного, так и нерелигиозного мировоззрений. Данная невостребованность проявляется двояко: с одной стороны, в

форме безразличия СМИ, государственных органов, религиозных организаций, обычных граждан к информации, предоставляемой учеными; с другой стороны, в форме стремления различных групп влияния ангажировать социологов, исказить их данные и выводы в угоду своим интересам.

5. Первым шагом к преодолению указанной опасности является объединение всех социологов религии на принципах объективности, политической нейтральности исследований и профессиональной консолидации, максимальная интенсификация профессиональных контактов и взаимодействий во всех формах и активное заявление о себе как об экспертном сообществе, деятельность которого необходима для адекватного понимания и решения комплекса важных общественных проблем.

## ***Наши авторы***

***Ардальянова Анна Юрьевна***, аспирантка Дальневосточного Федерального университета, Владивосток. E-mail: [anna.ardalyanova@vvsu.ru](mailto:anna.ardalyanova@vvsu.ru)

***Артюх Александр Витальевич***, аспирант кафедры философии Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет» (НИУ «БелГУ»), Белгород. E-mail: [229401@bsu.edu.ru](mailto:229401@bsu.edu.ru)

***Арзуманов Игорь Аишотович***, доктор культурологии, кандидат философских наук, профессор Юридического института Иркутского государственного университета, Иркутск. E-mail: [arzmanov@mail.ru](mailto:arzmanov@mail.ru)

***Астахова Лариса Сергеевна***, кандидат социологических наук, доцент Казанского (Приволжского) государственного университета, Казань. E-mail: [lara\\_astahova@mail.ru](mailto:lara_astahova@mail.ru)

***Бахарев Виктор Владимирович***, доктор социологических наук, профессор кафедры социальной работы НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [socioecolog@mail.ru](mailto:socioecolog@mail.ru)

***Белова Татьяна Павловна***, кандидат социологических наук, доцент Ивановского государственного университета, Председатель Ивановского регионального отделения Российского общества социологов, Иваново. E-mail: [tpb\\_ivgu@mail.ru](mailto:tpb_ivgu@mail.ru)

***Бердник Александр Николаевич***, кандидат исторических наук, профессор кафедры философии и социальных наук Белгородского государственного института искусств и культуры, Белгород. E-mail: [alexander.berdnick@yandex.ru](mailto:alexander.berdnick@yandex.ru)

***Бидихова Ия Станиславовна***, кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [bis\\_1010@inbox.ru](mailto:bis_1010@inbox.ru)

***Благоевич Мирко***, директор Центра изучения религии Института философии и общественной теории университета Белграда республики Сербия, доктор социологических наук, Белград. E-mail: [blagomil91@sbb.rs](mailto:blagomil91@sbb.rs)

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

***Болотина Дарья Ивановна***, редактор издательства «Лепта Книга», Москва. E-mail: [editor@lepta-kniga.ru](mailto:editor@lepta-kniga.ru)

**Борисов Сергей Николаевич**, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и социальных наук Белгородского государственного института искусств и культуры, Белгород. E-mail: [sborisov@bsu.edu.ru](mailto:sborisov@bsu.edu.ru)

**Борисова Оксана Сергеевна**, ассистент кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [borisova@bsu.edu.ru](mailto:borisova@bsu.edu.ru)

**Бургесс Джон**, доктор философии, профессор систематической теологии Питтсбургской духовной академии, Питтсбург, Соединенные Штаты Америки. E-mail: [jburgess@pts.edu](mailto:jburgess@pts.edu)

**Бурсина Марина Андреевна**, аспирантка кафедры социальных технологий НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [marina-vedernikov@yandex.ru](mailto:marina-vedernikov@yandex.ru)

**Бухараев Ярослав Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета, заведующий кафедрой общей и церковной истории Казанской духовной семинарии, Казань. E-mail: [lara\\_astahova@mail.ru](mailto:lara_astahova@mail.ru)

**Воробьева Надежда Юрьевна**, кандидат социологических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [sociology-pstgu@yandex.ru](mailto:sociology-pstgu@yandex.ru)

**Голосова Ольга Евгеньевна**, главный редактор издательства «Лепта Книга», Москва. E-mail: [editor@lepta-kniga.ru](mailto:editor@lepta-kniga.ru)

**Данилова Анастасия Алексеевна**, магистрантка Финансового университета при Правительстве РФ. E-mail: [da\\_nilova@mail.ru](mailto:da_nilova@mail.ru)

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

**Жиров Михаил Семенович**, доктор педагогических наук, профессор кафедры социальной работы НИУ «БелГУ», заслуженный работник культуры РФ, декан социально-теологического факультета НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [zhirov@bsu.edu.ru](mailto:zhirov@bsu.edu.ru)

**Зимова Наталья Сергеевна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии, заместитель декана Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [sociology-pstgu@yandex.ru](mailto:sociology-pstgu@yandex.ru)

**Каргина Ирина Георгиевна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии, начальник управления учебно-организационной работы Московского государственного института международных отношений (университета), Москва. E-mail: [kargina@mgimo.ru](mailto:kargina@mgimo.ru)

**Климов Игорь Юрьевич**, аспирант кафедры социальных технологий НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [milk91@yandex.ru](mailto:milk91@yandex.ru)

**Климова Светлана Мушиловна**, доктор философских наук, профессор кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [sklimova@bsu.edu.ru](mailto:sklimova@bsu.edu.ru)

**Кривенко Николай Александрович**, аспирант кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [aoronna@yandex.ru](mailto:aoronna@yandex.ru)

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

**Крупкин Павел Ливерьевич**, кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра Исследований Современности, Франция, Париж. E-mail: [kroopkin@mail.ru](mailto:kroopkin@mail.ru)

**Кузьмина Елена Владиславовна**, аспирантка Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань. E-mail:

**Лебедев Сергей Дмитриевич**, кандидат социологических наук, профессор кафедры социологии и организации работы с молодежью НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [serg\\_ka2001-dar@mail.ru](mailto:serg_ka2001-dar@mail.ru) ; [lebedev@bsu.edu.ru](mailto:lebedev@bsu.edu.ru)

**Мартынова Екатерина Юрьевна**, выпускница ГАУГН ИС РАН, консультант-аналитик IQBuzz, Москва. E-mail: [katerinatitikaka@mail.ru](mailto:katerinatitikaka@mail.ru)

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

**Мчедлова Елена Мирановна**, доктор социологических наук, профессор, старший научный сотрудник Института социально-политических исследований РАН, Москва, Россия. E-mail: [HMtchedlova@mail.ru](mailto:HMtchedlova@mail.ru)

**Новичихин Евгений Викторович**, выпускник Воронежского государственного университета, Воронеж. E-mail: [teolog1@rambler.ru](mailto:teolog1@rambler.ru)

**Носков Владимир Алексеевич**, доктор философских наук, профессор кафедры отечественной истории и политологии НИУ «БелГУ», Белгород, Белгород. E-mail: [noskov@bsu.edu.ru](mailto:noskov@bsu.edu.ru)

**Пеньков Виктор Евгеньевич**, кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [penkov@bsu.edu.ru](mailto:penkov@bsu.edu.ru)

**Подлесная Мария Александровна**, кандидат социологических наук, научный сотрудник Института социологии РАН, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [yamap@yandex.ru](mailto:yamap@yandex.ru)

**Поспелова София Валентиновна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социального менеджмента Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург. E-mail: [pospp7@yandex.ru](mailto:pospp7@yandex.ru)

**Пузанова Маргарита Сергеевна**, магистрант кафедры социологии и социальной работы Российского государственного социального университета, Москва. E-mail: [marpuzanova@yandex.ru](mailto:marpuzanova@yandex.ru)

**Реутов Николай Николаевич**, кандидат социологических наук, директор Регионального научно-методического центра профессиональной адаптации и трудоустройства специалистов Белгородского государственного технологического университета имени В.Г. Шухова, Белгород. E-mail: [nic0301@rambler.ru](mailto:nic0301@rambler.ru)

**Римский Виктор Павлович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии НИУ «БелГУ», главный редактор серии «Философия. Социология. Право» журнала «Научные ведомости НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [Rimsky@bsu.edu.ru](mailto:Rimsky@bsu.edu.ru)

**Римский Алексей Викторович**, аспирант кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [alex.rimskiy@yandex.ru](mailto:alex.rimskiy@yandex.ru)

**Рогозянский Андрей Брониславович**, журналист информационно-аналитической службы «Русская народная линия», Санкт-Петербург. E-mail: [abrogoz@yandex.ru](mailto:abrogoz@yandex.ru)

**Рязанцев Сергей Александрович**, выпускник кафедры социологии и организации работы с молодежью НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [SharatanBetaAri@mail.ru](mailto:SharatanBetaAri@mail.ru)

**Ряшинова Юлия Олеговна**, студентка кафедры социологии и организации работы с молодежью НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [09ulyr1992@rambler.ru](mailto:09ulyr1992@rambler.ru)

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

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

**Сухоруков Виктор Викторович**, аспирант кафедры социальных технологий НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [verger@yandex.ru](mailto:verger@yandex.ru)

**Тарасов Андрей Григорьевич**, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [TarasovAndrey@bsu.edu.ru](mailto:TarasovAndrey@bsu.edu.ru)

**Тарасов Павел Григорьевич**, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [TarasovPavel@bsu.edu.ru](mailto:TarasovPavel@bsu.edu.ru)

**Тарасова Анна Александровна**, аспирантка Курского государственного университета, Курск. [Filia25@mail.ru](mailto:Filia25@mail.ru)

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

**Шарковайте Маргарита Петровна**, студентка социально-теологического факультета НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: [sharkovaite@bsu.edu.ru](mailto:sharkovaite@bsu.edu.ru).

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

**Широкалова Галина Сергеевна**, доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой философии, социологии и политологии Нижегородской государственной сельскохозяйственной академии, Нижний Новгород. E-mail: [shirokalova@list.ru](mailto:shirokalova@list.ru)

**Юдин Виктор Викторович**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Могилевского государственного университета питания, Могилев, Белоруссия. E-mail: [zylcmanzor@rambler.ru](mailto:zylcmanzor@rambler.ru)

## **Раздел 1. Методология**

**Артюх А.В., Борисов С.Н., Римский А.В., Римский В.П.**  
(Белгород, НИУ «БелГУ»)

### **ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА**

Если признать, что в современной гуманитарной мысли есть лакуны, то проблема религиозного экстремизма, безусловно, относится к ним. Эту проблему можно назвать «неудобной» не только теоретически, но и «политически». Второе связано с тем, что феномены религии и насилия, с которыми соотносится современный религиозный экстремизм и терроризм, маргинальны в современной научной мысли, равно как и в политическом, и конфессиональном дискурсе, не по объему публикаций и публичного внимания, а по своему размещению на аксиологической шкале общественного мнения. «Возвышенный объект веры», содержание религий, религиозные принципы и ценности противятся сравнению с экстремизмом или террором. Практика вносит свои коррективы, и потому в научной аналитике и масс-медиа становятся возможными различные варианты соединения религии не только с насилием, но и конфликтами на этнической почве, как, например, в концепте «этнорелигиозный экстремизм».

Некая самоцензура философской и социально-гуманитарной мысли препятствует поиску истоков экстремизма в самой религиозности и максимум на что отваживается, так это на поиск «повреждения» содержания в «плохих» религиях – «нетрадиционных», «маргинальных», «тоталитарных», – словом в любых *иных*, непривычных и незнакомых. Другая возможность, которую стоит рассматривать как соблазн, состоит в обращении к стереотипам дихотомии «Восток – Запад», с уже привычным номинированием в качестве «экстремистского», прежде всего, ислама или его «сектантских» версий. Наконец, более новым будет другая парадигма анализа борьбы «фундаменталистского Востока» (теперь и православного) против «секулярного Запада».

Тематизация экстремизма достаточно широко представлена в мировых дисциплинарных и междисциплинарных исследованиях различной направленности: философии, психологии, социологии, культурологии, юриспруденции, конфликтологии, политологии и др. Поскольку в большинстве случаев работы по экстремизму сопряжены с обращением к понятиям насилия и свободы, власти и нигилизма, то можно в той или иной степени «искать проблему» во всей истории философии и социально-гуманитарной мысли: от Сократа (жертвы «внутреннего религиозного экстремизма») и Платона (производителя интолерантного дискурса «философской религии») до ре-

волюционного атеизма К. Маркса или экзистенциального нигилизма А. Камю.

В конце XX – начале XXI вв. мир столкнулся с ростом экстремизма и терроризма, в том числе и религиозного или имеющего религиозную легитимацию, оказавшись совершенно не подготовленным ни с точки зрения практической борьбы с данными социальными феноменами, ни с позиции их теоретического и прагматического осмысления. И то и другое опирается на принципиальное затруднение в категоризации экстремизма целым рядом наук, от юриспруденции до философии.

Мы хотели бы свой анализ и понимание религиозного экстремизма построить на исходном предположении о дополнительности смыслов и определений экстремизма в разных дисциплинах, а также о возможности выявления лакун в определении смыслового поля концептов «экстремизм» и «религиозный экстремизм» на основе сравнительного и междисциплинарного, в том числе и философско-религиоведческого понимания. Это предполагает анализ наличных тезаурусных, прежде всего словарных и энциклопедических, значений концептов «экстремизм» и «религиозный экстремизм» в социально-гуманитарном дискурсе.

Ограничение проблематики и смыслов экстремизма как концепта, понятия и феномена сферой идеологии, политики и права (иногда отношениями в частной жизни), формально-логическое и формально-юридическое подведение его под категории «насилия» и «терроризма»\* и связь с этими формами *ненормативной, агрессивной деятельности* как отдельных индивидов, так и организованных групп, чаще всего маргинальных, связь экстремизма с кризисными проявлениями в сфере экономики, политики, межэтнических и межконфессиональных отношений – наиболее типичное не только для словарных тезаурусов и нормативно-юридических документов, но и для серьезной научной социально-гуманитарной литературы.

В плане упрощенных определений экстремизма в соотнесении с родственными понятиями насилия, террора и терроризма встречаются и такие авторы, которые возводят рассматриваемую проблему только на уровень взаимодействия государства и его политических оппонентов, не рассматривая ни религиозных аспектов явления, ни современных проявлений экстремизма, насилия и терроризма, характеризующихся надгосударственностью и не обусловленных политической борьбой, что затрудняет выявление специфики самого *экстремизма как основы терроризма*. Также в научной литературе принято выделение форм экстремизма и терроризма в их взаимосвязи. Чаще всего исследова-

---

\* Мы обосновываем точку зрения, что и в дискурсном, и в формально-логическом (дискурсивном) анализе очевидна «родовая первичность» экстремизма по отношению к терроризму, хотя концепт «насилия» действительно является «родовым» и более «метафизичным», так как выводит рассмотрение экстремизма в онтологическую глубину соотношения свободы и насилия, свободы человека и тотальности насилия культуры и ее отчужденных форм.

тели говорят о трех основных формах проявления экстремизма – политическом, национальном и религиозном, – что совпадает с подобным делением и в отношении терроризма. В мультиэтнических и поликонфессиональных государствах, к которым относится Россия, особую опасность представляют последние две его разновидности.

Так политический экстремизм может трактоваться как идеология и практика применения крайних нелегитимных, нередко насильственных методов и средств политической борьбы. В основе экстремистской идеологии лежат воззрения об исключительной миссии той или иной социальной общности (класса, нации, расы, конфессии и пр.) в судьбах страны и человечества в целом, обоснование и оправдание допустимости использования любых средств для реализации ее интересов. Политический экстремизм может быть присущ и государству в его отношении к оппозиционным силам и собственному населению. Политический экстремизм предусматривает *насильственные действия*, направленные на изменения политического строя или политики, проводимой правительством государства. Его подразделяют, как правило, на «левый» (точнее, ультралевый) и «правый» (ультраправый) экстремизм, которые питаются социальной и экономической неудовлетворенностью, несогласием значительной части общества с политическим курсом правящей элиты и психологической фрустрацией, прежде всего нарастанием личного отчуждения. В последние годы особую опасность для целостности России представляет *этнический экстремизм* – приверженность к крайним взглядам и методам в теории и практике международных отношений. Его сторонники, выступая с позиций защиты интересов и прав одной нации, открыто и вызывающе попирают права других народов. Их идеология – воинствующий национализм и шовинизм; их политика – этническое насилие в той или иной форме.

В конце XX века политический и этнический экстремизм стал теснить *религиозный экстремизм*, под которым понимают *нетерпимость* к представителям той же или других религий. Часто экстремизм направлен на уничтожение существующих в обществе отношений и, в конечном итоге, на развал многонационального государства, и в этом плане он органически связан с сепаратизмом. Религиозный экстремизм характеризуется приверженностью к *крайним толкованиям вероучений и методов действий по распространению своих взглядов и реализации своих целей*. Характерной чертой религиозного экстремизма выступает крайняя *нетерпимость к инакомыслию*, проповедь своей исключительности и превосходства над окружающими, что, несомненно, представляет опасность для стабильного существования государства. Однако, при квалификации тех или иных религиозных групп и *религиозных субкультур* в качестве «экстремистских» надо быть предельно осторожными<sup>1</sup>, так как часто их необычность, *инаковость*

<sup>1</sup> См.: Римская О.Н., Римский В.П. Феномен субкультурных религий. – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Akademik Publisching GmbH&Co.KG, 2012.

провоцируется на экстремизм институциональными («традиционными») конфессиями, которые сами порой проявляют *нетерпимость, переходящую в экстремизм*.

При всех существующих различиях в формах проявления экстремизма и терроризма, в них можно выделить нечто общее. Это приверженность к крайним взглядам, действиям, формам поведения, жизненной стратегии; склонности к использованию силовых, насильственных методов и средств достижения цели. В своих крайних формах экстремизм, равно как и терроризм – это поведение, направленное на *превышение пределов* допустимого, намеренное нанесение ущерба, разрушающее воздействие, угрожающее существованию человека, общества, природы.

Личности и социальные группы, выражающие радикальные взгляды, есть в любом обществе. Их деятельность в определенной мере *амбивалентна*: она может как стимулировать общественное развитие, так и препятствовать новациям и нововведениям, а также с определенной долей вероятности трансформироваться в экстремизм и его крайнюю форму – терроризм.

Идеологическая основа экстремизма и терроризма не однородна. Ее составляют отдельные идеи анархизма, национал-шовинизма, волонтаризма, тоталитаризма, нигилизма, религиозные, политико-мифологические доктрины и др. Ценностные установки экстремизма основываются на признании вседозволенности и радикализма, культа силы; на попрании нравственных принципов и идеалов нравственного долга, обязанностей по отношению к людям, обществу, личной ответственности; на пренебрежении к общественным нормам закона, отрицании ценности культуры для личности и общества, цинизме в оценке ее исторических достижений. Наконец, экстремизм апеллирует к *эмоциям, минуя сознание*, нередко имеет эпатажный, скандальный, вызывающий характер, что особенно ярко проявляется в молодежной среде. Недостаток социального опыта, высокая эмоциональность, доверчивость при недостаточности самоконтроля и личной ответственности нередко позволяют делать экстремально настроенных людей, особенно молодежь, заложниками политических и иных сил, которые используют их в своих корыстных целях.

Еще один взгляд на проблему экстремизма сфокусирован институционально и текстуально в преобладающей локализации высказываний об экстремизме в поле правового и политического дискурсов. Прежде всего, совокупность высказываний, образующих *дискурс экстремизма*, касается преимущественно политико-правовой сферы. Из самой формулировки закона об экстремизме четко следует тот круг объектов, которые локализованы в данном дискурсе, а именно: конституционный строй, Российская Федерация, терроризм, социальная, расовая, национальная, религиозная рознь, права, свободы, законные интересы гражданина, избирательные права, насилие и угроза его совершения и т.д. Круг объектов может быть расширен

далее, однако своеобразным *родовым признаком* будет являться их важность для существования государства, нации, того или иного сообщества в целом. В этом смысле показательно, что экстремизм это своеобразный *предшественник терроризма, почти терроризм*. Более всего закон акцентирует тот факт, что экстремизм связан с угрозой *насилия* или *насилием символическим*. Однако в этом моменте экстремизм более всего соприкасается с терроризмом до их неразличимости. В других дефинициях экстремизм (например, посягательство на неотъемлемые права человека, в том числе свободу совести и свободу вероисповеданий) сближается с иными формами преступлений, не позволяющими выявить специфику самого экстремизма.

Более интересными нам кажутся такие определения, как «возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни», а также «пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности человека по признаку его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии»<sup>1</sup>. Если их рассматривать в совокупности, то отчетливо видна их схожесть. Поскольку *возбуждение розни и пропаганда исключительности* в своей основе фундированы некой *идеологией исключительности*. При этом сама исключительность есть также отличие, *инаковость*, отличие как качество, *специфичность*, что *само по себе не ведет к экстремизму*. Очевидно, что речь идет об *избыточной исключительности*, о такой «концентрации» отличий, которые грозят сообществу распадом или, если выразаться более конкретно, *насилием*. Именно поэтому экстремизм расценивается как *угроза насилия* (в том числе и насилия символического). Сам характер высказываний носит *нормирующий* характер, то есть стремится определенным образом освоить, определить указанную *избыточность*, что свойственно политическому или юридическому дискурсу. Отметим роль нормирования, регулирования и контроля со стороны юридического дискурса. Однако сам характер отношений с объектами, как мы уже выяснили, носит *избыточный* характер. Очевидно *не вполне нормальный* характер охватываемых явлений. Если брать крайние их проявления, как например такое положение закона, как «насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации», то в нем экстремизм ставит «под удар», посягает на основу права как такового, на легитимность. И это также противоречие, заключенное в юридическом дискурсе, но проявляющееся при столкновении с явлением экстремизма. Именно он, подобно катализатору химической реакции, выявляет внутреннюю не самодостаточность или *ограниченность юридического дискурса*, а именно его необ-

---

<sup>1</sup> Федеральный закон №114-ФЗ от 25 июля 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности» // Режим доступа к изд.: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=70162>.

ходимую связь с дискурсом политическим, явлениями власти и легитимности, а также насилия.

Проведенный нами анализ связи юридического дискурса и дискурса политико-правового в первом случае более инструментален, поскольку праву отводится роль проводника политической воли, реализатора его идей и установок. Вторая трактовка более *метафизична*, где связь права с общественным договором и конвенцией по поводу реализации индивидуальных желаний, позволяет предположить *ситуацию экстремизма как выхода из этого «договора»*. Традиции как источник права в этом случае можно отождествлять с ритуалом, а экстремизм как нарушение этого ритуала либо же отрицание сложившейся системы ритуалов вообще. Помимо *недостаточности* как необходимой обусловленности политической, в отношении экстремизма правовой дискурс зависим и в плане такой важной своей цели, как описание объектов нормирования. В отношении экстремизма это еще более актуально, чем по отношению к иным преступлениям, поскольку характер объектов (сущностно избыточных) нуждается в привлечении различного рода экспертов.

К сожалению, в философском тезаурусе концепт «экстремизма» (соответственно, и «религиозного экстремизма») фактически отсутствует, трактуется также упрощенно или встречается только в контексте других понятий и дискурсов. Его нет, в частности, в итоговой «Новой философской энциклопедии». Если он и встречается, то в работах по социальной философии или философии политики, где рассматривается соответственно не на уровне метафизики, а в пространстве поверхностной феноменологии. Даже если и пытаются выйти на более глубинные смыслы, как, например, В.И. Красиков, посвятивший этому феномену не одну философскую работу, то также исходят из расширительных трактовок экстремизма: «Экстремизм... понимается здесь в виде любых аномальных идей и актов поведения тех людей, кто находит свой жизненный смысл в отрицании обычных норм и ценностей». Хотя этот концепт в современной исследовательской литературе<sup>1</sup> получает уже более разнообразные смыслы.

Фактически отсутствуют и развернутые определения религиозного экстремизма в собственном религиозоведческой литературе. Если не считать некоторых работ А.В. Журавского и высказываний в дискуссиях<sup>2</sup>, то наибо-

<sup>1</sup> См.: Актуальные вопросы исследования и профилактики экстремизма: Материалы междунар. науч.-практ. конф., 11—13 окт. 2004 г. — СПб., 2004; Экстремизм в среде петербургской молодежи: анализ и вопросы профилактики. — СПб., 2003; Томалинцев В.Н., Козлов А.А. Введение в социальную экстремологию. — СПб., 2005; и др.

<sup>2</sup> См.: Выступление руководителя Центра этнорелигиозных и политических исследований Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации А.В. Журавского // <http://iam.duma.gov.ru/node/2/4401/14237>; Журавский А.В. Религиозный экстремизм: реальность или фикция? // [http://www.religare.ru/2\\_2080.html](http://www.religare.ru/2_2080.html); Журавский А.В. Религиозный экстремизм и фундаментализм: проблемы дефиниций // <http://www.religare.ru/article2269.htm>; и др.

лее нормативным можно считать такое в энциклопедическом словаре «Религиоведение», принадлежащее А.П. Забияко. Здесь мы читаем: «ЭКСТРЕМИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ (лат. *extremus* – крайний, чрезвычайный) – тип религиозной идеологии и деятельности, который отличается крайним радикализмом, ориентированным на бескомпромиссную конфронтацию со сложившимися традициями, резкий рост напряженности внутри религиозной группы и в социальном окружении. Э.р. представлен течениями, возникшими: 1) внутри определенной конфессии в результате радикализации существующих *догматов*, ценностей и норм (*анабаптизм в христианстве, ваххабизм в исламе* и др.); 2) вне сложившихся конфессий в результате синкретизации разных вероучений или создания новой доктрины (*АУМ синрикё* и др.). Целью Экстремизма религиозного является коренное реформирование существующей религиозной системы в целом или какого-либо ее значимого компонента; зачастую реализация этой цели связана с задачами глубокой трансформации сопряженных с религиозной системой социальных, правовых, политических, нравственных и иных устоев общества»<sup>1</sup>. При этом выделяется два основных типа религиозного экстремизма – *внутриконфессионально ориентированный* (определяется конфронтацией со сложившейся вероучительной, культовой практикой или с религиозными институтами) и *социально ориентированный*, фактически радикальный, провозглашающий утопическое «преображение» личности и общества в координатах трансцендентализма.

Отметим, что и в данной тезаурусной статье концепт «религиозный экстремизм» нагружен политико-правовыми, идеологическими и в лучшем случае социально-философскими, но *не специфическими философско-религиоведческими смыслами и значениями*. Среди недостатков *политико-правового* и *социально-философского подходов* можно указать, прежде всего, стремление *расширительно* толковать явление экстремизма, которое охватывает самые разнообразные проявления человеческой деятельности, выходящей за рамки нормативного поведения.

При всем многообразии определений экстремизма в качестве своеобразных «родовых» его атрибутов можно назвать *крайний характер действия* (экстремистское действие здесь смешивается с экстремальным), подлежащий *исключению*. И именно последнее, по нашему мнению, есть то особенное, что *отличает экстремизм от экстрима*. Именно *исключение, носящее правовой характер*, зафиксированное, нуждающееся в правовой определенности или связанное с ней. И вместе с тем, сама процедура правовой фиксации экстремизма также есть проблема, суть ее в неопределенности. Поскольку крайний характер взглядов или идеологии не может служить достаточным основанием, как мы уже выяснили, номинирование дей-

---

<sup>1</sup> Забияко А.П. Экстремизм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М., 2006. С. 1220.

ствий в качестве экстремистских становится довольно проблематичным, но проявляющаяся в этом *неопределенность* может быть также важной характеристикой экстремизма как явления.

Таким образом, из исходного утверждения об экстремизме можно предварительно вывести такие его существенные черты как *исключение* и *неопределенность*. Такие же понятия, например, использует итальянский философ Дж. Агамбен для описания тоталитаризма и современного состояния политики в своей работе «*Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*»: он проводит аналогии между изгоями тоталитаризма и *homo sacer*, «священным человеком», преступником-отщепенцем римского права, который не подлежал жертвоприношению, ритуальному убийству, но всякий мог его убить без угрозы наказания. *Homo sacer* превращается в первичную, телесную субстанцию, «голое тело» вне исторического бытия: Адам, одетый в «ризы кожаные» и изгнанный из сада Эдемского; изгой и «дикарь» Пятница, вступающий в «общественный договор» с Робинзоном Крузо (Д. Дефо); Карл Лихтенберг, немецкий физик, который первоначально только «не мог сразу вспомнить, что он существует», а потом деградировал в гитлеровском концлагере до уровня «большой обезьяны» (А. Платонов).

Здесь *исключение* полагается в качестве фундаментального принципа существования политики, которое неизменно скрывается в противостоянии парных категорий «своих и чужих» (этнические оппозиции), «правого и левого» (политические оппозиции), «внешнего и внутреннего», «свободы и насилия» (метафизические оппозиции).

Интерес к исключению и его актуальность для современной политики, по мысли Агамбена, обусловлены тем, что тщательно скрываемое исключение из крайней меры становится нормой, *тайный механизм политики* раскрывает себя в своей последней вариации – биополитике, менеджменте биологической жизни, *управлении телами* в противовес политике в традиционном понимании, политике как реализации идей (в античности идеи Блага, начиная с Нового времени ценностей Справедливости, Свободы и Равенства). Он пишет, что «решающим скорее является то обстоятельство, что в ходе процесса, в результате которого исключение повсеместно становится правилом, пространство голый жизни, расположенное поначалу на периферии порядка, постепенно движется к совпадению с пространством политического, и исключение и включение, внутреннее и внешнее, *bios* и *zoe*<sup>1</sup>, юридическое и фактическое входят в зону абсолютной неразличимости<sup>1</sup>. Такое положение есть несомненная угроза, и актуализация экстремизма есть еще одно подтверждение предположений Агамбена.

Экстремизм как политико-правовое явление в своей «полноте» рожден XX веком и в полной мере свойственен и XXI столетию. В определенном

<sup>1</sup> Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. – М., 2011. С. 16.

смысле это избыточность «голой жизни», *bios*, жизнь биологическая, которая и есть отправная точка экстремизма. Эта избыточность была диагностирована со всей ясностью еще З.Фрейдом, но с тех пор способы обращения с ней существенно изменились. Говоря словами Ж.Делеза и Ф.Гваттари, произошел переход от принципа кодирования и территориализации этой избыточности к принципу декодирования, открытости избыточности или Желания<sup>1</sup>. Это внутреннее изменение структуры поставило систему права в сложное, противоречивое положение, судя по всему и рождающее экстремизм в его двойственности неопределенности и необходимости исключения.

Среди таких сложностей стремление структуры к определенности и территориализации, выражающееся в том числе в праве как институте нормирования и стандартизации: «Норма нуждается в усредненной, однородной ситуации. Эта нормальность на самом деле не является просто внешней предпосылкой, которую юрист может игнорировать; напротив, она имеет прямое отношение к имманентной действительности нормы. Не существует норм, применимых к хаосу. Сначала должен быть установлен порядок: только тогда правовая система имеет смысл. Необходимо создать нормальную ситуацию, и суверен – это тот, кто принимает окончательное решение, действительно ли воцарилось это состояние нормальности». Тем самым право призвано «поглощать», *кодировать избыточность* «голой жизни», посредством правовых актов стандартизируя саму жизнь, но, как показывает Агамбен, фундаментом этого предприятия будет его несамодостаточность, основывающаяся на необходимости *хаоса (чрезвычайного положения)* для существования нормы: «Суверен посредством чрезвычайного положения «создает и гарантирует ситуацию», которая требуется праву для того, чтобы быть действенным»<sup>2</sup>.

Агамбен делает акцент на внутренней связи права и чрезвычайного положения через обращение к *категории чрезвычайного положения\** как *приостановки действия права* (или его отсутствия, как в ситуации прерывания «общественного договора» и возврата в «естественное состояние»), чрезвычайного положения как *исключения*. Здесь нам стоит задуматься о самом исключении и его роли в установлении права, а также о возможном приложении такого понимания исключения к проблеме экстремизма как исключаемой избыточности. Вопрос в том, не есть ли это такое же исключение, не является ли *экстремизм своеобразным разоблачением права* в его способности положительного номинирования и нормирования явлений, его «провалом» в пространство чрезвычайного положения. И если это так, то можно предположить, что *экстремизм* выступает как новая ипостась,

<sup>1</sup> См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Анти Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург, 2008.

<sup>2</sup> Агамбен Дж. Указ. соч. С. 23-24.

\* Собственно, «естественное состояние» Гоббса как «война всех против всех», вызывающее к установлению «договорного ритуала», и есть *чрезвычайное положение*.

воплощение **чрезвычайного положения** (кризиса) как «преддоговорного естественного состояния», которое одновременно есть основа «нормального» функционирования права.

Также необходимо уточнить характер исключения, которое есть особая практика *территоризации*, как о том пишет Агамбен: «В случае суверенного исключения речь в действительности идет не столько о том, чтобы контролировать или нейтрализовать избыточность, сколько о том, чтобы в первую очередь создать или определить само пространство, в котором политико-правовой порядок мог бы иметь силу. В этом смысле это исключение является фундаментальной локализацией, которая не ограничивается различением между тем, что находится внутри, и тем, что находится снаружи, нормальной ситуацией и хаосом, но устанавливает между ними границу (чрезвычайное положение), начиная с которого внутреннее и внешнее вступают в те сложные топологические отношения, которые делают возможной действенность порядка»<sup>1</sup>.

Тем самым присущая экстремизму *неопределенность* получает свое объяснение. Его место – это *граница нормы, порядка и хаоса*, что действительно так, если понимать под нормой преступность (включенность в правовое поле), а под хаосом терроризм (полная исключенность из правового поля и даже более того, отрицание его самого)<sup>2</sup>. Экстремизм здесь, в этой схеме, как бы не совсем терроризм, или *недо-терроризм*, но и не «обычное» преступление. *Экстремизм детерриторизирован* и потому трудно определим, виной чему отношения права и чрезвычайного положения, но также и избыточность.

Кроме необходимости *территоризации* есть еще необходимость приручения избыточности, и здесь чрезвычайное положение или *событие экстремизма* не является «провалом» или бессилием контроля жизни, но другой ее формой. Исключение здесь оказывается такой формой отношения, при которой целое отторгает от себя часть, поддерживая с ней отношения «исключающего включения» (формулировка Дж. Агамбена). То есть *экстремизм исключается из нормы* (больше чем преступление), но именно это отношение позволяет его квалифицировать, устанавливать связь между сингулярностью акта экстремизма и простым нарушением закона, которое он превышает.

Вышесказанное позволяет выйти на осмысление *онтологии экстремизма*, которая, раскрываясь в соотношении права и исключения, оказывается довольно оригинальной, так как суверенное исключение – это такая фигура, в которой единичное репрезентировано как таковое, то есть именно как

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Указ. соч. – М., 2011. С. 27.

<sup>2</sup> См. подробно: Человек террористический: методология исследования, культурно-антропологические парадигмы, повседневность, региональные угрозы. Монография / под ред. В.П. Римского. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008.

нерепрезентируемое. То, что ни в каком случае не может быть включенным, включается в форме исключения.

Таким образом, проблема философского понимания экстремизма выводит нас на *онтологию религиозного экстремизма*, которая, раскрываясь в соотношении права (нормы) и исключения, оказывается довольно оригинальной, многое объясняет в определениях экстремизма (в том числе и религиозного), который есть идеология и действия человека или группы *на грани* нормы и исключения, свободы и насилия, сакрального и профанного, религиозного фанатизма и свободы религии и совести. Характер номинирования социокультурных (в том числе и религиозных) феноменов в этих дискурсах в качестве экстремистских указывает на такие характерные черты его аксиоматизации как *исключение, неопределенность, избыточность*, что ведет к параллелям между *экстремизмом, насилием и чрезвычайным положением*. Данная интерпретация смыслового содержания концептов «экстремизм» и «религиозный экстремизм» в их соотношении с насилием и свободой как онтологическими измерениями человеческого бытия нам представляется достаточно новой, и позволяет в свою очередь выявить в пространстве политико-правового дискурса в экзистенциальном контексте универсальные *метафизические смыслы* феноменов религиозного экстремизма: *избыточное исключение* (сублимация и рационализация жизненной и социальной энергии), *неопределенность* (размывание культурных основ бытия человека и социума), *жизненную и социальную чрезмерность* (чрезвычайная ситуация, кризис, пограничная ситуация).

*Борисова О.С., Борисов С.Н.*  
(Белгород, НИУ БелГУ, БГИИК)

### САКРАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕВОЛЮЦИИ: МЕТОДОЛОГИЯ ВИЗУАЛЬНОГО АНАЛИЗА

**Abstract:** In the article the possible application of the methodology of visual analysis is considered towards the research of the sacral contents of a revolution representation through the cinema.

**Key words:** sacral, revolution, cinema, visual researches.

Революция как феномен в сознании современного человека строго дихотомичен. С одной стороны революция как миф и идея, возможность и актуальность, по-прежнему номинируется как угроза («цветные» революции на постсоветском пространстве, а также Востоке). С другой стороны как образ, репрезентация, революция успешно присваивается массовой культурой «общества потребления». Незамеченной остается треть ее измерения, связанное с пониманием и переживанием революции как события, которое носит сакральный характер. Вместе с тем, все три измерения вполне совместимы и совмещаются в кинематографе. Поиск адекватной мето-

дологии экспликации религиозного содержания события революции является целью нашей статьи.

Прежде всего, обратимся к трактовкам революции как события. Так в предисловии к сборнику «Вехи», вышедшему в 1909 г. и подводющему итоги первой русской революции 1905 г., М.О. Гершензон, определяя основное, пишет о проблеме интеллигенции и общества, но в специфическом для нас контексте: «Революция 1905-6 гг. и последовавшие за нею события явились как бы всенародным испытанием тех ценностей, которые более полувека как высшую святыню блюла наша общественная мысль. Отдельные умы уже задолго до революции ясно видели ошибочность этих духовных начал, исходя из априорных соображений; с другой стороны, внешняя неудача общественного движения сама по себе, конечно, еще не свидетельствует о внутренней неверности идей, которыми оно было вызвано»<sup>1</sup>. Революция трактуется не как объективное явление мира социального, затрагивающее человека коллективного, но как личная проблема каждого, проблема экзистенциальная. Не случайно Гершензон пишет об «отдельных умах», а не о классах и массах. Сама революция, будучи «испытанием ценностей», предпосылается «духовными началами», а не действием законов социального и развития классовых противоречий.

Наш тезис находит подтверждение в словах С.С. Эйзенштейна, который говорит, что «если революция привела меня к искусству, то искусство целиком ввело в революцию. Углубление в историю партии и революционное прошлое русского народа давало то идеологическое наполнение, без коего невозможно большое искусство»<sup>2</sup>. Более того, искусство и политика объединены событием, *объединены им*, или *растворены в нем*, или формируют, *семиотически конструируют его*. Образуются своеобразные триангуляции: философия – искусство – политика; субъективное – интерсубъективное – объективное. Высказывание Эйзенштейна предстает описанием революции-события, но не столько как события исторического, а как события истины, явление идеи в реальность, конституируемого дискурсивно, культурно-семиотически и культурно-идеологически. Это не что иное как своеобразная иерофания диалектики, идеи революции, но уже в образе, «материи» фильма. То есть революция как переживание, событие, совершенно естественным образом форматируется в событие репрезентации, облекается в образ или кино-дискурс. Дальнейшее существование этого события связано с его воплощением в творчестве режиссера, где оно и предстает в качестве выделяемого нами *события репрезентации*, т.е. культурно-семиотически.

Измерение сакрального в событии и событии-репрезентации может быть для нас неочевидно, поскольку привычные коннотации сакрального

<sup>1</sup> Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М. 1909. С.3.

<sup>2</sup> Эйзенштейн С. Избранные произведения. Т.1. М., 1964. С.74.

носят этический характер. Однако если обратиться к анализу сакрального в работах Р. Отто, мы найдем утверждение, что «священное» в своих более ранних версиях не содержит в себе этических коннотаций, а только указание на нечто экстраординарное. Священное как благо в своих позитивных смыслах есть рационализация и искажение смысла первоначального<sup>1</sup>. Р. Отто, пытаясь найти адекватный термин для обозначения утраченного смысла, предлагает понятие «нуминозного». Он выделяет следующие основные моменты нуминозного, чувства, которое описать чрезвычайно трудно, что заставляет обращаться к подобным, не столь интенсивным, но похожим чувствам: 1. Чувство тварности<sup>2</sup>. 2. Переживание трепета или *mysterium tremendum*. 3. Всомогущество нуминозного. 4. Энергия нуминозного. 5. «Совершенно иное»: Принципиальная, абсолютная инаковость нуминозного, его чуждость сфере профанного, по Отто, настолько удивляет, что вызывает ступор<sup>3</sup>. И если не все, то ряд этих переживаний точно, связан с репрезентацией революции кинематографом. Другой вопрос как это содержание эксплицировать, анализируя сам кино-дискурс.

По нашему мнению, важными принципами, предшествующими собственно анализу революционного кино, будут являться принципы деконструкции и историзации. Деконструкция как установка на восприятие киноповествования как совокупности сингулярностей, организованных дискурсивно и событийно. Историзация как необходимость диахронного анализа события-репрезентации или исследования смены дискурсивных формаций, нахождения точки их рассогласования или нарушения «верности» событию по А. Бадью.

Целостное исследование визуальной культуры ставит своей целью такая комплексная дисциплина как «визуальные исследования» (*visual studies*). В рамках этого направления разрабатывается синтетическая методология анализа визуального, которая учитывает три основных аспекта: адресатов, адресантов и сам образ, сообщение/высказывание в единстве его знаково-символической и смысловой природы. Эта установка находит свое выражение в формуле Ласуэла: ««Who says what to whom with what effect?» (кто что кому говорит и с каким эффектом)»<sup>4</sup>.

Принципы анализа видеоматериала сводятся к процедурам дескрипции, реконструкции и интерпретации<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. 2008. С.11-12.

<sup>2</sup> Там же. С.17-19.

<sup>3</sup> Отто Р. Указ. соч. С.44.

<sup>4</sup> См.: Мещеркина-Рождественская Е. Визуальный поворот: анализ и интерпретация изображений // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. науч. ст. Саратов, 2007. С.30.

<sup>5</sup> См.: Там же. С.31.

Вся схема в целом выстраивается вокруг взаимной обратимости образа и текста (высказывания, нарратива). Так, на этапе дескрипции описание образов разворачивает это движение от образа к тексту. Реконструкция как стремление постигнуть «латентную символическую структуру», восстанавливает самодостаточность образа. Социально-культурная интерпретация суть встраивание образа в контекст и освоение образа тезаурусом культуры, совокупностью текстов (институционализированных в первую очередь). Движение разворачивается от образа к тексту и обратно, что ясно определяет статус «материи» анализа в *visual studies*, где образ и высказывание равноценны и взаимообратимы.

Подобное методологическое «уравнивание» выглядит еще более достоверным, если учесть историческое соперничество средств трансляции образа и текста, по меткому замечанию П. Вирильо, прекратившееся с созданием «аудиовизуального гибрида» телевидения<sup>1</sup>.

Более того, внутренняя субординация внутри аналитической схемы может меняться. Так в вышеуказанной модели речь идет скорее о движении от социокультурного контекста (первичного его учета) к материалу конкретного фильма. Однако может быть и иначе, как в работе Т. Дашковой «Идеология и кинорепрезентация...», которая предлагает противоположный вектор движения от фильма к считыванию контекста («учитывая историко-культурный контекст анализируемого периода, я буду идти к нему через рассмотрение кинорепрезентации»<sup>2</sup>).

Вне зависимости от нюансов анализа ключевыми «фигурами» или составляющими остаются субъект, знак-текст-образ и контекст (социокультурный и исторический). Именно они определяют переплетение или доминирование методологических приемов или фундирующих их принципов. Как утверждает А. Усманова, существует множество методологических возможностей, среди которых основными будут семиотика, структурализм, психоанализ, неомарксизм, феминистская теория и ряд других. Общим будет являться установка на уникальность, единичность конкретного фильма, что позволяет уйти от примата одной методологии и сохранить плюрализм мнений и множественность аналитических практик. Другой решающей установкой должно стать то, что «анализ фильма фактически неограничен»<sup>3</sup>, поскольку фильм «как текст», как событие репрезентации полисемичен, зависим от контекста восприятия и методологии. Вместе с тем, неограниченность смыслообразования, «открытость» фильма для интерпретаций все же должна вписываться в предметное поле как самой теории кино (дискур-

<sup>1</sup> Вирильо П. Машина зрения. М. 2004. С.16.

<sup>2</sup> Дашкова Т. Идеология и кинорепрезентация (любовь и быт в советских фильмах 30-50-х годов) / Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб.науч.ст. Саратов., 2007. С.208.

<sup>3</sup> Усманова А. Научение видению: к вопросу о методологии анализа фильма // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб.науч.ст. Саратов, 2007. С. 200.

са киноискусства), так и концептуализироваться в рамках избранной стратегии анализа.

Говоря о репрезентации революции-события в революционном кино, мы можем остановиться на следующей модели анализа фильма. Опираясь на принципы историзации (Джеймисон) и деконструкции (Деррида), учитывая особенности анализа фильмов как единичности, следует выделить следующие уровни анализа.

Исторический и социокультурный контекст события репрезентации (революции): в данном случае следует учитывать не только сам факт события революции, но и проводить анализ культуры и, в том числе, кинематографа, что позволит оценить «разрыв» как конституирующее событие на уровне кинодискурса, технологии и практики производства образов.

Непосредственный анализ события репрезентации (кино о революции), который будет включать в себя анализ процесса означивания, раскрывать связь образа и смысла на конкретных примерах (особенности плана съемки, ракурса, движения камеры и монтажа).

Анализ повествования, нарратива, включающий в себя описание персонажей, сюжета и особенностей их визуализации средствами кино.

*Бургесс Дж.*

*(Питтсбург, США, Питтсбургская богословская семинария)*

## **СОЦИАЛЬНЫЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ФАКТОРЫ В РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА В США**

**Аннотация:** Traditional Protestant Churches in the United States are going through a time of spiritual and social crisis. They are losing their influence on society, and each year they have fewer members. Using the Presbyterian Church as a representative example, this essay identifies several social and theological factors that account for these changes.

**Keywords:** American Protestantism, Presbyterian Church, social influence, religious decline, theology

Уже 50 лет массивная религиозно-общественная трансформация традиционного протестантизма происходит в Америке. Раньше традиционный протестантизм (это понятие включает в себя самые большие и влиятельные конфессии европейской Реформации, в том числе, реформатские, лютеранские, англиканские и методистские церкви) играл существенную роль в национальном самосознании. Сегодня традиционный протестантизм является только одним религиозным вариантом из многих разных религий и мировоззрений в американском обществе. В этом докладе я хочу коротко описать перемены, которые произошли в традиционном протестантизме, на

примере пресвитерианской церкви в Америке и выделить социальные и богословские факторы, которые содействуют изменению общественного статуса традиционных протестантских конфессий.

Пресвитерианская церковь была основана на богословии Жана Кальвина, великого реформатора в Швейцарии в XVI веке. В XVIII веке шотландские иммигранты принесли пресвитерианскую традицию в Америку. Новые пресвитерианские общины содействовали богословскому образованию каждого члена церкви. Они были убеждены в том, что богословское осмысление Библии и церковного вероучения поддерживает и укрепляет христианскую веру, в том числе, молитву и дела милосердия. Не только пасторы, но также и миряне должны знать и понимать, во что они верят и почему они в это верят, и как воплотить эту веру в образ жизни верующих и в принципы общественной жизни.

Еще 50 лет назад пресвитерианская церковь была ведущей протестантской конфессией в Америке и сильно влияла на американское общество. Пресвитерианцы были лидерами в политике и экономике страны. Они основывали университеты, организовывали социальные учреждения и управляли системой образования в государственных школах. Во многом они определяли самосознание и нравственные ценности американского народа. Но сегодня пресвитерианская церковь – и традиционный протестантизм в целом – вступает в новую эпоху. Время влияния на общество уходит. Эта религиозно-общественная трансформация имеет семь причин.

Во-первых, число членов пресвитерианской церкви уменьшается каждый год. 50 лет назад было четыре с половиной миллиона верующих. Сегодня пресвитерианцев только два миллиона. Это связано с демографическим кризисом в составе церкви. Средний возраст последователя пресвитерианства примерно равен 55 годам. Каждый год больше верующих умирает, чем рождается.

Во-вторых, дети пресвитериан не остаются в церкви, когда они вырастают, хотя и принято крестить детей прихожан младенцами. Не только родители, но также и все прихожане обещают воспитывать этих детей в вере. Это включает религиозное образование в воскресной школе, которая бывает в почти каждом приходе, и регулярное посещение богослужения (литургии). В юности каждый человек должен публично исповедовать свою веру перед членами прихода. Этот чин личного подтврждения веры традиционно совершается, когда молодому человеку исполняется 14 или 15 лет, но это не обязательно и зависит от его духовной зрелости. Тем не менее, многие молодые люди проходят этот чин под давлением родителей и друзей и без достаточной подготовки. Впоследствии они скоро уходят из церкви.

Третьей причиной ослабления пресвитерианской церкви является распад церковных традиций и обрядов в семьях и личной жизни верующих. Я приведу два примера. Раньше в пресвитерианских приходах было принято соблюдать воскресенье как день духовных занятий. Взрослые не работали и

даже не делали домашние дела. Детям не разрешались играть в футбол или карты, или читать развлекательную литературу. Семьи ходили на службу, и когда они возвращались домой, они занимались молитвой, чтением Библии и делами милосердия, например, они навещали больных и пожилых людей или привозили продукты и одежду небогатым семьям. Сегодня такие традиции угасают. Прихожане считают воскресенье днем развлечения и домашних дел.

Второй пример распада церковной традиции в семьях и личной жизни верующих связан с пожертвованием денег. Раньше у пресвитерианцев был идеал десятины. Члены церкви должны жертвовать десять процентов доходов приходу. Они доверяли представителям прихода решить, как потратить собранную сумму. Сегодня пожертвование десятины является большим исключением среды пресвитерианцев и других американских протестантов. В среднем, они жертвуют не больше 2-3 процентов зарплаты. Более того, они предпочитают сами решить, куда отправить эти деньги. Обычно бывает, что конкретные нужды, в том числе, социальные проекты или восстановление храмов, привлекают больше финансовой поддержки, чем ежедневные расходы общины.

Четвертым фактором, определяющим новое и более слабое положение пресвитерианской церкви в современном американском обществе, является распад церковных учреждений, которые раньше учили членов церкви христианскому образу жизни. Просветительские центры, университеты, летние детские лагеря, издательства, и студенческие движения – эта духовная инфраструктура не сохраняется сегодня.

Пятым фактором, который влияет на пресвитерианскую церковь, является строгое отделение церкви от государства. Еще 50 лет назад государство часто поддерживало пресвитерианские ценности. Молитва и чтение Библии были обязательными занятиями в государственных школах. По закону магазины и кинотеатры не работали по воскресеньям, чтобы не отвлекать людей от их религиозных обязанностей. К тому же, государство запрещало аборт и порнографию. Сегодня американское государство считается светским. Ему нельзя содействовать одной конфессии или одному мировоззрению больше, чем другим. Государство заботится о свободе личности, а не о церковных ценностях. Оно не обращает внимания на политические утверждения церкви, например, когда церковь высказывается против военных действий, которые не соответствуют строгим критериям христианской традиции.

Шестым фактором являются социальные перемены в составе американского общества из-за массовой иммиграции из неевропейских стран в течение последних 50 лет. Многие иммигранты из Латинской Америки принадлежат католической традиции. Иммигранты из Азии приносят с собой буддизм, индуизм и конфуцианство. Везде в мире растет число пятидесяти-

ков. Все чаще бывает, что люди совмещают разные религии или считаются религиозными, но не воцерковленными.

Наконец, нельзя не упомянуть седьмой фактор, который, может быть, представляет собой самую важную причину религиозно-общественной трансформации пресвитерианской церкви: сегодня ее великолепная богословская традиция разрушается. К сожалению, многие пресвитерианцы просто забывают о своих богословских корнях. Они редко читают или изучают Библию. Они не занимаются богословскими основами христианской веры. Они не интересуются церковной историей. Они не знают, как христианское осмысление жизни отличается от светских взглядов. Они не могут сказать, в чем заключается суть Евангелия. СМИ и популярная культура влияют больше на самосознание церкви, чем христианская традиция.

Религиозно-общественная трансформация пресвитерианской церкви отражает положение всех традиционных протестантских конфессий в целом. Новые социальные условия требуют от церкви новой миссионерской работы и нового миссионерского богословия, если она не хочет умирать. Пасторы и приходы лишь начинают заниматься этими задачами. Посмотрим, будут ли их усилия успешными.

*Каргина И.Г.*

*(Москва, МГИМО (У) МИД России)*

## **СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОСТЕЙ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА: ЭКСПЛИКАЦИЯ НАИБОЛЕЕ ЗНАЧИМЫХ ТРЕНДОВ**

**Abstract:** The article is devoted to the analysis of the main directions of the transformation of the modern institution of religion, the emergence of new types of religiosities, as well as the reformulation of views on religion and its role in the cultural transformations of the 21st century societies in the framework of the modern sociology of religion.

**Key words:** sociology of religion, the new forms of religion, civil religiosity, “vicarious religion”, religion in cyberspace

В 1985-м году известный британский социолог религии Джеймс Бекфорд сравнил социологию религии того времени с "аэропланом, завалившимся в дрейфующем полете на одно крыло" [1, с. 348]. Он высказывал справедливое беспокойство по поводу того, что отрасль социологии религии перемещается в периферийную область и что обращение к исследованиям религии на национальных и международных социологических конгрессах становится все более экзотическим, общий интерес к проблемам религии и дисциплине в целом падает. Действительно, в конце прошлого столетия социология религии как отрасль социологического знания пере-

живала болезненный застой, прежде всего, *теоретико-методологического характера* – религиозное поле изучалось, измерялось и оценивалось через призму доминирующей парадигмы секуляризации, а выработанные годами подходы к измерению социальных проявлений религии стали представлять собой своеобразное "отраслевое клише", что существенно ограничивало представление о реальном состоянии института религии и не позволяло широкому кругу специалистов принять, а порой и обнаружить факт *нарастающих новых типов религиозностей*.

Однако за последние 25 лет многое изменилось. Существенным вызовом социологии религии стало последнее десятилетие прошлого столетия и начало XXI века, когда заметную роль в международных политических событиях и социальных процессах стал играть религиозный фактор. Это, соответственно, вызвало к жизни появление *новых социологических рефлексий с принципиально иным теоретико-методологическим инструментарием*.

### **Современные тренды в изучении социальных проявлений религии через призму международных социологических форумов**

В 2010 году в Швеции произошло судьбоносное для социологов религии событие – XVII всемирный социологический форум, организованный международной социологической ассоциацией. На этом форуме, по оценкам организаторов, около 5000 тем докладов зарегистрированных участников было посвящено проблемам, так или иначе связанным с религией: войны, конфликты и выживание, миграционные процессы, демографические трансформации и ключевые тренды в сферах образования, семьи и молодежи [2, с.3]. Одно из пяти пленарных заседаний Конгресса – *"Религия и власть"* – проходило под руководством наиболее значимых на сегодняшний день фигур в области социологии религии Грэйс Дэйви, Джоз Казановы, Линды Вудхид и Фенганга Йанга. Более 200 выступлений на заседаниях секции социологии религии было посвящено анализу собственно религиозных тенденций и выработке новых теоретических моделей их осмысления. Если обобщить весь спектр презентаций, то можно выделить ряд наиболее значимых тем, к которым привлечено внимание социологов религии сегодня. Они, по сути, олицетворяют наиболее значимые тренды в сферах социальных проявлений религии начала XXI столетия и изучения современного религиозного нарратива.

Это: (1) процессы десекуляризации, респиритуализации, деприватизации, «возвращения религий», «духовной революции», сопровождающиеся расширением спектра новых типов религиозностей, изменениями религиозного ландшафта, формирующие новые образы религий, в том числе и христианства; (2) трансформация современных практик институтов традиционных религий – в частности, христианские религиозные институты активно распространяют маркетинговые стратегии для сохранения и расширения сфер влияния в секулярных и сакральных областях, становясь

менее ортодоксальными и более интегрированными в социальные и политические процессы; (3) влияние глобальной иммиграции на изменения религиозных пейзажей, идентичностей, как следствие, на процессы интеграции и дезинтеграции, социальные конфликты; (4) качественные преобразования глобальной тенденции увеличения доли приверженцев двух основных религий, стремящихся обратить других в свою веру – ислам и христианство; (5) новые религиозные движения.

Оценивая результаты Всемирного социологического конгресса, известной итальянской социологической религии Мария Гриеро отметила, что «продолжительная близорукость социологов по отношению к религии преодолена, и религия становится трендовой темой не только в академической, но и в политической среде». Она также подчеркнула, что «социология религии стала менее изолированной в последние годы, и это не только связано с возросшей ролью религии в мире, но и благодаря изменениям внутри сообщества социологов религии, появлению новых и свежих междисциплинарных работ» [3, с.3-4]. Добавим к этому, что речь идет о трудах, направленных на заполнение возникших теоретических и методологических пробелов, обоснование нового теоретико-методологического инструментария для исследований.

Всемирный конгресс задал тон для продолжения дискуссии о современных проявлениях религии в кругу европейских социологов на X социологическом конгрессе европейской социологической ассоциации, состоявшемся в Женеве в сентябре 2011 года. Организаторы Конгресса обозначили его тему как "*Социология во времена турбулентности*". Заимствованный из физики термин "турбулентность" был выбран не случайно: он в метафорической форме весьма точно и глубоко характеризует уникальную неопределенность социальных процессов современности. Под влиянием, прежде всего, политических и экономических кризисов изменения происходят со все увеличивающимся ускорением в форме хаотических флуктуаций и потому "перемещаются" неравномерно как во времени, так и от социума к социуму. Причем все чаще целенаправленные действия людей имеют ненамеренные последствия, увеличение значимости которых прогнозировал еще Р. Мертон [4].

Обозначенные выше контексты определили формат дискуссий на конгрессе и тематику исследований, проясняющих и объясняющих происходящие в религиозной сфере события, а также *культурные преобразования*, тесно связанные с религиозными. Внимание к данной взаимосвязи не случайно, и стоит кратко остановиться на данном вопросе для лучшего понимания происходящего в сфере религиозной жизни. На одном из пленарных заседаний, проходившем под названием "*Культура, искусство и религия во времена турбулентности*", немецкий социолог Хьюберт Кноблаух подчеркнул, что "каким бы не было трудным определение современных отношений между

культурой и религией, они составляют одну из наиболее значимых составляющих турбулентности в современном обществе" [5, с. 39-40].

Действительно, последние десятилетия обострили *отношения между секулярной культурой и религией*, обозначив решающую линию конфликта на глобальном уровне. На протяжении практически всего XX столетия господствующие механизмы управления явно или латентно воспроизводили либерально-светское мировоззрение, которое стало одним из краеугольных камней современности, ее культурной сущностью. Однако социальные реалии кон. XX – нач. XXI вв. "вытащили" религию из периферийной зоны социума на авансцену, придав ей новое качество, актуализировав неостребованные долгое время ее социальные роли, что катализировало новые культурные сдвиги. Анализируя сложившиеся противоречия между религией и культурой, руководители исследовательского комитета ESA "Социология культуры" Анна-София Белард и Хьюберт Кноблаух отметили, что «культура уже не "невинное" понятие. В современных условиях, она является активным непосредственным игроком на социальной арене, которая структурирована различными видами власти или неравенства, притязает на социальную легитимность и признание, которые, в свою очередь, вступают в конфликт друг с другом» [6]. По мнению Белард и Кноблауха, важно понять, что «столкновение точек зрения и притязания на культурную легитимность или признание можно найти почти в каждой области общественной жизни, причем они могут сыграть значительную роль в повседневных взаимодействиях, в которых они реализуются с большей или меньшей силой, а также с большей или меньшей рефлексивностью» [7]. Здесь вполне уместно вспомнить слова Пьера Бурдьё, написанные им еще 40 лет назад, но сегодня звучащие исключительно современно и актуально, так как обозначают ключевой признак и вектор развития религиозного нарратива: *«Сакральное становится капиталом, который актер может использовать для того, чтобы выстраивать или создавать различия между ним (актером) и другими, обеспечивать лучшую интеграцию, а также более высокий статус в социальном поле»* [8, с.54] (подчеркнуто мной – И.К.). Сказанное Бурдьё настолько точно дает описание образцов современности, которые без труда можно обнаружить в любом современном сообществе, что остается только восхищаться прозорливостью классика социологии.

Таким образом, *культурная власть, в которой все большую роль начинает играть религиозный компонент, открывает новый широкий спектр практик, в которых отношения социального доминирования либо имплицитно воспроизводятся, либо явно оспариваются со стороны индивидуальных и коллективных акторов.* Все выше сказанное позволяет лучше понять причины, качество (в смысле содержания) и направление трансформаций современных религиозностей, обсуждение исследований которых находилось в центре внимания социологов религии на европейском конгрессе. Остановимся на обзоре части тематик, которые, на наш взгляд, отлича-

лись особой новизной в исследовательских подходах и выявлением новых признаков в многократно описанных ранее религиозных трендах.

### "Замещающая религия" и религиозность поколения Y

Серия исследований (2004-2007 гг.) британского социолога Сильвии Коллинз-Мэйо по изучению сценариев жизни молодых людей Великобритании и роли религии в их ежедневных практиках позволили социологу получить ряд любопытных результатов и продвинуться в понимании нового образа религии и сущности современной религиозности. Ученый размышляет над выводами многих исследователей христианского Запада в части того, что в западной Европе молодежь в целом в меньшей степени религиозна (в распространенном понимании религиозности как, прежде всего, степени воцерковленности), чем взрослые. Эти результаты часто лежат в основе двух альтернативных предположений. Согласно одному – отсутствие постоянных контактов молодежи с церковью свидетельствует о неприятии молодыми людьми традиционной институциональной религии в пользу новых форм духовности, в которых приоритетом является индивидуализированная, субъективно проверенная система убеждений. В качестве альтернативы утверждается, что сознание молодежной генерации становится все более секулярным. В то же время целый ряд исследований в разных европейских странах (Великобритании, Испании, Италии) показывают, что повседневная религия большинства молодых людей располагается между обозначенными полюсами [9, с.89-96].

С. Коллинз провела сотни глубинных интервью и выяснила, что большинство молодых людей в Великобритании прежде всего верят в семью, дружбу и в самих себя, а не в Бога. Отношение к христианской религии и сама религиозная жизнь молодых людей оказывается довольно неопределенной и поверхностной. Когда прихожанам христианских церквей из числа молодежи было предложено выбрать одно из утверждений о том, что ближе описывает их веру в Бога, 43% предпочли вариант "Я действительно не знаю, что сказать". Только 23 % ответили: "Я верю в Бога, которого я знаю лично". Коллинз-Мэйо также выяснила, что 24% представителей поколения Y "верят в некую высшую силу или силу жизни, но не в личного Бога", и 12 % "не думают, что есть Бог или некая единая высшая сила одна для всех". Вместе с тем, большинство молодых людей не отвергают религию, веру в Бога, христианские ценности и традиции. Один из молодых собеседников С. Коллинз сказал: "Я не христианин, я не верю в Бога, но я бы жил по-христиански, потому что думаю, что это хорошо"[10, с.12].

С. Коллинз-Мэйо делает вывод, что вера в Бога представляет собой ситуативный феномен: большая часть молодых людей в Англии в повседневной жизни "*благодушно равнодушна к христианству*", но в то же время, периодически *использует* его [христианство] как традицию или институт в повседневной практике, а также для определения идентичности.

Одним из ключей к пониманию этой повседневной религии для С. Коллинз стала концепция "*замещающей религии*" британского социолога Грейс Дейви [11], которая была разработана в стремлении понять природу европейской религии – как она возникает из сложного комплекса прошлого и каковы ее формы, которые память или воспоминания как бы берут из XX века и определяют путь (понимание) мира XXI века, характеризующегося необычайно низким уровнем активной религиозности, но, в то же время, относительно высоким уровнем номинальной веры [12, с.33]. "Между меньшинством европейцев, которые посещают церковь (или мечеть, или синагогу) регулярно, и меньшинством, которое уверенно описывают себя как неверующие, лежит значительное большинство европейцев, которые еще не были адекватно объяснены или описаны социологами", – пишет Г. Дейви [13, с.12].

Грейс Дэйви *определяет «замещающую религию» как «желание населения делегировать религиозную сферу профессиональным религиозным институтам»* [14, с.59]. Более того, согласно ее концепции, европейцы признательны, что церкви опосредованно выполняют ряд задач в интересах населения в целом. Социолог поясняет, что в определенное время церкви, или церковных лидеров, или членов церкви "просят артикулировать сакральное" от имени отдельных лиц, семей и общества в целом. В то время как рядовые граждане Европы могут не иметь религиозной практики на ежедневной основе, они, тем не менее, признают ее ценность, и «более половины европейцев знают, что им, возможно, придется привлечь ее [*религию*], в решающий момент их индивидуальной или коллективной жизни» [15, с.19]. Для подтверждения и уточнения своей концепции Г. Дэйви приводит ряд примеров – артикуляция всенародного горя [общенациональные религиозные службы, обращение к сакральному в поисках поддержки и ответов на вопросы] после гибели принцессы Дианы в 1996 году, террористических атак в США 11 сентября 2001 года, крушения парома "Эстония" в Балтийском море в 1994 году; и, на более регулярной основе, сохранение религиозных церемоний – похорон, венчаний и, в меньшей степени, крещений. В таких случаях человек инстинктивно стремится к церкви, ее должностным лицам, храмовым зданиям, религиозным символам и литургии как к помощникам, дающим утешение или понимание и проясняющим сакральный смысл происходящего.

Стоит также добавить, что в концепции Дэйви получила свое развитие теория французского социолога Даниел Харви-Легер, которая рассматривает религию как форму коллективной памяти, передающейся от одной группы или членов сообщества к другим с помощью серии цепей. Следуя этой теории, Дэйви отдает дань церкви как основному носителю и хранителю части этой коллективной памяти для всего общества в целом, получившей у Дэйви наименование "*замещающей памяти*".

Г. Дэйви убеждена, что «замещение все еще будет находить отклик в Европе в первые десятилетия двадцать первого века. Как концепция, теория «замещающей религии» более проникательна и более точная, чем «вера без принадлежности». Она не только выходит за рамки простой дихотомии, но и указывает на комплекс культурной и политической истории, которые, могут формировать «замещение» в любом обществе» [16, с.21-37].

Теория Г. Дэйви вошла в дискурс социологов религии. Среди сторонников Г. Дэйви – известный американский религиовед и историк религии Филипп Дженкинс. Он признает, что институциональные позиции современной христианской религии стали значительно ослаблены, но *«институциональная слабость – не обязательно является индикатором общей религиозной апатии»*, и «удивительным образом христианство продолжает как "призрак" присутствовать в европейском обществе» [17, с.69].

### **Гражданская религиозность**

На фоне религиозного ренессанса и попыток его научного осмысления особое звучание сегодня приобретают исследования в сфере гражданской религии и гражданской религиозности, оказывающиеся довольно созвучными с концепцией «замещающей религии» Г. Дэйви. Объединяют эти исследования схожие результаты, обобщающий смысл выводов которых заключается в том, *«что последствия современных политических, экономических и социальных трансформаций понижают градус неопределенности культурных и этнических идентичностей, которые все чаще и во все большей степени содержат «примеси» классических религиозностей. Это проявляется в том, что люди стремятся демонстрировать принадлежность к корневым религиозным традициям своих социумов или этических групп, причем к собственно религиозной вере это может и не иметь никакого отношения»*.

Интересен в этой связи пример исследований Сальваторе Мату (Университет г. Барселона, Испания), которая посредством измерения символических кодов этических и гражданских ритуалов ряда европейских сообществ попыталась понять, как определенное общество формирует общее чувство принадлежности к культурным и историческим символам нации в современную эпоху. Социолог выяснила, что «каждое общество имеет свои собственные источники и инструменты легитимности и достижения согласия, основанные на коллективной памяти и интерпретации исторических событий, причем, как правило, они ориентированы *на общую теологическую цель»* [18, с. 711]. Результаты исследования позволили С. Мату сделать ряд существенных выводов. (1) Через органическое целое – символических кодов и знаковых исторических событий, социальные силы формируют общее наследие нации. Причем современную эпоху отличает то, что это наследие сконденсировано и усилено системой средств массовой информации, находит отражение в таком индивидуальном психологическом аспекте, как гражданский дух, реконструирует связь с политическими ин-

ститутами, укрепляет коллективную идентичность и развивает демократию. (2) В современных европейских обществах гражданская религиозность играет роль религиозного фактора, влияет на коллективную память в определенной нации и способствует регенерации и поддержанию общих социальных и политических целей. Наконец, (3) в секуляризованном обществе гражданская религия продолжает формирование социальной жизни и дает чувство принадлежности к социальной жизни, работая в качестве инструмента интеграции и включения в национальный контекст, а также выступает как фактор конфликта в политической сфере [19].

Важно подчеркнуть, что одно из ключевых влияний на рост гражданской религиозности (гражданского общества) оказывает дистанция, установленная в обществе между государством и институционализированными религиями. Так, немецкий социолог Р. Норри в исследовании «Религия, государство и гражданское общество: многоуровневый анализ европейского исследования ценностей (2008)» отмечает, что независимо от религиозного состава европейских государств конституционное и фактическое отделение церкви от государства все в большей степени будет положительным образом влиять на рост гражданского общества, причем религия будет все в большей степени присутствовать в гражданской религиозности и оказывать влияние не только на политическую сторону гражданского общества. Автор убежден, что чем более независима от государства позиция Церкви, тем в большей степени она оказывает влияние на религиозные убеждения и религиозную практику, причем отсутствие преференций по отношению к определенной религии способствует развитию «менее самодовольных», но более жизненно важных для общества религий. Причем получены убедительные доказательства положительных эффектов в этом процессе комбинации религиозных убеждений и социального капитала, и если они принадлежат к господствующей традиции, то проявляется тенденция возрастания эффекта [20, с.708].

Общий вывод исследований в области гражданской религии сводится к тому, что *в условиях современности гражданская религиозность обладает силой и потенциалом компенсировать эффекты турбулентности и нивелирует последствия секуляризации.*

### **Кибер-религия и кибер-религиозность**

Другой знаковой спецификой современности является формирование и распространение нового типа религиозных общин и кибер-религиозности в информационном пространстве интернета. Наличие интернет-технологий революционизирует инструменты и способы, с помощью которых религиозные организации уже сейчас соревнуются друг с другом за своих сторонников, вынуждая, прежде всего традиционные конфессии, качественно реформировать себя. Так, например, на сайте Папского Совета по социальным коммуникациям в Ватикане содержится прямой призыв к широкому использованию интернет-технологий в достижении целей католической

церкви. В частности, там отмечается, что «важно, чтобы люди на всех уровнях Церкви творчески использовали интернет в целях выполнения своих обязанностей и содействия выполнению миссии Церкви. .. Робость и страх перед технологиями или какая-либо другая причина не является приемлемой, учитывая множество положительных возможностей Интернета» [21]. Интернет-технологии рассматриваются иерархами католической церкви как один из основных ресурсов организации коммуникации между членами церкви, укрепления единства между ними, углубления диалога с современным миром. Ватикан не только глубоко заинтересован в максимальном использовании интернета для позиционирования католической Церкви и обеспечения обратной связи с верующими и миром, но и в качественном реформировании корпуса священнослужителей, которые должны преодолеть «робость и страх перед технологиями», т.е. стать более открытыми современности, более образованными и говорить на одном языке с миром, для которого новые медиа стали элементом повседневности.

Марта Колодзески из Института социологии Университета Варшавы (Польша) в исследовании «Я посещаю церковь и мне это нравится: роль религии в интернете» [22, с.684] провела контент-анализ и дискурс-анализ трех ведущих религиозных сайтов католической направленности (fronda.pl, apostol.pl, opoka.org). Один из выводов Колодзески заключается в том, что доступность и открытость интернета способствует не только созданию новых типов религиозных сообществ, где объединение происходит на основе общего религиозного мировоззрения, ценностей и морали, но и дифференциации между "нами" (религиозными сообществами пользователей) и "другими" (другими пользователями). Социолог отмечает, что дифференциация осуществляется на основе артикуляции презрения к современной культуре и ее пропаганде секса и насилия. *Индивидуализация как признак кибер-пространства также присутствует, но она «заканчивается» тогда, когда сделан выбор «принадлежать к сообществу», и пользователей религиозных веб-сайтов нельзя воспринимать как набор независимых лиц.* Напротив, утверждает М. Колодзески, мотивация для регулярного посещения религиозных сайтов, участие в дискуссиях, чаты и онлайн-новые религиозные группы поддержки можно рассматривать как стимул к созданию нового типов религиозных сообществ и кибер-религиозности.

Наконец, качества открытости и доступности Интернета как познавательного рынка в настоящее время активно используется поставщиками религиозных услуг (религиозными организациями и отдельными практиками) в целях эффективного маркетинга. Так, в исследовании «Маркетинг религии в киберпространстве» С. Кэйли (Университет Сиднея, Австралия) подчеркивает, что одной из главных черт кибер-религии является огромное количество вариантов духовных практик, которые теперь доступны в Интернете. Потребители религии имеют доступ к беспрецедентному множеству предложений, из которых можно выбрать то, которое в большей степени

удовлетворяет духовным потребностям. «С одной стороны, это делает религиозный кибер-рынок более фрагментированным, что негативно сказывается на «курсе акций» давно сложившихся религий, таких как католицизм и англиканское христианство. С другой стороны, веб-серферы становятся все более информированы не только о своих, но и о других религиях и духовных практиках», пишет С. Кэйли [23, с.663]. Будучи объединенными, эти факторы приведут к глобальной конкуренции на религиозном рынке. Причем, процветать в этом конкурентном рынке будут те, кто обеспечит точное позиционирование и проявит предприимчивость и гибкость. Конкуренция в кибер-пространстве, по убеждению С. Кэйли, будет оказывать все большее давление на институциональные религии, склоняя их к децентрализации и большей демократизации своих организаций. Неспособность сделать это, подчеркивает Кэйли, приведет к отставанию на цифровом рынке. Те группы, которые не смогут адаптироваться к новым рыночным реалиям, может ожидать погребение в забвение.

Наконец, интернет обеспечивает формирование такого признака кибер-религии, как *эклетицизм*. Расширение спектра пользователей Интернета стимулирует производителей кибер-религиозных услуг экспериментировать с комбинацией различных религий и духовных практик. С. Кэйли приводит примеры наиболее распространенных образцов синкретизма, как правило, с базой, основанной на христианской доктрине, и заимствованиями из индуизма, буддизма, или иной восточной мысли. Относительно вопроса о духовном синкретизме в США, он отмечает: «...это, казалось бы, пронизывает все. Как показали опросы от одной пятой до четверти населения США верят в понятия «кармы» и «реинкарнации» и, следуя духу New Age, говорят о «вселенной», о «энергии», о самосотворении и сотворении реальности» [24, с.664].

Таким образом, в настоящее время, когда духовные нужды людей становятся более заметными, чем когда-либо прежде, роль Интернета в качестве первичного поставщика религиозной информации и ресурса воплощения религиозных потребностей имеет тенденцию к существенному росту, а виртуальные сообщества в интернете все чаще будут использоваться верующими в качестве альтернативы институциональным формам религиозности, что, в свою очередь будет стимулировать рост модернизационных тенденций в рамках традиционных религиозных институтов.

Ключевым признаком современной религиозности является то, что она формируется в условиях меняющейся религии, которая становится все более приближена к повседневности и становится все более «повседневной», и на понимание этих изменений нацелены исследования многих социологов религии сегодня.

Вслед за Т. Лукманом, который еще на рубеже прошедшего и нынешнего веков писал, что «прежде всего сама религия и ее институциональные формы, находясь под влиянием общественных трансформаций, качествен-

но меняются» [25, с.253-255], и другие социологии религии, принадлежащие к разным национальным социологическим школам, новые религиозные изменения пытаются осмыслить через призму преобразований самой религии. В условиях турбулентной современности религия становится все больше "поп-религией" (Х. Кноблаух), которую "актер может использовать" (П. Бурдые) в определенных целях и в определенных контекстах, и играет больше «замещающую» роль (Г. Дэйви).

Модернизация «освободила» индивида, и постмодернистский современный христианский мир мало напоминает прежний, где место и роль религии были четко обозначены, а потому и однозначно идентифицируемы. Под прессом меняющейся современности институционализированные религии стремятся быть активными игроками на «рынке» производства и распределения мировоззрений и общественно-значимых норм и установок сознания. Однако традиционная религиозность уступает в весе качественно новым формам, которые отвечают повседневному потребностям социальных акторов, соответствуют их социальным статусам, а потому отличаются большим разнообразием, подвижностью и комбинаторностью.

### Литература

1. *Beckford, James*. The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion // *Sociology of Religion*. Oxford, Volume 46, #4, 1985
2. Reports on XVII ISA Word Congress of Sociology. Gothenburg, Sweden. 11-17 July 2010.
3. См. там же.
4. *Merton, R*. The Unanticipated Consequences of Purposive Action // *American Sociological Review*, Vol.1, 1936.
5. *Knoblauch, Hubert*. Culture and Religion in Turbulent Times – Secularization and the Transformation of Religion // Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference "Social Relations in Turbulent Times. Programme book.
6. Материалы 10-го европейского социологического конгресса: [http://www.esa10thconference.com/CFP\\_website/CfpRN\\_07](http://www.esa10thconference.com/CFP_website/CfpRN_07)
7. См.: там же.
8. *Бурдые, Пьер*. Социальное пространство: поля и практики / Пер. с франц.; отв. Ред. перевода и сост. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб. Алтея, 2007.
9. Этот вывод касается не только молодежной популяции, а распространяется на все взрослое население стран с преимущественно христианской религией. Под влиянием процессов модернизации в современном христианском мире обозначились качественно новые конфигурации религиозного пространства, которое становится все более неопределенным и текучим, а религиозная вера – эклектичной и неустойчивой. Застывших форм больше не существует. В рамках одной доминирующей религиозной традиции может сосуществовать набор религиозностей, а религиозная идентичность становится все более разнообразной, «особенно индивидуализированной» и «особенно рефлексивной». См.: *Каргина И.Г.* «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизации

рующемся обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., изд-во РАГС, 2009. № 4.

10. *Collins-Mayo, Sylvia*. Young People's Vicarious Religion // ISA Newsletter of the Research Committee 22 "Paper submitted to the XVII ISA World Congress of Sociology". – 2010, Issue #6.

11. Грэйс Дэйви является руководителем научного направления по социологии религии в Университете Эксетер (Exeter) (Великобритания) и директором университетского Центра европейских исследований. Она получила широкую известность в научных кругах после издания в 1994 году монографии "*Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*" – Oxford: Blackwell, 1994. К наиболее известным ее работам последних лет можно отнести: *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000; *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* - London: DLT, 2002, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. London: SAGE Publications, 2007.

12. *Davie, Grace*. Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford: Oxford University Press, 2000.

13. *Davie, Grace*. Europe. The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World, London: DLT, 2002.

14. *Davie, Grace*. Religion in Modern Europe...

15. *Davie, Grace*. Europe. The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World, London: DLT, 2002.

16. *Davie, Grace*. Vicarious Religion: A Methodological Challenge / *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Ammerman, Nancy T. (ed.) New York: Oxford University Press, 2006.

17. *Jenkins, Philip*. God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis. Oxford: OUP, 2007.

18. *Mattu, Salvatore*. The Role Of Civil Religion In Foundation Collective Memory // Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference "Social Relations in Turbulent Times. Abstracts Book.

19. См. Там же.

20. См.: *Norrie, Richard*. Religion State & Civil Society: A Multilevel Analysis Of The European Values Survey (2008) // Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference "Social Relations in Turbulent Times. Abstracts Book.

21. См.: <http://www.vatican.va>

22. *Kolodziejska, Marta*. I'm Attending Church and I Like it. The Role of Religion on The Internet // Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference "Social Relations in Turbulent Times. Abstracts Book.

23. *Kale, Sudhir*. Marketing of Religion in Cyberspace // Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference "Social Relations in Turbulent Times". Abstracts Book.

24. *Kale, Sudhir*. Marketing Religion in Cyberspace ...

25. *Luckman, Tomas*. Religion Situation in Europe. SAGE, 1999.

## **БИОГРАФИЯ КАК ОСНОВА ИЗУЧЕНИЯ ВЕРЫ<sup>1</sup>**

Современное мировоззрение и наука уже с трудом обходятся в своем «культурно-языковом арсенале» без таких слов, как православие, вера, церковность и т.д. Возрождение, по крайней мере, на уровне деклараций и установок налицо. Многочисленные социологические исследования на разных уровнях показывают высокий процесс православности и русскости основного населения России, который позволяет говорить даже о государствообразующей нации и религии. Резко изменился и дискурс гуманитарных наук, которые теперь работают в «христианских» или ценностно-ориентированных парадигмах. К сожалению, зачастую новые позиции оказываются легко распознаваемые в сущностных характеристиках, ибо за «новыми» словами скрываются знакомые старые смыслы и оценки (бинарный подход – инверсия ценностей продолжает работать и сегодня). Если еще двадцать пять лет назад научная методология оппонировала религиозной, как истина мнению, то теперь все прямо наоборот. Запущен известный механизм перекодировки смыслов, когда конструируемая (вторичная) реальность выдается за объективную (первичную) и миф как способ конструирования становится мощным инструментом манипуляции и «критериум» истины и нравственных установок.

Непоколебимость многих мифологических представлений о каком-либо явлении или процессе связана с тем, что миф чаще всего отождествляет явление с моральным идеалом его носителя и поэтому никакой критике он не поддается, ибо становится выше всяких оценок и логик, противящихся мифотворчеству. Так создается культ религиозной личности (людей в сане). Сегодня достаточно иметь сан или религиозный статус, чтобы оказаться вне моральных оценок и обсуждений, обрести какой-то априорный статус праведника, и что еще ужаснее – носителя морального образца и духовных истин. Например, многие служители культа в условиях советского тоталитаризма и атеизма оказались носителями «живой веры», «служения Богу», «самоотречения», непримиримыми борцами, противостоящими системе или режиму. Между тем, факты зачастую говорят совсем о другом.

Для иллюстрации приведем отрывок из интервью А.А. Тахо-Годи о позиции верующего ученого – А.Ф. Лосеве: «А.К. А вот отношения Алексея Федоровича с Богом, хотя это интимный момент. Все-таки это повод для многих вопрошаний, дискуссий, колебаний. Вот Вы сказали о том, что он принял тайный постриг в 1929 году. А.Т. Да. Так это известно. А.К. Он был

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2012 год (номер проекта 6.1239.2011).

«непоминающий»? То есть сергианскую церковь он не принял? И так до конца жизни? А.Т. Большая часть верующих была «непоминающая». Если Вы возьмете этот огромный том, где все акты патриарха Тихона собраны, то там увидите потрясающие документы и выводы издателей, конечно, потому что большая часть – это же антисергианцы. Потому что никак не могли верующие понять, как можно вместе с безбожной властью существовать и, собственно быть в контакте, и как можно заявлять, как это делал митрополит Сергей в самый разгар, можно сказать гонений на Церковь в 1930-е годы, что никаких гонений не существует. Поэтому никак не могли примириться. Что вы, это великие мученики и великие люди... А.К. Алексей Федорович в храмы не ходил в то время, когда Вы его знали? А.Т. Нет. Не ходил. Поэтому он просил уже заранее: «В церковь меня тоже не отправляйте, а чтобы отпевали меня дома». Это было его твердое убеждение»<sup>1</sup>.

Для симметрии приведем отрывок из письма арх. Луки (Войно-Ясенецкого) – человека, который служил церкви в тяжелые советские времена, был ей предан, и при этом был, подобно А.Ф. Лосеву, выдающимся ученым и выдающейся личностью: «Высокопреосвященнейший и дорогой Владыко<sup>2</sup>. Не терпит душа и не могу молчать, видя, что творится в Церкви Божьей. О, какая страшная разруха, какой страшный голод духовный, какое множество некрещеных и лишенных христианского погребения, какая беспросветная религиозная тьма. Поскорее, поскорее надо нам, архипастырям, не покладая рук трудиться над восстановлением лежащей в развалинах и пепле Церкви Российской, да покарает нас Господь, если не будем спешить. Страшно, страшно для меня, что мало будет помощников нам, что так оскудели делатели на ниве Христовой, ничему не научились за 27 лет страшной и великой революции, продолжают мечтать о митрах, набивать карманы и мешки деньгами, не радея о славе Божьей. Поскорее, поскорее прекратите, дорогой Владыко, награждение митрами.... Как ни важна устная и печатная проповедь и пропаганда христианского вероучения, но все наши старания в этом отношении будут медью звенящей и кимвалом бряцающим, если личным примером глубокой веры и любви ко Христу, исполнением заповедей Его не будем утверждать проповедь нашу. А старые язвы духовенства и церковной жизни не излечены и страшными уроками революции. Общеизвестны важнейшие из них: корыстолюбие, небрежение в священнослужении, тщеславие и честолюбие, недостаток братолюбия. Важнейшим средством воздействия на таких худых священнослужителей всегда была архипастырская любовь к ним, великое тщание к исправлению

---

<sup>1</sup> Дом на Арбате. Беседу с заслуженным профессором МГУ, профессором кафедры классической филологии филологического факультета МГУ Азой Алибековной Тахо-Годи провел доцент философского факультета МГУ А.П. Козырев. Интервью записано в 2004г. в квартире А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи на Арбате/Философский факультета МГУ им. М.В. Ломоносова: страницы истории – М.: Изд-во МГУ, 2011, с.364-365.

<sup>2</sup> Патриарх Алексей I.

кротким наставлением и личным примером святой жизни. Но и меры строгости, наказания и прощения необходимы и неизбежны, и плохи те архиереи, которые заботятся больше всех о том, чтобы жить в мире со всем духовенством, не восстанавливать их против себя, и потворствуют им в их прегрешениях. Очень важным и неотложным делом считаю я немедленное прекращение награждения священников митрами, ибо это очень сильное и вредное средство к усилению тщеславия и честолюбия духовенства, препятствующее борьбе с этими тяжелыми пороками»<sup>1</sup>.

Итак, для того, чтобы остаться на почве ценностного критерия, предложим самое простое – в качестве критерия веры взять ее носителя – личность и то, как она собой, образом своей жизни воплощает ее суть. Необходимо оставаться на почве фактов, которые, как известно, очень важные свидетели и критерий побудительных мотивов поступков людей. При этом объективность – весьма условная категория, не «отстраняясь» от ситуации, не находясь в критическом диалоге с «объектом анализа», легко стать апологетом или гонителем, отлучать и грозить анафемой или напротив, восхвалять и приписывать подвиги святости, человека слабому и грешному, каковыми мы все являемся. Деконструкция бинарного подхода, рассматривая многообразные жизненные ситуации, факты истории или биографии, мировоззрение людей в континууме исторического и экзистенциального бытия, позволит избежать не только грубых инверсионных фальсификаций современной ангажированной науки, но и тонких изощрений современных манипулятивных практик. Поэтому, оставаясь на почве факта, надо помнить и другое: с какими бы фактами мы ни сталкивались – все дело в точке зрения, мировоззренческой позиции, судить о которой нельзя потому, что человек «думает о себе во времени», но лишь потому, как «думает о нем Бог в вечности» (перефразируя Вл. Соловьева). По-другому говоря, наш мир, наша жизнь «не проходят бесследно» и любой факт биографии, или содержание личного опыта, собранные и обобщенные исследователем, обязательно станут объектом рефлексии и оценки со стороны другого мировоззрения и другой эпохи, другого опыта и культуры. Но может быть потому, что у каждого из нас есть своя «память тела», свой груз поступков и ответственности, мы способны уловить фальшь инверсионных подходов и оценок по отношению к вере и ее метаморфозам в истории, и восхвалять тех, кого вчера ругали, и глумиться над теми, кем восхищались и кому подражали.

Следует помнить, что в отличие от конфессиональных установок, существующих в институализированной форме устоявшихся богословских догматов и церковной практики, мало изменяющихся во времени в силу имманентного консерватизма религии, «бытовая», или повседневная религиозность, весьма динамична и человекоизмерима. В последние десятилетия

---

<sup>1</sup> РГАСПИ, Ф. 17, опись 125. Ед. хран. 235 (январь – декабрь 1944) Л.84-93.

мировое гуманитарное знание от массовости и статистики цифр перешло к исследованиям «живой» религиозности отдельной личности, субкультур, изучению индивидуального духовного опыта. Преимущества такого подхода давно известны науке и успешно используются в социологических, биографических, исторических работах; тем более их положительный результат явен тогда, когда речь идет о близком и родном – своей собственной культуре и мировоззрении. «Пишущий о своей культуре обладает тем, что не может быть дано наблюдателю со стороны: памятью тела – тела, наполненного немотой воспоминаний, тела маркированного, нагруженного уже свершившейся историей. Именно благодаря памяти тела рождается ощущение подлинности воскрешенного прошлого, и мы испытываем радость, обретая действительность», – указывала современная исследовательница Н.Н. Козлова<sup>1</sup>.

**Носков В.А.**

(Белгород, НИУ «БелГУ»)

## РЕЛИГИЯ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

**Abstract:** Article is devoted to the identical problem attributed to the contemporary stage of development of Russian society. According to the author's view there are integration, legitimation and identification as the three main problems to be solved to maintain the public order. Especially it is stressed that successful solving of the identical problem is determined by the religion as the fundamental factor of cultural and civilizational development.

**Key words:** religion, authority, society, interaction, culture, civilization, integration, legitimation, identification, order, metaphysics .

Своеобразной вершиной проблемного поля интеракции власти и общества является *проблема порядка*, которая, однако, свою предельную актуализацию получает в кризисные периоды, когда все происходящее можно свести к гамлетовской дилемме «быть или не быть» соответствующему типу социальной реальности. Порядок – атрибут этой реальности, что, тем не менее, требует сделать следующую ремарку принципиального характера: порядок есть не столько «фатальный», сколько «условный» факт, ибо он олицетворяет собой диалектическое единство устойчивости и неустойчивости, постоянства и изменчивости, преемственности и разрыва применительно к историческому и социальному развитию. Выражаясь метафорически, социальный порядок – это не «подарок», а «приз», за который нужно бороться, используя весь арсенал средств, ибо в противном случае социальное бытие становится не «наличной» (опирающейся на порядок), а «ускользающей» (провоцирующей поиск порядка) реальностью.

<sup>1</sup> Козлова Н.Н. Советские люди. Сцены из истории. – М.: Европа, 2005. С. 18.

Соответственно, «физиология» проблемы порядка – ее признание в качестве атрибута общества – неизбежно трансформируется в ее «социологическое» (модусное) обрамление, представленное проблемной триадой «интеграция-легитимация-идентификация».

*Проблема интеграции* затрагивает, с одной стороны, необходимость обеспечения единства общества, предохранения его от сползания к состоянию охлоса, а с другой – налагает на власть миссию «раствориться» в обществе, сделаться диффузной. Именно данное качество власти, по мнению М. Фуко, есть ее подлинное бытие. Интеграционная ангажированность социальных процессов ставит власть перед задачей управлять обществом, не возвышаясь над ним. Социум в данном контексте апеллирует в значительной степени и к носителям официальной власти (должностным лицам), и к авторитетам, выступающим зачастую уже не в институциональном, а в персональном (харизматическом) качестве, что позволяет большинству граждан рассматривать их как «своих». Поэтому общественная жизнь развивается, структурируется и переструктурируется не только как результат давления извне (со стороны институциональной власти), а вследствие импульсов, исходящих из ее культурных глубин. Таким образом, здесь сохраняется асимметрия влияний, но они приобретают ярко выраженную *социальную подоплеку*.

*Проблема легитимации* имеет отношение к постоянной борьбе властвующего субъекта за производство и воспроизводство общественных отношений, гарантирующих устраивающее его статус-кво. В свою очередь сторона, олицетворяющая демос ожидает от власти доказательства ее эффективности. Это выступает как естественное (измеряемое на уровне общественного мнения) право народной массы на вынесение вердикта той силе, которая делегирована выполнять упорядочивающую функцию. Проблема легитимации вследствие этого приобретает однозначно *политико-правовой характер*.

*Проблема идентификации* подразумевает поиск ценностей (идеалов), способных стать высшим духовным регулятивом власти и общества. Термин «идентификация» (предложенный З. Фрейдом) означает процесс эмоционального и иного самоотождествления индивида с другим человеком, группой, объектом. В рамках общественного развития актуализация данной проблемы равнозначна поиску той духовной силы, которая смогла бы объединить, сцементировать стремление к порядку и ориентацию на развитие самостоятельных начал, предотвратить «далеко идущий процесс *распада* целого на свои составные части и элементы»<sup>1</sup>. В этом поиске власть и общество «едины», так как отсутствие сплывающей общей ценности (национальной идеи) ставит под вопрос само их

---

<sup>1</sup> Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции //Из глубины: сборник статей о русской революции. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С.25.

существование. В этом смысле они обречены на сотрудничество, ибо в случае нерешенности этой проблемы власть как упорядочивающая сила теряет способность четко обозначать перспективы обуздания стихий, корящихся в социуме, а последний становится объектом, фактом, конгломератом «без названия». Действительность предстает таковой, что граждане либо не понимают, к какому «-изму» они принадлежат, либо запутываются в многочисленных «-измах». Проблема идентификации, таким образом, выводит на первый план *культурную составляющую* общественного бытия.

Признавая объективную востребованность каждой из выше обозначенных трех проблем, необходимо подчеркнуть разную степень их актуальности на субъективном уровне.

Наиболее «спокойно» воспринимается проблема интеграции, когда необходимо реагировать на сложившееся статусное, имущественное, территориальное и иное размежевание в обществе. Проблема интеграции – это болезнь общественного организма, которую можно излечить на основе привлечения всего потенциала власти. Поэтому доверие к упорядочивающей силе, будь это сила директив или смыслообразующих символов достаточно велико. В массах широко распространяются ожидания того, что вмешательство власти – решающее условие достижения интегрированности общества. Более болезненно воспринимается проблема легитимации, показывающая возросшую степень недоверия населения власти. С одной стороны, это проблема власти (точнее, ее носителей), а с другой – общество лихорадит из-за ощущения того, что ключевой его структуратор (власть) оказался функционально неэффективным. Наконец, проблема идентификации (кризис идентичности) может считаться вершиной кризисного развития общества, так как она затрагивает уже не социальные и политические, а цивилизационные (культурные) его основания. Кратический и социумный акторы бытийствуют не «вообще», а в определенном качестве, предполагающем соответствующую цивилизационную оболочку. Нерешенность идентификационной проблемы – это разрыхление данной оболочки, грозный симптом того, что у общества и власти данного цивилизационного ареала (типа) нет будущего.

Анализируя проблемное поле взаимодействия упорядочивающей и стихийной сил можно сделать вывод, что в одном случае власть вынуждена *растворяться* в обществе – и это самый весомый вклад в решение проблемы его интеграции, так как здесь принуждающие технологии подкрепляются мотивирующими рычагами воздействия. В другом случае власть выступает *против* общества в том смысле, что она считает себя носителем «истины в последней инстанции». Поэтому она постоянно должна обосновывать свои претензии, придавать им легитимный характер. В третьем случае власть ориентируется на *союз* с обществом. Причем не имеет значения, какие социальные силы воплощают энергетику кратоса.

Общество и власть вынуждены стать единым целым перед лицом грозной опасности – отсутствием спланиваемой ценности (национальной идеи). Неудача в поиске ключевого идентификатора равнозначна их смерти в физическом (конкретно-историческом) и в метафизическом (цивилизационном) отношении, когда, с одной стороны, разрыхляется сама природа власти и общества и, как следствие, граница между ними, а с другой – вырисовывается перспектива возрождения этих ключевых акторов интеракции, но уже в ином качестве, в ином типологическом обозначении, с иным культурно-цивилизационным кодом.

Экстраполяция выше очерченной «идеальной» модели на современные российские реалии позволяет заключить, что здесь «болевым» точкой является проблема идентификации – поиск предельных ориентиров, основополагающих структураторов и органически приемлемых для российского пути развития результатов развития.

В этой связи вполне очевидным, зримым и авторитетным идентификатором для современного российского общества (а в купе с ним и для власти) может стать религия, ибо «дух научного позитивизма сам по себе не исключает никакой метафизики и никакой религиозной веры...»<sup>1</sup>. В поддержку этого тезиса можно привести следующие историко-логические пассажи.

Во-первых, в условиях современной глобализации объективно повышается роль религиозного фактора как непреходящей основы для подлинной идентификации, выступающей в культурно-цивилизационной оболочке и смысле. На современной карте мира довольно отчетливо вырисовываются культурно-цивилизационные ареалы, существующие вне государственных границ, а также военно-политических и экономических союзов, являющиеся как бы *метафизическим фоном* последних. Причем, в свете радикальных и драматических трансформаций миропорядка последнего времени (распад СССР, Югославии, оранжевые революции на постсоветском пространстве, всплеск исламского фундаментализма, арабская весна в Северной Африке и на Ближнем Востоке) культурно-цивилизационно-религиозный фактор постепенно утрачивает свой фоновый характер, становясь *субстанцией* – «высшей» инстанцией, апелляция к которой становится «общим делом». Таким образом, метафизика культурно-цивилизационного бытия от фоновой своей ипостаси качнулась в сторону того, что есть ее субстанциональная ипостась.

Очевидным фактом становится раскол мира по культурно-религиозному признаку, когда, в частности, достаточно отчетливо проявляются такие его дихотомические ряды, как «христианство-ислам», «христианство-буддизм (конфуцианство)», «католицизм-протестантизм», «католицизм-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда //Вехи; Интеллигенция в России сб. ст. 1909-1910. – М.: Мол. гвардия, 1991. С.33.

православие» и т.д. Данный раскол обозначается и углубляется именно в условиях деактуализации проблематики, завязанной, с одной стороны, на интеграцию, а, с другой – на легитимацию. Например, когда Турция не может быть полноправным участником Евросоюза (по причине культурно-цивилизационного «несоответствия!»), а США с порога отметают саму идею о первичности международного права и, соответственно, вторичности национального (американского) права, то, что это, как не свидетельство краха теории и практики интегрализма и легитимизма? Разница лишь в том, что первый пример иллюстрирует проблему интеграции, а второй – проблему легитимации. Поэтому в деле конституирования социальной реальности (мировой, национальной, региональной) императивом становится опора не на «истоки», а на «результаты», т.е. путь от самоидентификации к интеграции и легитимации, а не наоборот.

Во-вторых, отечественная история свидетельствует о том, что в судьбоносное время выше обозначенная проблемная триада редуцируется к идентификационным акцентировкам, ибо от них зависит повышение иммунитета, жизнеспособности российского социума в деле противостояния внутренним и внешним чужеродным факторам, силам и обстоятельствам. Крушение Византийской империи в XV веке породило ценностно-нормативный вакуум на пространстве русской цивилизации. Ответом на это «духовное одиночество» стала панидея «Москва – третий Рим», озвученная Филофеем и трансформировавшаяся позже в то, что отождествлялось со «Святой Русью» а затем было отчеканено в уваровской формулировке «Самодержавие-православие-народность», играющей роль ключевого идентификатора вплоть до 1917 г.

Последовавшая затем секуляризация идентификационных приоритетов была скорее конъюнктурным ходом советской власти, ибо религия как таковая осталась, с той лишь разницей, что она поменяла оболочку своего выражения, став религией не трансцендентного Бога, а имманентного Бога, воплощающего не «тот», а «этот» мир в лице «нового общества», не мир, основа которого есть индивидуальный выбор, а мир, определяющийся коллективным выбором, не мир, перед которым можно покаяться, а мир, на который можно списать все свои индивидуальные прегрешения. Подобную практику можно назвать нигилизмом, если понимать под ним «отрицание и непризнание абсолютных (объективных) ценностей»<sup>1</sup>.

Впрочем, в критические моменты отечественной истории советского периода социоцентристская ипостась религии становилась менее ригидной и, следовательно, более пластичной, становясь в определенной степени теоцентричной, замкнутой на апелляции к «вечным» патриотическим ценностям, в основе которых лежала идея «своего» Бога. Хрестоматийный пример – восстановление в 1943 г. по инициативе И.В. Сталина патриарше-

<sup>1</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма // Там же. С. 159.

ства, по сути означавшее признание церкви в качестве одного из ключевых идентификаторов общества, т.е. в качестве метафизической силы, подкрепляющей то, что зримо и осязаемо – экономическую и военную мощь государства. После Великой Отечественной войны официальная власть вновь ставку делает на религию в социоцентристском облике (в лице грядущего коммунистического общества), что до поры до времени работало в качестве мотивирующей силы и идентификационного призыва. Именно в послевоенный период развития российского общества свое предельное воплощение получает идеал, который Н.А. Бердяев обозначает так: «Коммунисты...не признают, что религия есть частное дело, дело личной совести. Наоборот, они считают, что религия есть дело самое общее, социальное»<sup>1</sup>.

Произошедшая на рубеже 80-90-х годов XX века фундаментальная встряска общественных основ привела к нивелированию социоцентристской ипостаси религии и актуализации того, что выступало в форме персоноцентристской религии – либерализма. Однако истовая вера в магические силы, заключенные в самой природе человека довольно скоро иссякла, ибо о себе напомнила тривиальная истина, а именно, то, что человек не только воплощение коллективизма, альтруизма, пацифизма и других «-измов» со знаком плюс, но средоточение эгоизма, деструктивизма, цинизма и иных социально осуждаемых качеств и свойств. А главное то, что персоноцентристская религия в принципе не может играть роль ключевого идентификатора и структуратора общества, ибо она атрибутирует, то есть делает неотъемлемым условием своего бытия *приватное пространство*, для которого характерна не «метафизика» – лишённые конъюнктуры высокие цели, ориентиры и идеалы, а «физика» – пронизанная духом конъюнктуры повседневность, замкнутая на партикулярных стимулах, решениях и устремлениях. В итоге либерализм как доминирующая религия «лихих» 90-х годов XX столетия довольно скоро дискредитировал себя в качестве идентификационной силы современного российского общества и на повестке опять встал вопрос об идентификационной альтернативе.

В условиях, когда социоцентристский и персоноцентристский религиозные проекты исторически исчерпали себя, или, если угодно, «просели» как идентификационные структураторы общества, неизбежно повышается значимость теоцентристской интерпретации (версии) религии. Какое содержательное наполнение получит данный процесс покажет время. Ясно одно, что российский социум, переживший две социальные революции в XX веке, нуждается в идентификаторе, не подверженном конъюнктуре, обусловленной требованиями исторического времени и рожденной разорванностью, фрагментарностью социального пространства. В наши дни повальное обращение к религии есть скорее дань моде, вытекающая из проводимой российской властью политической линии, а не пробуждение

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. С. 134.

глубинных интенций культурного характера. Поэтому в свете развиваемой нами концепции это означает не решение проблемы идентификации, но скорее коррелируется с тем, что относится к проблеме легитимации – повышения престижа официоза, формальных структур, а, в конечном счете, государственной власти в глазах общества.

*Подлесная М.А.*  
(Москва, ИС РАН, ПСТГУ)

## **К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ СОВРЕМЕННОГО СЕКУЛЯРИЗМА И ЕГО НАЦИОНАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ**

**Abstract:** This article investigates a question of the reasons of emergence of secularism in society, current trends of development of secularism and those scientific disputes which arose round this actual problem recently. In particular, two points of view are analyzed: the sociologists, who are speaking about «crisis of secularism» in modern society and Jürgen Habermas, who is declaring the modernity as a time of postsecularism consciousness. In article the short review of existing distinctions of secularism as the universal process having the national features is given, and four models of secularism in such countries, as France, the USA, Turkey and India.

**Keywords:** secularism, postsecularism, «crisis of secularism» in modern society, «the theory of division of the state and church», individualism and models of secularism.

Сегодня для Европы как никогда остро стоит проблема осмысления процесса секуляризации. Связано это, в первую очередь, с тем, что наплыв иммигрантов из различных стран мира, принадлежащих к самым разным религиозным конфессиям, поставил лидеров европейских государств и их граждан перед вопросами собственного религиозного самоопределения и тем, как отвечать на вызовы современности, связанными с широко распространяющейся политикой условных границ и слабо контролируемым переселением представителей различных народов по всему миру.

Сегодня достаточно купить билет на самолет, чтобы за считанные часы оказаться в другой точке мира и почувствовать себя жителем другого города, страны, континента. Перестав жить в жестко ограниченных территориальных и временных рамках, люди получили возможность не только динамично перемещаться по всему миру в короткие сроки, но и становиться при этом участниками политических, экономических и социальных процессов, протекающих в других государствах.

Очевидно, что при сохраняющейся тенденции массовой миграции и том, что характер этой миграции не является ни национально, ни религиозно нейтральным, нервозность ряда европейских стран вполне понятна. Это беспокойство усугубляется еще и тем, что сама Европа перестает быть цен-

тром религиозного и духовного единства, представляя собой довольно разрозненные и разобщенные религиозные движения и общности. Даже те страны, о которых еще недавно с уверенностью можно было сказать, что в них превалирует та или иная христианская конфессия (католицизм или протестантизм), уже сегодня не имеют столь четкой религиозной ориентации. Связано это с тем, что помимо наблюдаемого снижения уровня религиозности в Европе в целом, заметное влияние на этот процесс оказывают приезжие мигранты, которые становятся довольно активными акторами. Так, например, действия групп национальных и одновременно с этим религиозных меньшинств приводят к открытой конфронтации (достаточно вспомнить погромы в мусульманских кварталах во Франции 2005 и 2012 гг.<sup>1</sup>, или убийство режиссера Тео Ван Гога в Нидерландах вскоре после выхода его фильма об исламской культуре). В других случаях, как например, с нашумевшей историей с «исламской косынкой» во Франции<sup>2</sup>, это ведет к пересмотру существующих законов и принятию новых. В этот процесс постепенно включаются и другие европейские страны, испытывая страх перед возможной угрозой экстремизма.

О серьезности складывающейся ситуации в Европе также свидетельствуют высказывания политических лидеров европейских стран (таких, как например Франция и Германия), которые уже сегодня заявляют о том, что предлагаемая несколько лет назад политика мультикультурализма, как возможного решения проблемы сосуществования нескольких народов, религий и культур на одной территории, себя не оправдала. В связи с чем немецкий канцлер Ангела Меркель в своем выступлении перед молодежью христианско-демократического союза в 2011 году открыто заявила, что политика мультикультурализма в Германии потерпела полный крах, а президент Франции Николя Саркози и вовсе назвал эту политику утопией. Таким образом становится очевидным, что современная Европа сталкиваемся не просто с проблемой политического решения, и даже не с проблемой исламского экстремизма, или омусульманывания всего мира, как это иногда представляется, сколько с проблемой собственного самоопределения и духовного поиска, который возник в результате последствий секуляризации.

Секуляризм, по словам американского социолога Крейга Келхоуна (Craig Calhoun), до сих пор было принято рассматривать в основном с двух позиций, с одной стороны, как исключение религии из общественной жизни, которая сама по себе в какой-то момент становится нейтральной по от-

---

<sup>1</sup> В январе 2012 года во французском городе Клермон-Ферране произошли массовые поджоги автомобилей и столкновения молодежи из стран Северной Африки с отрядами полиции. Эти волнения были вызваны смертью иммигранта, которого арестовала полиция.

<sup>2</sup> «Исламская косынка» стала одним из наиболее спорных пунктов одежды в Европе. 2 сентября 2004 года запрет на ношение косынки в государственных школах Франции вошел в силу, на обсуждение этот вопрос ставился в Германии и Бельгии. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/3459963.stm>  
Новость от: Tuesday, 10 February, 2004, 15:55 GMT

ношению к вопросам веры («как то, что остается после того, как исчезает религия»<sup>1</sup>), с другой, как нечто исторически данное в результате различных договоренностей по завершению многовековых религиозных войн, или прогресса науки и просвещения. Как отмечает Келхоун, оба этих подхода не описывают в полной мере тот сложный процесс, который происходит, и поэтому требуется новое осмысление секуляризации в соответствии с быстро меняющейся современностью. Одновременно с этим некоторые социологи<sup>2</sup> заговорили о «кризисе секуляризма» и о новой концепции «заново осмысляемого секуляризма».

Еще один социолог, выдающийся интеллектуал Европы, Юрген Хабермас, известный своими оригинальными работами по коммуникативному действию и кризису легитимизации, на протяжении многих лет исследовавший влияние «конституционного патриотизма» на объединение людей в сообщества в обход традиционных религиозных или национальных чувств, в последнее время все более приходит к выводу о том, что на самом деле постмодернистские общества Запада больше не могут создавать свои собственные ценности, которые бы могли способствовать объединению, исключая при этом и не принимая во внимание наследие иудейско-христианских ценностей как основного источника европейской этики. В результате, он заявляет о том, что в настоящее время современность больше не стремится к секуляризации, и, более того, светская ментальность вынуждена сегодня стать более восприимчивой к религиозному влиянию верующих граждан. Таким образом, Хабермас говорит не просто о кризисе секуляризма, а о совершенно новом этапе развития европейского общества, которое вступило, по мнению социолога, в новую стадию «постметафизической» мысли и так называемого «постсветского» сознания<sup>3</sup>. Спорный термин «постсветское общество», по утверждению ученого, в полной мере относится к богатым обществам Европы или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, где религиозные связи были существенно нарушены в послевоенный период.

В качестве основных признаков постсветского общества Юрген Хабермас выделяет: (1) активное распространение миссионерской проповеди ортодоксальных направлений как монотеистических религий, в особенности мусульманства, так и индуизма, буддизма; (2) заметно возросшую в обществе роль фундаменталистских религиозных течений, с твердыми моральными концепциями и приверженностью к Священному Писанию; (3) религиозная подоплека большей части всех современных конфликтов в мире, которые, будучи светскими по происхождению, не случайно подаются как религиозные (например, борьба с исламским терроризмом). Все это,

<sup>1</sup> См. его работу: Craig Calhoun. Rethinking Secularism // The Hedgehog Review. Fall 2010.

<sup>2</sup> Например, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen.

<sup>3</sup> См. работу: Habermas, Jürgen. "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society". New perspectives quarterly. vol. 25 (2008) p. 17-29.

по мнению Хабермаса, указывает на то, что религия в современном обществе начинает вновь представлять интерес и оказывать серьезное влияние, в том числе и на политические процессы.

Как отмечает сам Юрген Хабермас, засомневаться в том, действительно ли уменьшилась роль религии в современном обществе, его заставило именно то обстоятельство, что большинство глобальных изменений и конфликтов в мире так или иначе вспыхивают в связи с религиозными проблемами и продолжают оправдываться религиозными причинами. Значит, несмотря ни на что религия по-прежнему играет ключевую роль в жизни общества, а это означает, что рассматриваемое когда-то прогрессистское мнение о том, что процесс модернизации в обществе неизбежно приводит к отделению церкви от государства и всего населения, сегодня вновь ставится под сомнение. Вспомним, что подобное мнение когда-то сформировалось благодаря нескольким изменениям в мире.

Во-первых, если говорить о сфере науки и техники, то, безусловно, именно ее стремительное продвижение способствовало возникновению антропоцентрического понимания «расколдованного» мира (о котором говорит М.Вебер), который теперь мог быть легко объяснен эмпирически и причинно, а сам просвещенный ум, казалось бы, избавлен от необходимости смотреть на мир с точки зрения теологии и метафизики. Со временем эта тенденция закрепилась и усилилась, когда вместе с развитием науки и техники современные общества достигли такого уровня благосостояния и социального обеспечения, что число рисков в значительной степени сократилось, а экзистенциальная безопасность, напротив, увеличилась. Вместе с этим происходило и то, что необходимость человека верить и обращаться к «более высокой или космической власти»<sup>1</sup> сама по себе постепенно стала отпадать.

Во-вторых, в связи с постепенным усложнением и дифференциацией социальных подсистем, церковь и другие религиозные организации стали терять свой контроль над такими сферами жизнедеятельности общества как политика, образование и наука, при этом утрачивая и свою общественную значимость и влияние. Таким образом, казалось, что сама религия и вера являются скорее вопросами частной жизни, нежели общественной и публичной.

Именно в результате перечисленных изменений, по мнению Хабермаса, в науке на долгие десятилетия сложилось устойчивое убеждение, что церковь отделена от государства, а сама религиозность ушла из общества Модерна.

События в современном мире свидетельствуют о новых тенденциях, и на основании этого делается вывод о «конце теории отделения церкви от государства». При этом именно Америка называется той страной, где эта

---

<sup>1</sup> *Habermas Jürgen. Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. New perspectives quarterly. vol. 25 (2008) p.17-29. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:[http://www.digitalnpq.org/archive/2008\\_fall/04\\_habermas.html](http://www.digitalnpq.org/archive/2008_fall/04_habermas.html) (дата обращения 11.03.2012).*

теория имела самое яркое воплощение. И здесь мы снова сталкиваемся с той особенностью, что процесс секуляризации, будучи повсеместным, на самом деле происходит неравномерно и неодинаково в самых разных частях мира.

На сегодняшний день принято говорить о двух основных моделях разделения церкви и государства – это французская и американская, но, как отмечает социолог Раджив Бхагава (Rajeev Bhargava), «большинство европейских государств не последовало ни за французской, ни за американской моделью»<sup>1</sup>. Это замечание крайне важно для понимания национальных и культурных особенностей, с которыми связан процесс секуляризации в разных странах. И здесь мы приходим к некоторым важным уточнениям, на которые указывает и упоминаемый нами социолог из Индии. По словам Раджива Бхагава, природа секуляризма такова, что, с одной стороны, элементарные формы секуляризма – те же самые, что и во всем мире, с другой, у процесса секуляризации в каждой отдельно взятой стране есть своя концептуальная структура, тесно связанная с ее культурными особенностями, ценностями и, соответственно, с различиями в понимании и ее интерпретации. Кроме того, исследуя процесс секуляризации в мире, стоит помнить о том, что сама доктрина секуляризации не носит неподвижного и неизменяемого характера, напротив, «у секуляризма есть многократные интерпретации, которые к тому же значительно меняются со временем»<sup>2</sup>. Когда-то было принято считать, что исторически секуляризм возник и развивался на Западе, позже движение этого процесса стали связывать с североамериканскими странами. И, наконец, в последнее время заговорили о секуляризме неевропейских государств, которые «унаследовав от европейских соседей определенные версии секуляризма, тем не менее, не всегда сохраняют их первоначальные формы»<sup>3</sup>.

Французская модель секуляризма, как отмечает Крейг Келхоун, описывается таким понятием как *laïcité*<sup>4</sup> («светский характер») и является не про-

---

<sup>1</sup> *Rajeev Bhargava*. Beyond moderate secularism. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/09/16/beyond-moderate-secularism/> (дата обращения: 15.03.2012).

<sup>2</sup> *Rajeev Bhargava*. Indian Secularism: An Alternative, Trans-cultural Ideal. [Электронный ресурс]. Режим доступа:

URL:[http://www.csds.in/pdfs\\_dataunit/rajeev\\_bhargava/indian\\_secularism\\_an\\_alternative\\_trans-cultural\\_ideal.pdf](http://www.csds.in/pdfs_dataunit/rajeev_bhargava/indian_secularism_an_alternative_trans-cultural_ideal.pdf) (дата обращения: 15.03.2012)

<sup>3</sup> *Rajeev Bhargava*. Indian Secularism: An Alternative, Trans-cultural Ideal. [Электронный ресурс]. Режим доступа:

URL:[http://www.csds.in/pdfs\\_dataunit/rajeev\\_bhargava/indian\\_secularism\\_an\\_alternative\\_trans-cultural\\_ideal.pdf](http://www.csds.in/pdfs_dataunit/rajeev_bhargava/indian_secularism_an_alternative_trans-cultural_ideal.pdf) (дата обращения: 15.03.2012)

<sup>4</sup> *Laïcité* – понятие, обозначающее отсутствие участия церкви в делах государства, а также отсутствие государственного вмешательства в религиозные дела. Имеет длинную историю, но нынешний режим основан на законе Франции 1905 года об отделении Церкви от Государства. В течение двадцатого века, эта доктрина развивалась в виду равноправия всех религий, хотя более ограничительное толкование термина развивается с 2004 года. Словари обычно перевод *laïcité* как *светскость* или *секуляризм*.

сто стратегическим выбором государства, но частью национального самосознания Франции. Преимущественно это было обусловлено именно борьбой за сохранение католической идентичности во Франции и вытеснением протестантизма со своих территорий, что впоследствии вылилось в проблему известных республиканских революций. К тому же долгая история антиклерикализма, которая возникла как реакция на активное вмешательство священников в политику, образование и другие области общественной жизни, на протяжении длительного периода времени в свою очередь также выработала устойчивую политику невмешательства церкви в дела государства и отсутствие интереса у государства вмешиваться в дела церкви. Таким образом, Франция сегодня – это постоянный компромисс между религией и *laïcité*, поиск которого с каждым годом усложняется в результате определенного влияния исламских иммигрантов, ответ которым становится все сложнее дать именно в связи с поиском собственной ускользающей религиозной идентичности. Так как секуляризм во Франции стал частью национального самосознания, реакция государства на волнения исламских иммигрантов зачастую носит не религиозный, а светский характер.

Другая модель секуляризма воплощена и сформулирована в Конституции США<sup>1</sup>, которая таким образом, по оценке Крейга Келхоуна, смогла защитить религиозное многообразие этой многонациональной, этнически неоднородной страны. По сути секуляризация в Америке означает не что иное, как отсутствие приверженности к какой-либо одной религии и поэтому, в том числе, и отсутствие враждебности ко всем имеющимся религиозным течениям, вплоть до сектантских, которых, как нигде в мире, большое количество.

Конечно же, стоит отметить, что наиболее широко распространенной религиозной деноминацией в Америке является протестантизм, который за прошедший век претерпел несколько стадий своего развития от фундаменталистского до либерально ориентированного. На примере этого движения хорошо заметно, как даже в рамках одной конфессии происходит смена черт религиозности, и в том случае, когда воздействие секуляризма становится особенно сильным, мы склонны замечать смягчение фундаменталистских установок. История развития протестантизма в Америке характеризуется несколькими периодами, которые наглядно демонстрируют действие секуляризма на религию не просто в контексте отношений власти и церкви, а как более сложного социального явления, распространяющегося и прони-

---

<sup>1</sup> «Разделение церкви и государства» – термин, используемый Томасом Джефферсоном в его письме к данбери баптистов и другим. Фраза с тех пор неоднократно цитируется в Верховном Суде США. Первая поправка к Конституции США предусматривает, что "конгресс не должен издавать ни одного закона, относящегося к установлению религии или запрещающего свободное исповедание оной..." и Статья VI указывает, что "никакая проверка религиозности не должна требоваться в качестве условия для занятия какой-либо должности или официального поста на службе Соединенных Штатов".

зывающего впоследствии все социальные связи и отношения. В одной из своих работ<sup>1</sup> Е.Д. Руткевич выделяет три периода секуляризации в американском обществе, и для нас важно проследить, как и в какой последовательности охватываются процессом секуляризации те или иные социальные сферы.

Первый период действия секуляризации – до Второй Мировой Войны, как раз и был связан с *конституциональным отделением церкви от государства*. Этот период характеризуется возникновением так называемой «разделительной стены» между протестантскими церквями и американским государством. В результате именно это и обозначило отделение государства от церковных институтов и политической гражданской общности от религиозной. По словам Руткевич Е.Д., это свидетельствовало о секуляризации государства, хотя при этом еще не происходит ни упадка, ни приватизации религии.

Во второй период, начавшийся после Второй Мировой Войны, *секуляризация начинает затрагивать систему высшего образования*, в результате чего протестанты теряют культурное влияние в публичной сфере американского гражданского общества. Что практически означало секуляризацию сознания всего американского общества и привело к тому, что к середине 1950-х гг. в американской социологической литературе говорят о так называемой «гражданской религии» США, основными деноминационными формами которой (помимо прочих) становятся уже три: «протестант-католик-иудей» (У. Херберг).

Третий период – с конца 1960-х гг. и по настоящее время, можно обозначить как *секуляризацию публичной морали, при которой возникают плюралистические системы норм и форм*. Этот процесс связывают с теми «культурными противоречиями», которые стали последствиями «культурной революции» и событий конца 1960-х гг. (это движение против дискриминации черного населения на Юге, война во Вьетнаме, национально-патриотическое движение «черные пантеры», контр-культурное движение «Новых левых», «сексуальная революция», феминистское движение и т.д.). Начиная с этого периода и далее «американский образ жизни» характеризуют не иначе, как плюрализм образов жизни.

От начала первого до третьего периода секуляризации в Америке, по меркам исторической науки, произошло не так много времени, но принятая первая поправка в законе, относящаяся к конституционной защите «сво-

---

<sup>1</sup> Руткевич Е.Д. Белла Роберт Нили; Бергер Питер Людвиг; Вах Иоахим; Глок Чарльз; Грили Эндрю Мэтью; Кокс Харви; Ле Бра Габриэль; Лукман Томас; Нисбет Роберт; Олпорт Гордон; Рисмен Дэвид; Токвиль о религии; Шлейермахер Фридрих // Культурология. Энциклопедия в 2-х т. Центр гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук. – Москва, РОССПЭН, 2007. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: [http://www.isras.ru/files/File/Publication/Bella\\_Berger...St\\_Rutkevich.pdf](http://www.isras.ru/files/File/Publication/Bella_Berger...St_Rutkevich.pdf) (дата обращения 11.03.2012).

бодного исповедания религии», привела в конечном итоге к такой форме плюрализма в американском обществе, которая меньше всего контролируется принципами христианской морали и при которой постепенно становится возможным и оправданным многое. Достаточно, например, вспомнить, что с февраля 2011 года в заявлениях на получение паспорта гражданина США в графе «родители» больше не регистрируется такой основной статус человека как «мать» и «отец», по причине необходимости признания «различных типов семей» в современном обществе. Эти статусы заменены безличным: Parent 1, Parent 2.

Процесс секуляризации в Америке за эти несколько периодов привел не только к ослаблению моральных норм в обществе, но и затронул самые разные социальные институты. Начиная с государственных, затем образовательных и тех, что работают на поддержание общественной морали (в настоящее время, это, прежде всего, средства массовой коммуникации), пройдя путь от «разделительной стены» между властью и церковью и заканчивая плюрализмом образов жизни.

Две модели секуляризма (во Франции и США) в той или иной степени нашли свое отражение в опыте других стран. Модель французского секуляризма была заимствована Турцией в период правления модернистско-реформатора Мустафы Кемала Ататюрка и даже стала частью его внутренней исламской политики (Atatürkism) по отношению к арабским и персидским странам, в которых ислам до сих пор играет существенную роль. Таким образом, секуляризм в Турции – это, прежде всего, политический акт, позволивший этой стране включиться в мировое сообщество и в общемировой процесс модернизации, вместе с тем сохранив мир с рядом близлежащих мусульманских стран.

В такой стране религиозного многообразия как Индия секуляризм, также как и в США, является частью конституционного и стратегического формирования. При этом секуляризм не рассматривается как дистанция, которая возникает между религией и государством, а, как отмечает Крейг Келхоун, наличествует в содержании и качестве тех действий, которые направлены по отношению к религиям в этой стране. И в этом смысле секуляризм в Индии имеет свой неповторимый характер, при котором не последнюю роль играют государственные субсидии, в равной степени поддерживающие как индуистов, так и мусульман. Социолог Раджив Бхагава также отмечает, что «индийский секуляризм есть ничто иное, как транскультурный потенциал»<sup>1</sup> [9], называя его при этом «контекстным секуляризмом», и тем самым подчеркивая, что это достаточно гибкая форма секуляризма, зависящая от внешних факторов и изменений, при которой само государст-

---

<sup>1</sup>Rajeev Bhargava. Indian Secularism: An Alternative, Trans-cultural Ideal. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [URL:http://www.csds.in/pdfs\\_dataunit/rajeev\\_bhargava/indian\\_secularism\\_an\\_alternative\\_trans-cultural\\_ideal.pdf](http://www.csds.in/pdfs_dataunit/rajeev_bhargava/indian_secularism_an_alternative_trans-cultural_ideal.pdf) (дата обращения: 15.03.2012)

венное урегулирование религиозных требований людей и общин не носит характер деспотии, и не приводит ни к приватизации, ни к уничтожению религии в Индии.

Таблица

**Модели и особенности секуляризации в разных странах**

Страны	Модели секуляризма	Природа секулярности
Франция	модель laïcité (светский)	Национальное самосознание, возникшее в результате ряда факторов, в частности, борьбы католиков с протестантами и многолетних антиклерикальных настроений.
Америка	модель конституционного формирования	Юридический закон Конституции США, закрепляющий таким образом равноправие всех религиозных деноминаций, существующих на пространстве многонациональной и этнически неоднородной страны.
Турция	модель Ататюрка. Влияние французской модели секуляризации.	Политическая стратегия управления, направленная на модернизацию страны.
Индия	модель контекстного секуляризма. Влияние американской модели секуляризации.	Секуляризация конституционного и стратегического формирования по аналогии с той, что наблюдается в США. Важным и отличительным элементов секуляризации в Индии являются те экономические действия и политические решения, которые осуществляются государством в отношении различных религиозных течений.

Итак, сделаем некоторые выводы.

Во-первых, уже сегодня стоит говорить о разных моделях секуляризма, которые имеют, в том числе, разную географию. Условно подразделим их на секуляризм европейских государств, североамериканских и иных стран. В свою очередь, секуляризм европейских стран, как процесс, также неоднороден, и можно говорить о его особых формах как в Центральной, так и в Восточной Европе. На это мы находим указание в работах известного социолога количественных исследований религиозности в Европе Миклоша Томки (Miklós Tomka), который отмечает, что религиозность в посткоммунистических странах Восточной Европы, где преимущественно сохранялась православная традиция, несколько другая, чем в странах Центральной Европы, где доминирующей традицией является, прежде всего, католицизм. В своей последней работе «Расширяющаяся религия» («Expanding

Religion»), изданной посмертно в 2011 году, Миклош Томка проводит интересный сравнительный анализ и на большом массиве данных показывает, что, например, в таких странах, как Польша, Литва, Венгрия, Румыния и Сербия, которые на протяжении длительного времени находились во власти официально признанной церковной религии, устойчиво сохраняется приверженность к традиционным формам религии, тогда, как в других странах наблюдается более «неортодоксальный религиозный пейзаж»<sup>1</sup>. В своей работе социолог постоянно подчеркивает факт существующих различий, что было важно и для нас, и в качестве доказательства приводит пример того, что в настоящее время, например, эрозия религиозности в Восточной Германии достигает своего максимального уровня, тогда, как в Польше религиозность только начинает постепенно уменьшаться, а в России, напротив, наблюдается оживление и возрождение религиозности. В качестве объяснения подобных фактов Миклош Томка, апеллирует к самым разным теориям, в том числе и к «теории отделения церкви от государства», и к идее секуляризма как проявления индивидуализма в религии, и к ставшей модной идее секуляризма как религии, превращенной в сферу услуг. Очевидно, что и сами эти теории приложимы в качестве объяснительных моделей в разной степени к разным странам.

Все вышеизложенное заставило нас придти к еще одному выводу, что секуляризм, как и религиозность, помимо географического признака, имеет свои национальные черты и особенности. Мы уже начали об этом говорить, когда отметили две основных модели секуляризма – французскую и американскую, выделив еще две дополнительно (в Турции и Индии), и проследив связь с первыми двумя. Применительно к России, скорее всего, мы будем говорить о французском сценарии развития секуляризма, который начал свой отсчет приблизительно с реформ Петра I. Но очевидно также и то, что светский характер религиозности, прививаемый в России директивно через создание Синода и упразднение патриаршества, в конечном итоге, на российской почве приобрел свои, отличные от секуляризма во Франции, черты. И это, прежде всего, последствия революции в России 1917-го года, когда мы вынуждены говорить не столько о факторах, так или иначе влияющих на религиозность (а иногда разлагающих религиозность изнутри), сколько о насильственном искоренении религии, о крайней форме исключения Церкви из жизни общества – атеизме. Быть может, именно этот факт стал прологом к тому, что в посткоммунистической, постатеистической России, согласно данным социолога Миклоша Томки, наблюдается всплеск религиозности, в то время как в других странах центральной Европы, фиксируется ее порой катастрофический спад.

---

<sup>1</sup> *Miklós Tomka*. Expanding religion. Religious revival in Post-Communist Central and Eastern Europe. Berlin/New York: De Gruyter, 2011, p. 233. 258 pages. ISBN: 978-3-11-022815-1.

Третий вывод наш связан с тем, что говоря о секуляризме, мы на самом деле говорим о тех факторах, причинах, которые влияют на религиозную ситуацию в той или иной стране. В качестве таких, подытожив все вышеозначенные теории, можно выделить три основных фактора:

1. Возникающая по разным причинам (например, многонациональность государства, или результат антиклерикальной борьбы) необходимость разделения церкви и государства (секуляризм как разделение церкви и государства);

2. Рост индивидуализма во внутрицерковных кругах, либо как идеологическая стратегия государства (секуляризм как рост индивидуализма);

3. Религия становится одной из сфер потребления и предоставления соответствующих услуг (секуляризм как религия, превращенная в сферу услуг).

Четвертый вывод связан с тем, что секуляризм как процесс, протекающий в обществе явно и латентно, тесным образом связан с социальными институтами и затрагивает такие области социальной жизни, как политическая сфера, образовательная и область общественного мнения (публичной морали). Если рассматривать данный процесс в динамике, то можно обнаружить, что начинается он именно с так называемой «разделительной стены» между государством и церковью, и лишь затем касается образовательных учреждений, из которых постепенно уходит влияние доминирующей религиозной традиции. Последней областью, которая подвергается действию процесса секуляризации, является общественное мнение или публичная мораль, которую начинают отличать отход от традиционных ценностей и плюрализм образов жизни.

Примечательно то, что возвращение религиозности, «всплеск религиозности», или постсветского сознания сопровождается тем, что практически в том же порядке образуются связи с теми же социальными институтами.

*Сухоруков В.В.*

*(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ГРУППА: ЮРИДИЧЕСКИЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ**

**Abstract:** there is a comparative analysis of two approaches to notion “religious group” in the article with Pitirim Sorokin’s methodology. The sociological approach is wider than juridical one, nevertheless, they should be used in complex. The article is written for broad readership.

**Key words:** religion, group, jurisprudence, sociology, state, notion.

### **1. Актуальность темы.**

Возрастающая в современной России роль религии актуализирует исследования ее организационного аспекта по двум причинам. Во-первых,

религиозная деятельность людей в своей организованной форме имеет большее влияние на общество, чем в неорганизованной. Во-вторых, именно организованная форма деятельности людей (в том числе религиозной) лучше поддается изучению на современном уровне развития науки, чем неорганизованная.

Необходимо отметить, что вопрос о численности верующих дискусионен<sup>1</sup> – это дает основание оспаривать возрастающую роль религии<sup>2</sup>. Представляется, однако, что такое мнение основано на узкой трактовке роли религии в обществе, сводящейся к охвату некоторой численности населения религиозными воззрениями с той или иной степенью прочности. На самом деле роль религии намного шире, поскольку в ней помимо верующих существуют еще и религиозные объединения, религиозная доктрина, религиозный культ, по образцам которых могут строиться аналогичные светские структуры. Нельзя забывать, что в религиозных объединениях помимо рядовых верующих есть управленческий аппарат со своими возможностями воздействия на государство.

## 2. Обоснование методологии исследования.

Говоря о религиозной группе<sup>3</sup>, Питирим Сорокин обращал внимание на сравнение императивов поведения человека, которые диктуются его принадлежностью, с одной стороны, к государству, с другой стороны, к религии. Описание деятельности религиозной группы уже произведено данным классиком социологии, поэтому необходимо обратить внимание на то, как воспринимается сущность религиозной группы обеими агентами воздействия на поведение человека: и государством, и религией. Разумеется, что обе данных позиции должны иметь научный характер, поэтому, не претендуя на полноту охвата всех подходов, исследуем позицию государства в юридическом преломлении, а религии – в социологическом. На выбор именно этих наук есть следующие причины.

*Во-первых*, государство, изучаемое различными науками (юридически-ми, политическими, социологическими и др.), имеет главную функцию в нормативно-правовом регулировании деятельности людей и организаций. Все прочие функции (социальное обеспечение, образование, материальное производство и т.д.) можно передать в частный сектор (и примеры тому есть: негосударственные пенсионные фонды, школы и ВУЗы, товары народного потребления...), а вот законодательство, в том числе его силовую поддержку, передать в частные руки нельзя – это приведет к утрате сущности государства. А поскольку законодательство составляет предмет исследования в первую очередь юридических наук, поэтому рассматривать ви-

<sup>1</sup> Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность URL: <http://www.archipelag.ru/authors/filatov/?library=2043> (дата обращения: 29.05.2009)

<sup>2</sup> Митрохин Л.Н. Религиозная ситуация в современной России / СоцИс. – 1995. – № . С.80.

<sup>3</sup> Сорокин П. Система социологии. Петроград, 1920. Т. 2. С. 24.

дение государства наиболее целесообразно именно с их позиции. *Вторых*, религия, являясь предметом как теологических дискуссий, так и научного изучения, интересует нас: а) в организованной, институционализированной, а не личной форме (что приводит к отказу от психологии религии, в том числе социальной психологии); б) в ее актуальности (что приводит к отказу от истории религии). Наиболее соответствует двум указанным требованиям именно социология религии.

### **3. Государственный взгляд на религиозную группу.**

Итак, для характеристики государственного видения понятия «религиозная группа» необходимо обратиться к легальному определению: «Религиозной группой в настоящем Федеральном законе признается добровольное объединение граждан, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, осуществляющее деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица»<sup>1</sup>. Необходимо добавить, что понятие «религиозная группа», с точки зрения государства, является видовым по отношению другому понятию: «Религиозным объединением в Российской Федерации признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей».

Легко заметить неряшливость в этих определениях: часть признаков родового понятия повторена в видовом (добровольность объединения, цель исповедания и распространения веры), а часть – нет (возможность участия «иных лиц», вероисповедание, богослужения, обучение религии). В то время как на самом деле необходимо либо повторять все признаки полностью, либо, что более предпочтительно, закрепляя видовой характер понятия «религиозная группа» по отношению к понятию «религиозное объединение», указать только на особые признаки (отсутствие государственной регистрации).

Таким образом, полный перечень признаков религиозной группы, с позиции государства, таков: добровольность, ассоциативность, постоянство, законность, территориальность, телеологичность, вероисповедание, активность, культность, педагогичность.

### **4. Религиозная группа в социологии религии.**

Намного сложнее обстоит дело с социологическим подходом: в отличие от юридического, отсутствует единое определение как религиозной группы, так и родового по отношению к ней понятия «социальная группа». Не

---

<sup>1</sup> О свободе совести и о религиозных объединениях: Федеральный закон от 26 сентября 1997 №125-ФЗ // Российская газета. 1997. 1 октября.

претендуя на установление окончательной истины, в рабочем порядке большинство существующих трактовок можно синтезировать. Социальная группа – это совокупность людей, которые имеют хотя бы одно общее значение хотя бы одного параметра, характеризующего каждого человека из данной совокупности. В рамках структурно-функционального подхода в качестве параметров можно предложить выполняемую группой функцию, место группы в социальной структуре. Для деятельностного подхода параметрами будут вид деятельности. Сторонники когнитивного подхода обратят внимание на ожидания членов группы и т.д.

В данное определение социальной группы не включена черта непосредственного взаимодействия между участниками, необходимости личных отношений между членами группы, поскольку в этом случае теряет смысл понятие «номинальная социальная группа»: в ней эта черта отсутствует, тогда мы бы имели видовое понятие, не имеющее признаков родового, что логически невозможно. Однако понятие «номинальная социальная группа»<sup>1</sup>, достаточно широко распространено в науке и эвристически плодотворно<sup>1</sup>, поэтому не следует обесмысливать его путем придания дополнительных черт родовому понятию «социальная группа».

Что же касается религиозной группы, то в данном случае наиболее очевидный параметр – это вероучение. Другие параметры (обрядовая практика, религиозная литература и т.д.) могут отсутствовать, но если они есть, а вероучения нет, то появляются такие термины, как «коммерческий культ»<sup>2</sup>, «религия техники»<sup>3</sup> и т.д. Представляется, что необязательность параметра вероучения (и, как следствие, значительное расширение понятия «религия») вытекает из функционального подхода к религии, в то время как субстанциональный подход отражает форму и содержание религии более точно и полно.

Один из уральских религиоведов Д.В. Пивоваров продвигает функциональный подход в контексте рассуждений о правовом положении религиозных организаций и регулировании их деятельности: «Там, где действует закон о свободе совести, возможен плюрализм традиционных религий, вынуждающий подчас вообще запрещать преподавание классических религий в школе и вузе. Однако этот плюрализм не отменяет обучения принципам той «секулярной религии» (культы вождя, партии, класса, народа, государства, науки, техники, денег и т.п.), которая цементирует строй жизни кон-

---

<sup>1</sup> См., например, Момджян К.Х. Введение в социальную философию: Учеб. пособие. – М.: Высш. шк., КД «Университет», 1997. С. 170; Конев В.А. Социальная философия. – Самара: Изд-во "Самарский университет", 2006. С. 178; Социальная психология: Учеб. пособие/ под ред. А.Л. Журавлева, М.: ПЕРСЭ, 2002. С.205.

<sup>2</sup> Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н.Новгород: Изд-во братства А.Невского, 2002. С.43.

<sup>3</sup> Дмитриева Л.М. Религия в технизированном обществе.– Омск: Изд-во Омского ун-та, 1996. С. 33.

кретной страны»<sup>1</sup>. Эта позиция отстаивается вплоть до конструирования концептов атеистической религии<sup>2</sup> и религиозного атеизма<sup>3</sup>. По-видимому, Д.В. Пивоварову трудно смириться с тем, что бывают люди неверующие, в результате чего он наделяет религиозность помимо субъективного смысла ещё и объективным: «В этом, объективном, смысле нет нерелигиозных людей, все мы без исключения состоим в энергетической, материальной и информационной связи с безусловным средоточием всего существующего»<sup>4</sup>.

Даже если не упоминать хрестоматийное возражение методом доведения до абсурда (есть люди неверующие так же, как и некурящие; понимание атеизма как религии означает, что некурящие курят отсутствие табака – очевидная глупость), то всё равно остается несколько существенных вопросов. Во-первых, где эмпирические доказательства наличия средоточия всего существующего и почему оно безусловно? Во-вторых, если уж прибегать к «астрофизической индукции», то необходимо указать, почему это средоточие всего существующего (следовательно, обладающее массой, равной массе Вселенной) в ходе гравитационного коллапса не стало огромной чёрной дырой и не поглотило нас? Можно, конечно, сослаться на Божественный промысел и попечение Господне о людях, но это выводит нас за границы науки в область теологии – этот ход недопустим.

### **5. Выводы.**

Итак, религия на уровне видового понятия в юридическом и социологическом подходах представлена одинаково – понятием «религиозная группа». Однако на уровне родового понятия подходы различаются: юридический оперирует понятием «религиозное объединение», а социологический – «социальная группа». Таким образом, следует заключить, что для государства первичен религиозный характер религиозной группы (поскольку именно религиозность сохраняется при переходе к более универсальному понятию), а для религии – групповой характер религиозной группы. Эти результаты не противоречат существующим оценкам государства как светского, поскольку первичность религиозного характера религиозной группы для государства не приводит к изменению характера самого государства. В отношении религии результаты также согласуются с имеющимся научным знанием, поскольку находятся в русле понимания религии как одного из инструментов укрепления социальной солидарности.

Резюмируя сказанное, следует отметить, что социологический подход шире юридического, поскольку одним из параметров социальной группы может выступать легальность её формы. Однако из этого не следует, что

<sup>1</sup> Нагевичене В.Я., Пивоваров Д.В. Целостный человек (христианская традиция). – Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 2005. С. 99.

<sup>2</sup> Захарян Т.Б., Пивоваров Д.В. Сакральный символ в языке религии. – Екатеринбург: УрГУ, 2006. С. 55.

<sup>3</sup> Пивоваров Д.В. Философия религии: учеб. пособие. – М.: Академический проект, 2006. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. С. 35.

социологам можно отказаться от изучения правовой базы: наоборот, из нее можно почерпнуть немало ценных для исследования сведений. В первую очередь такое исследование должно осуществляться в рамках субстанционального, а не функционального подхода, ибо последний, гипертрофируя структурализм, приводит понятие религии к логическому противоречию.

*Шаронова С.А.*  
(Москва, ПСТГУ)

## **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВЫДЕЛЕНИЯ "СОЦИОЛОГИИ ПРАВОСЛАВИЯ" В САМОСТОЯТЕЛЬНОЕ НАУЧНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ**

Общепринято, что для выделения самостоятельного научного направления необходимо определить объект и предмет исследования, что это научное направление должно иметь оригинальные теории и собственные научные категории, необходимо также определить взаимоотношение с другими науками, определить его место в научном пространстве. Постараемся обрисовать эти позиции социологии православия.

***Самобытность православия как общности или выделение объекта исследования.*** Бурные процессы возрождения православия в России сопровождаются ростом и формированием православного сообщества. Это не класс и не страта, это общность, которая живет по единым законам морали, имеет свою историю, свои нормы бытия. Эта общность не выделяется ни территориально (Русская Православная Церковь вселенская), ни национальностью, ни социальной стратификацией. Православие – это феномен цивилизации.

Казалось бы, общность православных растворяется в социуме и внешне православные люди следуют общепринятым нормам и законам поведения: учатся в обычных школах, заканчивают светские вузы, работают во всех сферах трудовой деятельности, и, тем не менее, возникает вопрос: "что такое православный человек? Что несет православие с собой?" Ведь искони православный человек – это другой. И этот "другой" с его отличием, просто потому, что он иной, уже несет с собой чувство настороженности.

***Предмет исследования.*** На первый взгляд ничего необычного в определении исследования нет, например: взаимодействие Русской Православной Церкви (или Сербской, Грузинской Православной Церкви и т.д.) и государства; взаимодействие Русской Православной Церкви и социальных институтов; интеракции внутри православной общности и т.п. Но желание светского общества внедриться в среду священнослужителей Русской Православной Церкви и монашества с целью исследовать эти социальные группы напоминает желание желтой прессы в погоне за жареными темами. Светское общество готово вскрыть язвы этих социальных групп. Насколько

такое погружение возможно, чтобы не разрушить сакральность таинств и не уничтожить тем самым саму веру? Насколько активно служители Церкви и сама Церковь должна входить во власть, чтобы в процессе перевода церковного языка на язык политики и экономики не оказаться в маргинальном пространстве, которое несет с собой эрозию православных традиций?

Так, например, измерение религиозности православного населения не означает оценку степени религиозности каждого индивида, поскольку это может решать только Бог на страшном суде, который ждет каждого человека в конце жизни. Наиболее популярные в социологической среде исследования ценностных ориентаций людей тоже попадают под сомнение, потому что, если за основу брать уровень следования индивида Закону Божьему, Заповедям Блаженства, Символу веры и основной молитвы "Отче наш", то таким жестким морально-ценностным установкам даже не все монашествующие вписываются. Да и в самой Библии постоянно есть место интерпретациям в оценке поведения людей, находивших казалось бы в разное время в схожих ситуациях. Интерпретацию исследования как оценку ценностных ориентаций православных людей могут делать только праведные старцы, которым дано глубокое проникновение в веру к Богу и благодаря этому нисходят откровения, несущие ответы на оценку норм поведения и мышления людей, которые и корректируются ценностными ориентациями.

Если социология пропишет четкий однозначный набор ценностей православной общности, то православие как религия превратится в социальную технологию. Тем не менее, Православие, с точки зрения социологии, – это прежде всего специфическая культура мышления и норм поведения людей, которые обусловлены вероучением. Ценностные ориентиры и механизмы социальной регуляции православной общности лежат вне социальных институтов, они исходят из веры и направлены на каждого отдельно взятого индивида. Поэтому, прежде чем привычно выстраивать предметные области исследования, нужно определить границы сакрального.

В девяностые годы, когда только начиналось восстановление Русской Православной Церкви и других конфессий, российские исследователи пытались определить, в каком процентном отношении происходит распространение религий в обществе. Использовались два подхода: самоидентификация респондентом себя с вероучением либо степень его воцерковленности. Полученные результаты весьма относительны, и судить по ним о православном сообществе не представляется возможным, поскольку ни тот, ни другой подход не отражает реальных социальных процессов этой общности.

За рубежом социология имеет более длительный опыт исследования конфессиональных сообществ. В середине XX-го столетия католическая и протестантская церкви пытались использовать социологический инструментарий для изучения своей паствы, в результате возникла "церковная социология". Однако такая ангажированная социология вскоре стала не устраивать саму церковь. Одна из проблем социологии православия в по-

иске ответа на вопрос: где найти консенсус между светским научным цинизмом и миссионерскими целями церкви?

**Методологическая база социологии православия.** Специфика методологической базы социологии православия заключается в том, что она черпает свои гносеологические традиции из богословия и светских научных теорий в области социально-гуманитарных наук (философия, социология, политология, история и т. д.). Знание богословских наук позволяют понять быт и нравы православной общности, а знания социально-гуманитарных наук помогают найти инструментарий для измерения этой общности согласно выделенной предметной зоны изучения.

Однако такое простое объяснение на деле оказывается весьма сложным с точки зрения практического применения. Потому что все светские социально-гуманитарные науки развивались в парадигме католических и протестантских культурных основ, поскольку ученые являлись гражданами различных западных европейских стран, менталитет которых опирался именно на эти вероучения. Речь идет о конкретном отрезке времени – периоде возникновения и становления социологии как науки (XIX–XX столетия), когда достижения в области социально-гуманитарных наук начали активно использоваться в качестве социальных технологий, а лидерами в этой области знаний стали страны Европы и Америка.

Возникает вопрос: насколько приемлемо применение фундаментальных теорий для концептуального осмысления социального пространства православной общности? Например, рационализм Макса Вебера, типичная интерпретация поведения людей с позиций католицизма – применим ли он к измерению иррационализма православия, проявляющегося в жертвенной любви к Богу и постоянной заботе о спасении души? Скорее всего только общие теоретические подходы и очертания возможно будет использовать, но когда речь заходит об интерпретации норм поведения и мышления православных людей, то возникает потребность в новых самобытных теориях.

Основу таким теоретическим представлениям положили русские философы, социологи, богословы кон. XIX – нач. XX вв. Знаменитые фамилии: достаточно вспомнить имена святителя Филарета (Дроздова), митрополита Макария (Булгакова), Василия Болотова, Евгения Голубинского, Василия Ключевского, Антона Карташева, Николая Глубоковского, протоиерея Александра Горского, протоиерея Сергия Булгакова, священника Павла Флоренского, протоиерея Георгия Флоровского, архимандрита Киприана (Керна), Владимира Лосского и многих других; замечательных религиозных мыслителей-философов Николая Бердяева, Семена Франка, Льва Лопатина, Ивана Ильина и многих других – чьи труды будоражат сознание, увлекают в пространство неизведанного, но в силу объективных причин их идеи не имели поддержки среди советских ученых и не получили достойного развития, чтобы в какой-то мере приблизиться к ответам как и что

изучать в православной общности. Практически речь идет о серьезном осмыслении научного наследства и создании теорий нового уровня.

**Научные категории.** Одним из самых краеугольных понятий социологии православия является понятие "духовность". В зависимости от понимания этого феномена социологи выстраивают систему социального измерения. Неоднозначность интерпретации этого понятия исходит не только от принципов научного видения, но из текстов Священного писания: духовные люди, по апостолу Павлу (как отмечает Митрополит Иерофей (Влахос)), – "водимые Святым Духом" или, по св. Григорию Паламе, – "новые люди, возрожденные благодатью Всесвятого Духа" [1].

Воцерковленность – это следующая научная категория, которая тоже не имеет однозначного определения. По мнению священника Дмитрия Шишкина "воцерковление – это труд преодоления препятствий, путешествие к Богу, совершаемое зачастую не благодаря, а вопреки обстоятельствам. Это сознательная и мучительная борьба со своими грехами, терпеливое восхождение к высшей Цели, достойной всех трудов и усилий" [3]. Воцерковленность в интерпретации светских социологов означает частоту посещения церкви, ношение креста и другие внешние формы проявления религиозности индивида.

Религиозность так же входит в состав научных категорий социологии православия и тоже имеет разночтения в трактовке данного понятия. В рамках социологии религии "религиозность" – это качество индивида или группы, проявляющееся в вере и в поклонении сверхъестественному. Характерным признаком религиозности является религиозная вера, включающая знание и принятие религиозных идей, представлений, догматов в качестве истинных. Степень религиозности определяется в зависимости от наличия или отсутствия корреляции между религиозным сознанием и религиозным поведением индивида, силы и глубины влияния религии на различные сферы человеческой деятельности и на мотивацию индивида в повседневной жизни. К основным критериям религиозности относят: совершение молитвы, исповедь, религиозное воспитание в семье, совершение обрядов, посещение богослужений, чтение религиозной литературы, членство в религиозной общине и т. д. [4]. Если религиозность значит наличие веры в Бога, то только Он вправе определять ее уровень, если же религиозность – это формальные характеристики, то это в большей степени относится к феномену социальных технологий и принадлежит к научным интересам социологии религии.

**Множество социологий.** Начавшийся в 2006 году на Конгрессе Международной социологической ассоциации (ISA) раскол социологии на множество социологий, когда произошло выделение социологии Африки, научное сообщество восприняло весьма болезненно. Однако прошедший в феврале этого года в Дели Конгресс Международного института социологии (IIS), по сути был посвящен этой проблеме: определению дальнейшего

пути развития социологии после гегемонии Запада. Практически произошла констатация факта распада социологии на множество социологий, где теоретический базис составляют не теории среднего уровня, а самостоятельные научные парадигмы. Основанием такого разделения, по мнению основного докладчика Вольфгана Кнобля, стали не законы экономики, а культурные отличия. Более того, причины проблем, стоящих перед странами Восточной Европы и бывшего Советского Союза, кроются в теологических корнях, считает В. Кнобль. Современные научные течения привели к тому, что классическое восприятие социологии с едиными для всех сообществ законами развития, с едиными универсальными подходами в изучении социума, сменяются на позицию диаметрально противоположную – для каждого общества существует своя социология. Однако принцип культурного отличия, формирующий новые социологии, должен быть уточнен, так как понятие культуры может строиться на этнических характеристиках, на субкультурных спецификах и т.д., в таком случае можно дойти до абсурда. Культурные отличия здесь подразумеваются на основе отличий цивилизаций.

Чем глубже погружаются социологи в социальные процессы, тем больше чувствуется эта разница культур цивилизаций, замешанных на определенных вероисповедованиях, вскрываются глубинные пласты, определяющие поверхностные закономерности повседневности. Статус "социологии православия" соответствует самостоятельному научному направлению, а не отраслевой науке, и тем более, не сумме эмпирических исследований. Однако это не означает игнорирование научных достижений, полученных в области социологии религии, фундаментальной социологии.

### **Литература**

1. Митрополит Иерофей (Влахос). Православная духовность. Сергиев Посад. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1998.
2. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности/ Избранные труды. М., 1999.
3. Священник Д. Шишкин Что такое воцерковленность? – <http://www.pravmir.ru/chto-takoe-vocerkovlennost/>
4. Большой толковый социологический словарь терминов онлайн – <http://www.onlinedics.ru/slovar/soc.html>
5. Шаронова С. А. Социология образования. – М.: ПСТГУ, 2011.
6. Joas H., Knobl W. Social Theory: Twenty Introductory lectures. – Cambridge UK; New-York: Cambridge University Press. 2009.
7. Deutsch J.-G., Probst P., Schmidt H. African Modernities. – Heinemann, 2002.

## **Раздел 2. Анализ социальных институтов**

*Арзуманов И.А.  
(Иркутск, ИГУ)*

### **ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ИНСТИТУТОВ СТРАН СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.**

Выбирая социокультурный и философско-правовой подходы при анализе специфики функционирования религиозных институтов в странах Северо-Восточной Азии (СВА), автор имеет в виду, что собственно предмет социально-философских и философско-правовых исследований связан не только с определенной системой взаимодействующих элементов в данном объекте, но в первую очередь с ее объективными законами, не зависимыми от той или иной степени мировоззренческой ангажированности исследователя<sup>1</sup>.

В условиях региональной политико-правовой трансформации XX – нач. XXI вв. социокультурный подход наиболее перспективен для выявления реальных социополитических связей права и институтов общества. Макрометодологически, в свете проблем анализа функционирования религиозных институтов, этот подход основан на системном рассмотрении и анализе социума, т. е. общественных отношений, учреждений, организаций, деятельности, движений и культуры как ценностно-смысловой сферы общественной жизни. Он позволяет, по мысли О.Э. Лейста, избежать дуализма «социального бытия» и «социального мышления» – духовных основ культур-цивилизационного генезиса правовой реальности как системы<sup>2</sup>, основными элементами которой являются правоотношения, правосознание и правовая культура.

---

<sup>1</sup> Предмет и основные задачи философии права в свое время удачно определил Г.Ф. Шершеневич: «Философия права дает понятие о сущности права не для данного исторического периода или для данной страны. Она ищет постоянное в сменяющемся... Философия права не должна подставлять под реальные понятия свои идеальные представления, выдавать за право то, что, по ее мнению, должно быть правом... Философия права не может быть построена на одних юридических науках... Без социологии и этики общей теории права никогда не удастся выяснить, что такое право или что такое государство... Место права в мировом порядке – это есть отношение права к иным проявлениям общественности, более всего к нравственности; значение права – это оценка социальной роли права в культурной жизни». *Шершеневич Г. Ф.* Общая теория права (по изд. 1910-1912 гг.). Т. 1. Вып. 1. М., 1995. С. 280.

<sup>2</sup> Лейст О.Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права / Под ред. д.ю.н., проф. В. А. Томсинова. – М.: Зерцало, 2008. С. 16.

Связи политики и права с моралью, религией и идеологией общества относятся к сфере правовой культуры. Именно в ней объективно выражены основные тенденции и возможные прерогативы регулирования процессов интеграции в трансформационных условиях современной глобализации. Последняя рассматривается в контексте процессов модернизации – внедрения идеологических нарративов Нового времени, имеющих в США ряд специфических маркеров. Наиболее яркий из них – государственное (конституционное) право. Оно является своеобразной «душой» правовой реальности стран европейской общности – «доноров» системно-правовых идеологем для ряда стран США. В данный регион входят Российская Федерация (РФ), Китайская Народная Республика (КНР), Корейская Народная Демократическая Республика (КНДР), Республика Корея (РК), Япония, Монголия<sup>1</sup>. Если рассматривать эти страны под более широким углом зрения, то необходимо учитывать, что они входят в азиатско-тихоокеанский регион (АТР). Исторически формирование конституционно-правовых систем в этом регионе шло под влиянием христианства – романо-германской и англо-саксонской ветви – Россия, США Канада; конфуцианства – Китай, Япония; ислама и индуизма – Индонезия, Малайзия.

Для модернизационных процессов в данном регионе, как и в целом в мире, характерна экстерриториальность как основная динамическая характеристика глобализации в целом. На современном этапе экстерриториальными являются экономическое, технологическое, информационное, социокультурное, правовое и целый ряд других пространств, находящихся в системе модернизационных взаимовлияний. В этой связи мы не можем не констатировать и факт того, что современные процессы глобализации в большинстве стран имеют методологическую кальку периода великих колониальных империй (по характеристикам экономического и идеологомировоззренческого компонентов). Особенно показательны данные характеристики проявляются в процессах модернизации национальных правовых систем стран, имевших (РФ, Монголия) и имеющих (КНР, КНДР) социалистическую ориентацию. Еще более показательны – в региональных процессах, связанных с миссионерской деятельностью конфессий и деноминаций. Институциональная интервенция религиозных инноваций осуществляется уже не только с территориями стран-доноров либерально-демократической идеологии, но и с территориями стран США, ставших на рубеже XX-XXI вв. плацдармом для миссионерской геоэкспансии в странах АТР.

Важными в этой связи культур-цивилизационными константами в составе АТР кроме России и Монголии является Китай, Япония, Канада, Южная Корея и США. Собственно процессы модернизации (как проекция философско-политического и мировоззренческого комплекса Нового Вре-

---

<sup>1</sup> Это крупнейший регион ЮНЕСКО как по географии, так и по населению, численность которого превышает 3,5 млрд. чел., или почти 60% мирового населения.

мени в условиях XX – нач. XXI вв.) в странах СВА проходят при преимущественном доминировании либерально-демократической идеологии, авангардом которой выступают США. Последнее обстоятельство (характеризующее процессы «вестернизации») определяет характер глобализационных процессов как детерминант становления и формирования современных конституционно-правовых систем стран региона с «восточной» культур-цивилизационной маркировкой.

В последнее десятилетие процессы модернизации базовых сфер жизни стран региона проходят и так называемый период «девестернизации» при которых либеральные экономико- и политико-правовые ценности соотносятся, с одной стороны, с национальными традициями и детерминированной ими прагматикой экономических прерогатив, с другой – с глобализационными интенциями эпохи развитого социализма в странах, где данная идеологическая парадигма еще не изжита из методов политико-правового регулирования общественных отношений (КНР, КНДР). Поэтому при реализации основных направлений внешней и внутренней политики ряда стран СВА участие государства усиливается не только в реализации его экономической функции, но и в сфере идеологии.

Влияние религии на политико-правовую культуру стран данного региона чрезвычайно велико, и именно оно является своеобразной «скрепой» социокультурной стабильности политических форм государственной организации. Выявляемая апория базовых компонентов традиционного правосознания и либеральной экспансии особенно четко проявляется при анализе соотношения декларированных либерально-конституционных положений и реалий правоприменительной практики. Последнее отражается в специфике процессов рецепции правового массива, затрагивающих преимущественно частноправовые отрасли гражданского права в его экономико-торговой проекции. Именно данное обстоятельство определяет реалии государственного регулирования процессов глобализации экономической и идеологической сфер стран с «социалистическим» вектором глобализационных характеристик.

К особенностям функционирования религиозных институтов КНР и КНДР необходимо отнести дифференциацию религиозных объединений на две страты: 1 – социальные группы, объединенные по принципу исповедования определенной религии и 2 – не имеющие организационных форм. В этой связи особая роль в системе социальных и политических отношений в странах северо-восточной Азии отводится китайским синкретическим религиям, по установившейся традиции часто именуемыми «тайными религиями»<sup>1</sup>. В свою очередь многие отечественные и зарубежные синологи настаивают на влиянии именно «тайных китайских вероучений» на Япо-

---

<sup>1</sup> Тертицкий К.М. Китайские синкретические религии в XX веке. – М.: Восточная литература, 2000. С. 6. Данная страта сложно поддается исследованию из-за своей нестабильности и зависимости от экономических, политических и культурных предпосылок.

нию, Корею и Монголию<sup>1</sup>. Что касается религиозных организаций, действующих в рамках модернизации позитивного права, то их функционирование детерминировано в том числе и процессами модернизации.

Китайское право, например, внешне европеизировалось с начала XX в. и вошло в семью правовых систем, основанных на римском праве. Изначально, как и в Японии, это было обусловлено необходимостью юридического противостояния колониальному характеру торгово-экономических отношений со странами Запада<sup>2</sup>. Кроме того мы не должны забывать, что в КНР (как и в КНДР) основные законы сформированы в идеологических параметрах коммунистической идеологии, сопряженной с государственно-этатистской спецификой политико-правовой идеологии конфуцианства. Складывается своеобразная макрометодологическая философско- и политико-правовая апория.

С одной стороны, в свете либерализации и деидеологизации сферы религиозной политики КНР придерживается конституционных принципов уважения и обеспечения прав человека. Например, в Конституции КНР в чч. 2, 3, 4 ст. 36 регламентируется: «Никакие государственные органы, общественные организации и отдельные лица не могут принудить граждан исповедовать или не исповедовать религию, не могут дискриминировать граждан за исповедание или неисповедание религии». В соответствии с этим среди основных прав и обязанностей граждан констатируется, что «Граждане Китайской Народной Республики имеют свободу вероисповедания. Никакие государственные органы, общественные организации и частные лица не могут принудить граждан исповедовать или не исповедовать религию, не могут дискриминировать граждан за исповедание или неисповедание религии» (ст. 36 гл. 2)<sup>3</sup>. По официальным данным в настоящее время в Китае насчитывается более 100 млн. верующих, имеется более 100 тыс. храмов и других мест для культовых отправлений, более 3 тыс. всекитайских и местных религиозных организаций. Среди 300 тыс. служащих культа насчитывается около 200 тыс. монахов, более 25 тыс. даосских монахов и монахинь, более 40 тыс. служителей культа в ранге имама и муллы,

<sup>1</sup> Например: Зинин С. В. Современные западные исследования религиозной культуры Китая. – Культурные традиции и современность. М., 1989; Малявин В. В. Синкретические религии в Китае в XX в.: традиционное и посттрадиционное. – Религии мира. Ежегодник. 1987. М., 1989; Ли Юйцзе. Тяньдицзяо. Новое понимание космоса и жизни: Постулаты Учения Небесного государя. М., 1996; Мартынов А. С. Государство и религии на Дальнем Востоке. – М., 1987 и др.

<sup>2</sup> В Китае после Синьхайской революции 1911 г. и провозглашения республики велась редакционная работа по созданию целого ряда кодексов. Так например, Гражданский кодекс, включающий и гражданское, и торговое право вступил в силу в 1929-1931 годах, Гражданский процессуальный кодекс – в 1932 году, Земельный кодекс – в 1930 году.

<sup>3</sup> Конституция КНР 1982 г. (с изм. 1988, 1993, 1999, 2004 гг.) [http://chinalawinfo.ru/constitutional\\_law/constitution](http://chinalawinfo.ru/constitutional_law/constitution)

4 тыс. священников католицизма, более 20 тыс. священников протестантских деноминаций<sup>1</sup>.

С другой стороны, традиционный принцип государственного этатизма в данной сфере общественных отношений отражен и в конституции КНР: «Государство охраняет нормальное отправление религиозной деятельности. Никто не может использовать религию для нарушения общественного порядка, нанесения вреда здоровью граждан и в ущерб государственной системе образования. Религиозные организации и религиозные дела свободны от иностранного контроля» (ст. 36 гл 2)<sup>2</sup>. Последнее положение является краеугольным для понимания специфики китайской правоприменительной практики, определяемой всем строем имперского конфуцианства. Функционирование религиозных институтов регулируется и целым рядом отраслевых законодательных актов, детерминированных жесткостью «имперской» правоприменительной практики. Например «Закон КНР о национальной районной автономии», «Общие положения Гражданского кодекса», «Закон об образовании», «Трудовой кодекс», «Закон об обязательном 9-летнем обучении», «Закон о выборах в собрания народных представителей», «Закон об организации комитетов сельских жителей», «Закон о рекламе» и пр.

В Конституции КНР 1972 г. закреплены идеологические параметры построения социалистического государства. С одной стороны, основанных на мировоззренческой базе идей «чучхе», а с другой, декларирующих «модерные» ценности европейского конституционализма. Так, ст. 67 главы V конституции КНР гласит: «Основные права и обязанности граждан», констатирует право граждан на «свободу слова, печати, собраний, демонстраций и объединений. Государство создает все условия для свободной деятельности демократических политических партий и общественных организаций». Но институт свободы совести, зафиксированный в ст. 68<sup>3</sup> ограничен целым рядом политико-административных решений. Дело в том, что в рамках идеологии «чучхе» Конституция КНР четко стратифицирует все население страны по признаку опоры ее суверенности на рабочих, крестьян и рабочую интеллигенцию. Как показывает правоприменительная практика, верующие в общей данности стратификации слоев населения по признаку их возможной не лояльности к режиму, причисляются к враждебному слою. Так, к нему, кроме «подозрительных женщин» – бывших шаманок,

<sup>1</sup> <http://www.fmprc.gov.cn/rus/ziliao/zt/zfbps/t25320.htm> 1997/10/30

<sup>2</sup> Конституция КНР 1982 г. (с изм. 1988, 1993, 1999, 2004 гг.)

<sup>3</sup> [http://chinalawinfo.ru/constitutional\\_law/constitution](http://chinalawinfo.ru/constitutional_law/constitution)

В которой сказано: «Гражданам предоставляется свобода совести. Это право обеспечивается разрешением построения религиозных зданий и исполнения религиозных обрядов. Никому не разрешается использовать религию как средство для проникновения внешних сил и нарушения государственного, общественного порядка»

куртизанок-кисэн и их ближайших родственников, относятся лица, исповедующие протестантизм и исполняющие протестантские обряды, лица исповедующие буддизм и исполняющие буддистские обряды, лица исповедующие католицизм и исполняющие католические обряды, а также местные конфуцианцы<sup>1</sup>.

Показательно, что наравне с другими группами населения, подвергающимися государственному остракизму, представители данных религиозных групп могут найти себе спутников жизни только среди представителей своей же группы, что, как и в когда-то маодзэдуновском Китае окончательно превращает эти слои в касту неприкасаемых<sup>2</sup>. Жесткость позиции государства преимущественно обусловлена не только становящейся экзотической идеологией коммунизма, но и южнокорейским феноменом реализации «западной» проекции глобальных сценариев миссионерской геополитики XX в. Целенаправленная экспансия постпротестантских деноминаций из Южной Кореи стала фактором национальной безопасности для непосредственных северных соседей (КНДР, КНР). Ситуация в Южной Корее явилась результатом ничем не сдерживаемой экспансии политико-правовых и идеологических форм либерально-демократической глобализации.

Необходимо отметить, что поскольку доступ миссий в эти страны с территории Южной Кореи затруднен в силу сложившихся внешнеполитических взаимоотношений и законодательных ограничений, постольку на день сегодняшний более успешно эта работа может проводиться из России, ставшей плацдармом не только для протестантских инноваций.

Таким образом особенности функционирования религиозных институтов стран СВА на современном этапе обусловлены процессами глобализации идеолого-правовых нарративов Нового времени. Экстерриториальность правовой глобализации в сфере государственно-конфессиональных отношений имеет в своей конституционной основе либеральный базис личных прав человека. Процессы модернизации национальных политико-правовых систем стран СВА имеют двойной вектор – вестернизационный и девестернизационный. В связи с этим мы можем говорить о двух тенденциях: 1. О глобализации ценностных факторов либеральной идеологии – рынка, демократия и прав человека и фиксации их, прежде всего, на конституционном уровне стран АТР; 2. О

---

<sup>1</sup>Ланьков А.Н. Репрессивный аппарат и контроль над населением в Серенной Корее [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://Travel.ru>. Цит. по: Юрковский А.В. Конституционно-правовые основы развития политических систем стран Северо-Восточного Азиатского региона: монография / А.В. Юрковский. – Иркутск : иркутский юридический институт (филиал) академии Генеральной прокуратуры Российской Федерации. 2008. – 443 с. С. 90-92.

<sup>2</sup>Юрковский А.В. Указ. соч. С. 94.

верификации данного комплекса с позиций традиционно-ценностной интерпретации, политико-правовой практики и геополитической прагматики. Религиозный фактор как один из системообразующих в процессах глобализации имеет и обратный вектор «Восток → Запад». В качестве «локомотива» этих процессов в США выступают КНР и Южная Корея, пребывающие на современном этапе в идеолого-интеграционной (КНР) и идеолого-экспансионистской (Южная Корея) фазах.

Для стран «социалистической» ориентации – КНР и КНДР апория базовых компонентов традиционного правосознания и либерально-правовой рецепции конституционного уровня проявляется в дифференциации религиозных объединений по признаку их политической лояльности и уровня позитивно-правовой институционализации. В рамках принципа государственного этатизма в сфере правоприменительной практики функционирование религиозных институтов проявления политической алояльности и процессы «миссионерской геополитики» XX – XXI вв. находятся под жестким контролем государства.

**Боброва О.В.**

(Екатеринбург, филиал РАНХиГС)

## **РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

Проблемы религиозного образования сегодня приобретают особую актуальность во всем мире – о религии будут рассказывать в светской школе в России. В связи с распространением ислама в Европе встает вопрос о его преподавании в школах, например, Дании. Таким образом, понимание происходящих процессов в данной сфере и их осмысление становятся жизненно необходимыми для современного социума. Мы предприняли попытку исследовать религиозное образование в России под углом институционального подхода.

В современной западной и отечественной социологии исследованию институтов уделяется большое внимание. Прежде всего, можно назвать два основных подхода в понимании институтов: нормативный и деятельностный.

Под *религиозным институтом* будем понимать систему норм, которые разделяются субъектами, входящими в религиозную общность и осуществляющими культовую практику, обеспечивают организованность религиозной деятельности и отношений, проявляющуюся в предсказуемости действий и мыслей каждого члена религиозной общности, воспроизводимости ролей и статусов, системности религиозного мировоззрения<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Костина Н.Б. Религиозная общность: проблемы социологического исследования. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. проф.-пед. ун-та, 2001. С.158.

Основываясь на данном определении, отметим, что понятия религиозного института и системы религиозных норм, а также, в дальнейшем, института религиозного образования и системы норм религиозного образования будут использоваться нами как синонимы.

Религиозные институты являются условием принадлежности индивида к определенной конфессиональной группе: если он не выполняет норм, то не принимается в общность или может быть исключен из нее. Религиозные институты обеспечивают предсказуемое существование религиозных общностей и индивидов, включенных в них, что обуславливает стремление людей к воспроизводству нормативного поведения.

Исследователи религиозных институтов отмечают, что институционализация – это важный этап в становлении религии, следующий за первоначальной фазой ее существования, когда харизматический лидер и его последователи формируют общий облик веры. О значимости харизмы для формирования религии, соответственно и ее институтов, говорил в свое время и М. Вебер: «...После того как Воскресение вызвало взрыв харизматической боговдохновенности и привело к уничтожению религии пария при сохранении связи с древним пророчеством, жизнь общины (христианской) свелась к ожиданию второго пришествия и к вере во всепобеждающее значение харизматических даров Духа...»<sup>1</sup>. На этапе институционализации идет выработка формальных правил, закрепление норм, складывается иерархическая модель управления (например, в христианстве возникают институты епископства, священнослужительства и диаконства), формируются принципы взаимодействия религии с другими социальными феноменами, причем необходимым условием существования религиозных институтов и их воспроизводства является религиозное образование. В данном случае, с одной стороны, религиозные институты для религиозного образования выступают как механизмы его становления и функционирования, с другой, религиозное образование является способом воспроизводства религиозных институтов.

В целом, можно выделить три основных вида институционализации религиозной жизни: *доктринальная* (стандартизация и регламентация взглядов верующих), *деятельностная* (жесткая предписанность выполняемых действий), *чувственно-эмоциональная* (регламентация чувств и переживаний верующего). Религиозные институты можно классифицировать по разным основаниям. Например, в зависимости от всеобщности распространения конфессиональных институтов можно выделить всеобщие и частные институты. К всеобщим относятся системы норм, предписанные для всех верующих, независимо от их статуса в религиозной общности, а к частным – нормы, выполняемые только людьми, обладающие религиозными статусными отличиями (например, миряне и монахи). Конфессиональные нормы

---

<sup>1</sup> Вебер М. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994. С.280.

можно классифицировать и в зависимости от тех отношений, на регулирование которых они направлены: нормы, упорядочивающие отношение человека к Богу, другому человеку (верующих к неверующим или к представителям других конфессий), государству и обществу, природе, собственной жизни<sup>1</sup>.

Определение понятия религиозного института и рассмотрение классификаций систем религиозных норм позволяет нам перейти к рассмотрению института религиозного образования, который является, с одной стороны, разновидностью религиозных институтов, а с другой, условием их воспроизводства.

*Институт религиозного образования* выступает в виде системы норм, признанных людьми, включенными в религиозно-образовательную деятельность, регулирующих ее, сводящих данный вид деятельности к ожидаемым и предсказуемым образцам поведения субъектов религиозного образования.

На наш взгляд, в зависимости от субъекта нормотворчества можно выделить в качестве института религиозного образования нормы, условно называемые *«внешние»* (системы норм, установленных в отношении религиозно-образовательной деятельности со стороны международного сообщества, государства, органов местного самоуправления) и *«внутренние»* (нормы, определяющие религиозно-образовательную деятельность внутри конфессии, конкретного религиозного учебного заведения). *«Внутренние»* нормы, в свою очередь, подразделяются на *официальные* – документально зафиксированные нормы (уставы учебных заведений, основы социальной концепции Русской Православной Церкви, определения Священного Синода и т.д.) и *неофициальные общепринятые* нормы, которые могут быть обязательными (всеобщими) как для всех духовных школ, так и исключительно для конкретной, отдельно взятой школы (частными).

В зависимости от типа получаемого образования можно выделить нормы *профессионального и непрофессионального* религиозного образования.

«Внешние» нормы (системы норм), как уже отмечено выше, представляют собой нормативные системы, принятые в международном законодательстве и в законах государства, а также местными органами власти. Всеобщая декларация прав человека (принятая резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН 10 декабря 1948 года) в статье 26 п. 2 провозглашает, что «...образование должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между народами, расовыми и религиозными группами...», а в п. 3 уточняется, что «...Родители имеют право приоритета в выборе вида образования для своих малолетних детей». Речь идет, несомненно, и о религиозном образовании как виде образования в целом. Для нас

---

<sup>1</sup> Костина Н.Б. Религиозная общность: проблемы социологического исследования. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. проф.-пед. ун-та, 2001. С. 176-186.

также значима информация, содержащаяся в Международном пакте «Об экономических и социальных правах» от 16 декабря 1966 года, который вступил в силу в СССР 3 января 1976 года, и Международном пакте «О гражданских и политических правах» от 16 декабря 1966 года, вступившем в силу для СССР 23 марта 1976 года, где отдельные статьи посвящены непосредственно проблемам религиозного образования и воспитания детей<sup>1</sup>.

В статье 13 Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах (п. 3) говорится: «Участвующие в Пакте государства обязуются уважать свободу родителей и в соответствующих случаях законных опекунов выбирать для своих детей не только учрежденные государственными властями школы, но и другие школы, отвечающие тому минимуму требований для образования, который может быть установлен или утвержден государством, и обеспечить религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями»<sup>2</sup>.

В статье 18 (п. 4) Международного пакта о гражданских и политических правах отмечается, что «...участвующие в настоящем Пакте государства обязуются уважать свободу родителей и в соответствующих случаях законных опекунов обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями»<sup>3</sup>.

Право на образование, в том числе и соответствующее убеждениям и национальным традициям родителей, провозглашается также в статье 27 Конвенции Содружества Независимых Государств о правах и основных свободах человека, принятой 26 мая 1995 года, ратифицированной Федеральным законом от 4 ноября 1995 №163-ФЗ. Однако, несмотря на существование вышеуказанных норм, они были практически не реализованы в России до тех пор, пока не произошли изменения в законодательстве нашего государства.

Основные нормативные положения, характеризующие отношение российского государства к религиозному образованию, закреплены в Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях», где статья 5 главы 1 «Общие положения» провозглашает права граждан России на получение религиозного образования.

«1. Каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими.

2. Воспитание и образование детей осуществляются родителями или лицами, их заменяющими, с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания.

---

<sup>1</sup> Куницын И.А. Правовой статус религиозных объединений в России. М.: Отчий дом, 2000. С.353.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

3. Религиозные организации вправе в соответствии со своими уставами и с законодательством Российской Федерации создавать образовательные учреждения.

4. По просьбе родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местного самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы»<sup>1</sup>.

Закон, подчеркивая светский характер образования в нашем государстве, открывает возможности получения религиозного образования всеми желающими гражданами как в религиозных образовательных учреждениях, так, отчасти, и на базе светских, при условии ненасильственного распространения данного вида образования и в форме факультативов. Светские нормы, регулирующие религиозное образование со стороны государства, распространяются, прежде всего, на деятельность религиозных образовательных учреждений, которые имеют в настоящее время смешанный правовой статус.

В то же время в законе не определена организационно-правовая форма, определяющая статус религиозного образовательного учреждения, что создает массу проблем при определении границ допустимости нормативного регулирования учреждений религиозного образования, которые реально существуют. По мнению И.А. Куницына, данное положение законодательства не совсем корректно. В настоящее время такие учреждения выступают, с одной стороны, как разновидность религиозного объединения (религиозная организация), с другой, как некоммерческое учреждение. В данном случае могут возникнуть сложности, например, при решении вопроса о назначении руководителя религиозного учебного заведения. С одной стороны, в соответствии с пунктом 1 статьи 14 Федерального закона «О некоммерческих организациях» привилегия назначения руководителя учреждения принадлежит его собственнику, с другой стороны, согласно пункту 4 статьи 35 Закона РФ «Об образовании», применительно к образовательным учреждениям возможно не только назначение, но и избрание руководителя на должность. Иными словами, являясь учреждениями образовательными, религиозные организации подчиняются и нормам законодательства об образовании. Во избежание разночтений уже цитируемый выше И.А. Куницын предлагает ввести дополнительную организационно-правовую форму религиозного объединения – религиозное учреждение<sup>2</sup>. Мы полагаем, что понятие религиозного учреждения также требует дополнения, и необходи-

---

<sup>1</sup> Куницын И.А. Ук. соч. С.373.

<sup>2</sup> Там же. С. 45-47.

мо ввести не только указанное понятие, но и более конкретную организационно правовую форму: «*религиозно-образовательное учреждение*».

Внешнее государственное нормативное регулирование религиозного образования осуществляется с помощью трех основных нормативно-правовых механизмов: регистрации, лицензирования и аккредитации религиозных образовательных учреждений на основании законов РФ «Об образовании», «О свободе совести и о религиозных объединениях» и «О некоммерческих организациях».

В момент *регистрации* учреждения как юридического лица возникают права образовательного учреждения в части ведения финансово-хозяйственной деятельности, предусмотренной его уставом и направленной на подготовку образовательного процесса. Права на ведение образовательной деятельности определяются *лицензированием* учреждения, которое осуществляется государственным органом управления образованием по ходатайству руководства конфессии. Следующая ступень – получение свидетельства о государственной *аккредитации* образовательного учреждения в соответствии с пунктом 16 статьи 33 Закона РФ «Об образовании». Свидетельство подтверждает признание государством статуса религиозного образовательного учреждения, уровень реализуемых образовательных программ, соответствие содержания и качества подготовки выпускников требованиям государственных образовательных стандартов, право на выдачу выпускникам документов государственного образца. Свидетельство, выдаваемое дошкольным образовательным учреждениям и учреждениям дополнительного образования детей, подтверждает государственный статус соответствующего образовательного учреждения, уровень реализуемых им образовательных программ и категорию этого образовательного учреждения. Кроме того, образовательные учреждения религиозной организации, в том числе созданные в рамках самой религиозной организации, вправе взимать плату с обучающихся, воспитанников, в том числе за обучение в пределах государственных образовательных стандартов<sup>1</sup>.

Практически все православные образовательные учреждения России сегодня прошли регистрацию и лицензирование, но аккредитованы лишь несколько высших учебных заведений, среди которых следует отметить Православный Свято-Тихоновский богословский университет, которому выдано свидетельство о государственной аккредитации еще в 1998 году (в то время еще институту), и Российский православный университет им. Св. Иоанна Богослова, аккредитованный в 1999 году. Отсутствие свидетельства о государственной аккредитации уменьшает шансы выпускников духовных школ реализоваться в светской жизни ввиду того, что получаемый ими диплом не позволит найти работу вне религиозно-культурной практики.

---

<sup>1</sup> Куницын И.А. Ук. соч. С.211.

Таким образом, важными нормативными основаниями функционирования учреждений религиозного образования со стороны государства выступает федеральное законодательство, а также правовые акты (в случае их принятия) субъектов Российской Федерации.

Внешние нормы охватывают один из аспектов деятельности религиозных образовательных учреждений, включают их как в систему образования в целом, так и в систему государственно-церковных отношений. В систему религиозного образования включены граждане России, вследствие чего государство регулирует религиозное образование. В этом и заключается специфика церковно-государственных отношений в сфере образования: с одной стороны, государство должно контролировать религиозное образование, с другой, этот контроль ограничен законом и *внутренними официальными* нормами религиозного образования, рассмотрение которых заслуживает особого внимания.

*Внутренние официальные* нормы, определяющие функционирование религиозного образования, получили в настоящее время возможность более эффективного развития. Они формируют собственно нормативную базу, учитывающую разносторонние проблемы конфессионального обучения. В проведенном нами интервью эксперты выделили наиболее важные «источники» официальных внутренних норм регулирования религиозно-образовательной деятельности: постановления Поместных и Архиерейских соборов, определения Священного Синода, указы Патриарха Московского и всея Руси, канонические уставы об управлении Русской Православной Церковью, Устав Русской Православной Церкви (гражданский), указы и распоряжения Епархиального архиерея, решения Епархиального собрания и Епархиального совета, рекомендации, указания и распоряжения Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, общие уставы и внутренние уставы учебных заведений. Эксперты в интервью в ходе нашего исследования (в частности, А.Л. Дворкин, профессор Православного Свято-Тихоновского богословского института) отметили, что рекомендации, указания и распоряжения Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, относятся не ко всем учебным заведениям, а исключительно к тем, которые ведут подготовку священнослужителей.

*Официальные внешние и внутренние* нормы существуют не автономно, а находятся в некотором соотношении. Например, наличие устава в религиозном образовательном учреждении – результат нормотворчества церковных иерархов, который согласуется со светским законодательством и является необходимым условием регистрации учреждения. Сюда же следует отнести нормы, относящиеся к деятельности преподавателей в православных учебных заведениях. В соответствии с уставами профессиональных духовных школ преподаватели, работники и учащиеся пользуются правами и несут ответственность в соответствии с действующим законода-

тельством Российской Федерации и правилами внутреннего распорядка образовательного учреждения.

Ранее подобное положение было практически не осуществимо, поскольку по Декрету Совета Народных Комиссаров от 23 января 1918 года «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви»<sup>1</sup>, религиозные образовательные учреждения лишались прав юридического лица (не имели возможности осуществления государственной регистрации, лицензирования и аккредитации своей деятельности), а следовательно, медицинское, социальное страхование и другие социальные гарантии практически не относились к гражданам СССР, включенным в сферу религиозного образования: все религиозные объединения и центры, а также священнослужители содержались за счет добровольных пожертвований верующих.

В настоящее время религиозные организации являются юридическими лицами, преподаватели религиозных школ подлежат пенсионному и социальному обеспечению, социальному и медицинскому страхованию в соответствии с действующим законодательством Российской Федерации. Кроме норм, регулирующих деятельность преподавательского корпуса, существуют нормы, регламентирующие действия обучающихся в религиозных образовательных учреждениях.

Так, права и обязанности студентов определяются правилами внутреннего распорядка и договором об обучении. Студенты, как правило, если иное не предусмотрено договором об обучении, бесплатно обеспечиваются одеждой, питанием и учебной литературой, им могут быть предоставлены ежегодные каникулы, стипендии, премии, академические отпуска.

Студенты обязаны:

- подчиняться основным требованиям педагогов;
- соблюдать требования образовательного процесса;
- соблюдать нормы христианской нравственности, каноны и иные церковные нормы;
- участвовать в храмовых богослужениях;
- выполнять требования уставов, правил внутреннего распорядка, условия заключенного договора на предоставление образовательных и прочих услуг.

В продолжение анализа внутренних официальных норм следует отметить, что они могут находиться в соотношении соподчинения друг другу. Например, на заседании Священного Синода 7 марта 2000 года под председательством Патриарха постановили, что для выпускников духовных академий, семинарий, училищ, а также регентской и иконописной школ канонической нормой является возвращение в епархию, из которой они поступили на обучение. В случае церковной необходимости Учебный комитет может распределить выпускников академии на работу в синодальные отде-

---

<sup>1</sup> Законодательство о религиозных культах. М.: Юридическая литература, 1969. С.51-52.

лы Московского Патриархата или на преподавательскую работу в духовные учебные заведения Русской Православной Церкви. Дипломы об окончании названных учебных заведений могут быть выданы через два года в том случае, если выпускник положительно зарекомендовал себя на церковном послушании. Епархиальным Преосвященным (епископам, архиепископам, митрополитам, возглавляющим епархии Русской Православной Церкви – О.Б.) необходимо своевременно информировать Учебный комитет о прибытии или неприбытии выпускника к месту распределения. В случае несоблюдения данной нормы вступает в действие другая норма, зафиксированная в уставе профессиональных религиозно-образовательных учреждений:

«В случае необоснованного уклонения выпускника от обязанности направиться по распределению Духовное образовательное учреждение имеет право на:

- компенсацию произведенных им затрат на содержание выпускника в период его обучения в учебном заведении;
- отказ выпускнику в выдаче диплома»<sup>1</sup>.

Внутренние официальные нормы весьма разнообразны, но обязательно соотносятся с требованиями христианской нравственности. Например, правила внутреннего распорядка предполагают их выполнение, по словам опрошенных, «с той ответственностью, как будто бы кто-то наблюдал, как ты исполняешь свое дело». Правила внутреннего распорядка представляют собой своеобразный режим дня учебного заведения: время подъема, молитвы, учебных занятий, трапез, послушаний, служб в храме и т.д., кроме того, в нем закреплены правила поведения учащихся и учащихся. Например, для того, чтобы покинуть учебное заведение по личным делам, необходимо получить соответствующее разрешение проректора по учебно-воспитательной работе или его помощников, которые следят за соблюдением правил внутреннего распорядка и распределяют послушания.

Требование жесткого порядка во всем (в организации учебного процесса, в поступках верующих, включенных в религиозные общности, воспроизводимые религиозным образованием, даже в их чувствах и душевном устройении) – важная отличительная черта религиозно-образовательных учреждений. Поддержанию порядка способствуют также *внутренние неофициальные* (или «неписанные») нормы, которые не утверждены, но являются негласным уставом поведения в религиозно-образовательном учреждении и, как правило, закрепляются в традициях учебных заведений (как многих, так и отдельно взятых) и, следовательно, могут быть *общими* и *частными*. Примером общих неофициальных норм могут послужить нормы, регулирующие отношения между старшими и младшими учащимися:

---

<sup>1</sup> Филиппов В.М. Гуманистическая роль образования: православие и воспитание // Педагогика. 1999. №3. С.5.

старшим отдается больше почтения, меньше послушаний, и они, как правило, имеют более высокую стипендию.

Не все *неофициальные общие нормы* являются, на наш взгляд, в строгом смысле специфическими для института религиозного образования, а относятся к религиозным институтам вообще (в данном случае к религиозным институтам, обязательным для всех верующих, о которых мы упоминали выше). Но в рамках рассматриваемой проблемы они представляют определенный интерес, так как транслируются посредством религиозного образования. Данные нормы регулируют отношения между субъектами образовательной деятельности, за их исполнением учащимися следят наставники, преподаватели. Основаны эти нормы, прежде всего, на библейских заповедях, например, обращается внимание на то, что запрещено упоминать имя Бога всуе, нельзя божиться: «ей-Богу, на то Бог, на то Христос» и т.д.; к родителям, начальникам, старшим следует относиться почтительно, а к товарищам иметь братскую любовь, не обижать, не укорять (возлюби ближнего как самого себя). Нельзя говорить о больших людях, чужих делах, поступках (соблюдать заповедь: не судите, да не судимы будете), а следует заниматься, прежде всего, своими учебными делами. Необходимо избегать ссор, драк, сквернословия, злых шуток, удаляться от мест светских развлечений (игорных, публичных и иных домов), не петь непристойных песен.

За воровство или «развращенный нрав» назначаются особо строгие наказания: за первое – виновника наказывают публично перед всем учебным коллективом, за второе – исключают из церковного чина. Пьянство публично осуждается; если кто-нибудь снимает квартиру (живет не с родителями и не в учебном заведении), то должен весьма вежливо общаться с хозяевами. Особое внимание уделяется поведению на службе в храме: нельзя разговаривать, смеяться, но необходимо либо тихо молиться, либо занимать клиросы (специально отведенные в храме места для хора), петь и читать.

Несмотря на общерелигиозную значимость, неофициальные общие («неписанные») нормы могут выступать и в качестве институтов собственно религиозного образования. Так, Святитель Тихон Задонский в обращении к семинаристам отмечает, что:

1. Каждый должен помнить, что к духовному образованию призван Богом ради пользы для общества.

2. Обучение проходить с максимальным усердием и Бога на помощь призывать.

3. Священник должен быть высокообразованным.

4. Религиозное обучение без применения теоретических знаний на практике бесполезно. «Что пользы человеку учить, а самому не творить?...»<sup>1</sup>.

Рассмотренные нормы предполагают обучение, построенное во многом на альтруизме, идее служения Богу и людям. Нормы межличностного взаимодействия основываются на христианских добродетелях любви к ближнему, смирения, почтения, неосуждения, что вновь подчеркивает религиозную специфику этого вида образования. Некоторые духовные школы расширяют перечень принятых норм, и они могут выступать как нормы, принятые в конкретном учебном заведении. Например, в Екатеринбургской духовной семинарии сегодня существует традиция обязательного почитания именинников, которых поздравляет руководство семинарии, все семинаристы, во время обеда поется поздравление «Многая лета» и от имени семинарии вручается подарок (финансируемый из специально заведенного подарочного фонда семинарии). Ранее в Екатеринбургской семинарии практиковалось проведение вечеров с приглашением гостей. Мероприятия организовывали сами семинаристы, читали стихи (собственного сочинения и известных авторов), проводили литературные и музыкальные вечера. Кроме того, в семинарии существует традиция помогать обездоленным людям, проживающим неподалеку от семинарии, и всем тем, кто нуждается в помощи семинаристов.

Помимо представленной классификации норм религиозного образования, по критерию субъекта нормотворчества можно выделить системы норм, регламентирующих *профессиональное* и *непрофессиональное* религиозное образование. Для того, чтобы рассмотреть нормы профессионального и непрофессионального религиозного образования, обратимся к некоторым положениям уставов учреждений названных типов<sup>2</sup>. Профессиональное и непрофессиональное религиозное образование обладают как общими, так и специфическими целями. К общим целям можно отнести духовное и нравственное развитие личности.

Специфическими целями образовательной деятельности профессиональных учебных заведений являются:

- подготовка, переподготовка и повышение квалификации кадров священнослужителей, церковнослужителей, а также иных работников Русской Православной Церкви и других Поместных Православных Церквей;

---

<sup>1</sup> Святитель Тихон Задонский. Инструкция, что семинаристам должно наблюдать, данная при открытии Воронежской семинарии // Вестник духовного просвещения. 1994. №1. С.9.

<sup>2</sup> Устав учреждения профессионального религиозного образования Екатеринбургской Православной Духовной семинарии, принятый Священным Синодом Русской Православной Церкви единым уставом духовных семинарий Русской Православной Церкви 19 июля 1999 г. М., 1999.

- удовлетворение потребностей личности в духовном, интеллектуальном и нравственном развитии посредством получения профессионального религиозного образования.

В учреждениях непрофессионального образования основной целью образовательного процесса является получение учащимися общего образования, причем в данном случае важное значение имеет не только религиозно-нравственное образование и воспитание обучающихся в духе христианской нравственности и традиций Русской Православной Церкви, но и соответствие государственным образовательным стандартам. Для детей, получающих образование в православных образовательных учреждениях (гимназиях, лицеях и школах), обязательно должна сохраняться альтернатива в дальнейшем выборе вида образования, что невозможно без предоставления образовательных услуг, соответствующих государственным стандартам. После окончания учебного заведения данного типа ребенок должен иметь возможность в дальнейшем получить прежде всего светское образование, что и закрепляется в рассматриваемых нормах. Следствием изложенных положений является повышенная значимость государственной аккредитации для религиозных школ непрофессионального общего образования.

Кроме названных, существуют отличия и в нормах, относящихся к управлению образовательными учреждениями. В религиозном образовании проводится четкое разделение систем норм управления профессиональным и непрофессиональным образованием. Соблюдение норм управления профессиональными учебными заведениями, выпускающими священнослужителей (духовными академиями, семинариями, училищами, пастырскими курсами, институтами, а также иконописными и регентскими школами), как уже отмечалось, находится в ведении Учебного комитета при Священном Синоде. Над остальными учебными заведениями осуществляется руководство отделом катехизации и религиозного образования Московской Патриархии на основании норм управления непрофессиональным религиозным образованием. Исключение в этом ряду составляет Православный университет им. Иоанна Богослова, поскольку в нем не осуществляется подготовка священников и деятельность этого учебного заведения регулируется также отделом катехизации и религиозного образования.

В профессиональных и непрофессиональных религиозных учебных заведениях существуют автономные органы управления. Так, в ходе интервью, проводимом нами среди экспертов, было отмечено, что в гимназиях и лицеях – это директор и совет управления; в профессиональных учебных заведениях – ректор, проректоры, педагогический совет и особое должностное лицо, присутствующее исключительно в религиозных православных учебных заведениях, – духовный наставник (духовник), который осуществляет духовное окормление (воспитание) преподавателей и студентов. Духовник назначается Епархиальным архиереем по представлению ректора и обладает правом выдачи свидетельства об отсутствии или наличии кано-

ческих препятствий для рукоположения студентов в священный сан. В непрофессиональных школах духовники также существуют, но на основании традиции, и необходимость их присутствия не подтверждается нормами устава. Но в профессиональных же школах обязанности духовника обязательно определяются уставным порядком.

В целом нормы, регулирующие образовательный процесс во всех образовательных учреждениях Русской Православной Церкви, обладают отличиями, но лишь в той мере, в какой этого требует специфика конкретного учебного заведения. Например, нормой, общей для всех конфессиональных образовательных учреждений, является отчисление, опирающееся на следующие основания:

- совершение поступков, несовместимых с учением и традициями Русской Православной Церкви;
- неуспеваемость;
- грубое и (или) неоднократное нарушение Устава и Правил внутреннего распорядка учреждения;
- совершение противоправных действий;
- состояние здоровья, препятствующее дальнейшему обучению;
- иные основания в соответствии с Правилами внутреннего распорядка учреждения<sup>1</sup>.

Указанное положение относится к православным школам любого уровня, однако для непрофессиональных школ существует дополнение, где указывается, что обучающиеся в православных школах (гимназиях, лицеях) могут быть отчислены еще и на этапе начального и основного (общего) образования по следующим основаниям:

- несогласие родителей (законных представителей) на повторное обучение детей, не усвоивших программу учебного года и имеющих академическую задолженность по двум и более предметам;
- на основании решения Совета управления гимназии при условии согласия родителей (законных представителей) обучающегося и местного органа управления образованием;
- на основании решения Совета управления гимназии и при условии взаимного согласия родителей (законных представителей) обучающегося, достигшего пятнадцатилетнего возраста, и местного органа управления образованием.

Различия в нормах обусловлены формами обучения и принципами организации образовательного процесса. Их подробное рассмотрение не входит в наши задачи, однако подчеркнем, что рассмотренные отличия в нормах профессионального и непрофессионального конфессионального образования не противоречивы, а напротив, выступают необходимым условием деятельности различных типов религиозно-образовательных учреждений.

---

<sup>1</sup> Устав учреждения.... С.5.

Таким образом, исходя из предложенного нами понимания религиозно-образовательного образования, мы полагаем, что при его социологическом изучении использование институционального подхода позволяет более глубоко выявить специфику данного типа образования. Вся религиозная деятельность, в том числе и религиозно-образовательная, характеризуется высокой степенью организованности, регламентации, механизмом обеспечения которой выступает институт религиозного образования.

Теперь можно сделать общие выводы. Сущность социологического подхода к образованию заключается в понимании образования как значимого аспекта образа жизни людей, влияющего на различные стороны человеческой жизнедеятельности (труд, быт, свободное время, условия жизни, ценностные ориентации личности и др.).

Религиозное образование рассмотрено с позиций институционального подхода. Институциональная составляющая религиозного образования выступает механизмом, упорядочивающим религиозно-образовательную деятельность участвующих в ней субъектов. Благодаря нормам религиозного образования устанавливаются образцы и способы поведения обучающихся и обучаемых, субъектов, управляющих религиозным образованием в рамках самих конфессий, границы допустимого воздействия религиозного образования на светское, государства – на систему религиозного образования. В контексте институционального анализа предложено определение института религиозного образования, который, по нашему мнению, является разновидностью религиозных институтов и выступает в виде системы самых разнообразных социальных, правовых, морально-этических и религиозных норм, тесно взаимосвязанных и взаимодействующих друг с другом.

Нормы, регулирующие религиозное образование, образуют классификацию. В зависимости от субъекта нормотворчества можно выделить «внешние» и «внутренние» нормы. «Внешние» являются нормами международного сообщества и государства, а «внутренние» – нормами, выработанными в религиозных объединениях. Внутренние нормы подразделяются на официальные (документально оформленные) и неофициальные (негласно принятые) нормы, которые, в свою очередь, могут быть общими (признаваемыми повсеместно в конфессиональных кругах) и частными (разработанные и признаваемые только в отдельных епархиях или школах).

В зависимости от уровня образования можно выделить также нормы профессионального и непрофессионального религиозного образования, которые имеют много общих характеристик, а их отличия определяются спецификой того или иного уровня образования.

Социологический анализ религиозного образования, предполагающий выявление его отличительных особенностей, функций, регулирующих его институциональных норм, позволяет нам увидеть перспективы дальнейшего исследования этого актуального феномена социальной реальности со-

временной России и, в дальнейшем, обратиться к изучению тенденций его функционирования.

*Бурсина М.А.  
(Белгород, НИУ БелГУ)*

## **МОДЕРНИЗАЦИЯ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ВЗАИМОСВЯЗЬ СЕМЬИ И РЕЛИГИИ**

Семья относится к числу самых древних форм социальной жизни людей. Родственные связи были первоначальной формой организации общества. Понятно, что в условиях неразвитой социальной дифференциации религиозные действия совершались в рамках этой первоначальной социальной структуры. На этой основе возникло предположение, что семья и религия находятся между собой в такой тесной связи, что семья должна рассматриваться как "естественная" религиозная ячейка, как первичный социальный носитель религии и как религиозное по своей сути социальное образование. Точка зрения на семью как сакральное образование обычно подтверждается ссылками на то, что во многих обществах религиозные ритуалы совершались в рамках семьи и огонь домашнего очага считался священным. Довольно часто и в настоящее время семья является тем местом, где совершаются религиозные ритуалы, но при этом следует помнить: то, что мы называем семьей сегодня, существенно отличается от того, что было семьей в древних обществах.

В ходе развития и внутренней дифференциации общества его институциональные образования разделились на две сферы – частную и общественную области жизни. Семья во многом утратила черты общественной (публичной) организации, которыми была наделена в прошлом, и стала в большей мере делом частной жизни.

Прослеживая религиозную эволюцию, социологи обнаруживают тенденцию "приватизации" религии. Религиозные верования и религиозная практика в современном обществе становятся в значительной мере частным делом. Возможно, с этим связано то обстоятельство, что сегодня в первую очередь многих привлекают те религиозные ритуалы, которые связаны с событиями семейной жизни. В свою очередь, в деятельности современной христианской церкви значительную долю составляет именно то, что связано с семьей, – бракосочетания, религиозное воспитание детей и др. Церковные деятели склонны сегодня рассматривать семью как главную и нерушимую базу организованной религии в ее традиционных формах.

В настоящее время в общественном сознании произошла переоценка значимости и необходимости ритуального сопровождения таких событий, как рождение ребенка, бракосочетание и смерть.

Сегодня значительному числу людей представляется возможным обойтись без церковного ритуала в этих случаях. Очень часто ритуалы рассмат-

риваются как желательные, потому что они имеют эстетические достоинства или просто потому, что "так принято", т.е. они утратили прежний "жизненно необходимый смысл". Большинство проявлений жизни утрачивают свое прежнее сакральное измерение.

Современная семья не является тем незыблемым фундаментом церковно-ритуальной деятельности, каким она была в традиционном обществе. Часто считают возможным обойтись без церковного ритуала, заменяя его тем или иным эквивалентом, не имеющим отношения к церкви и религии. Семья большей частью перестает быть местом проведения общественных ритуалов.

Для понимания отмеченных изменений представляет интерес осуществленный Т. Парсонсом теоретический анализ отношений, связывающих семью и церковь в современном обществе. Он исходит из того, что современная семья и церковь в ходе и в результате социальной дифференциации стали весьма специализированными структурами. Они утратили возможность, которой обладали прежде, выступать в качестве компетентных инстанций, организующих определенные сферы жизни тех или иных групп. Утраченное значение "организующей силы" оба института компенсируют выполняемыми функциями поддержания общества в двух существенных для него процессах, связанных с "пограничными структурами" жизни индивида: семья – в социализации индивида, закладывая основу личности в промежуток от рождения до участия в жизни общества; церковь – в соотношении человека с конечными условиями его существования, помогая обрести смысл жизни и справиться с загадкой смерти.

Однако в большинстве обществ семья не является долговременным социальным институтом. Это относится и к традиционной семье, которая на протяжении XIX и XX вв. все больше уходит в прошлое и утрачивает ряд функций, которые выполняла прежде. Так называемая одноответственная семья, в которой совместно живут три поколения, была приспособлена к стабильному аграрному обществу. Формой семьи, наиболее приспособленной к условиям индустриального общества, является нуклеарная семья, которая обособляется от более широких групп родственников. Таким образом, в процессе социального развития происходил распад более крупных семейных единиц. Родственные связи в индустриальном обществе ослабляет наряду с другими факторами и обстоятельство, что социальная мобильность часто обуславливает разное общественное положение членов семьи, что порождает различия в стиле жизни и возможностях братьев и сестер, а вместе с этим подчас и взаимное непонимание и отчуждение. Функции, которые утрачивает семья (как кооперативное трудовое объединение, например), не являются для нее неотъемлемыми и определяющими в ней главное. Это главное остается: социализация детей, точнее – начальная и совершенно особая ее фаза. Она решается в универсальной, как эмпирически установлено, относительно длительной связи между немногими лицами

(отец и мать, бабушка и дедушка) с новорожденными. В этой фазе происходит то, что психологически можно обозначить как образование первичного доверия, и вне семьи никакой другой институт не может обеспечить его возникновение. Но именно эти-то глубинные характеристики семьи столь интимны, что недоступны не только социологическому измерению, но и вообще всякому объективирующему выражению. Можно полагать, что в этом смысле семья не детерминируется социологически фиксируемыми отношениями с другими социальными институтами, включая церковь и религию.

В России уже давно назрел кризис ценностной системы, выступающий в качестве падения морально нравственных норм, отсутствия четких правил, принципов и императивов, характеризующих направленность в действиях и поступках личности. Представления о ценностных ориентациях размыты, нет грамотного механизма формирования и способа воздействия на сознание и поведение личности. Соответственно изменилось отношение к образованию, труду, близким, семье. Ломка ценностных ориентаций привела к падению престижа общественно значимого труда, росту девиантного поведения, безразличия, социальной пассивности.

В отношении семейных ценностей молодежь превыше всего ставит независимость и карьеру, достижение высокого статуса. Семью же планируют в далекой перспективе, после создания успешной, на их взгляд, карьеры.

Хотелось бы подчеркнуть, что молодежь сегодня имеет разные ценностные ориентации, которые довольно подвижны. Динамика ценностных ориентаций зависит от социально-демографических характеристик людей, их уровня социализации, внешних факторов (политических, культурных, экономических и т.д.). И в этой неоднозначности реализуются разноплановые жизненные позиции. Некоторые довольно успешно адаптировались к рыночной экономике, благодаря чему оказались в частном секторе, а кто-то строит карьеру и в государственном секторе. Другие не могут самоопределиваться, выбрать правильный жизненный путь. Наряду с такими качествами как предприимчивость, креативность, деловитость, оперативность, жизненный оптимизм тесно уживаются грубость, равнодушие, лень, самоуверенность.

На формирование ценностей влияют и происходящие в обществе экономические, социальные деформации. Сложные общественные явления, неоднородность политических и экономических процессов влияет на изменения социальных идеалов и ценностей. Те приоритеты, которые ранее казались незыблемыми, сменяются другими, определяющими сегодняшние жизненные реалии. Появляется новый спектр ценностных ориентаций, значит, разрушаются старые идеалы, традиции и формируется иной тип личности.

Новые приоритеты в системе ценностей, интересов и социальных норм у молодежи найдут в дальнейшем отражение в их сознании, а затем и в по-

ведении, активности и, в конечном счете, в социальном самочувствии. Активная жизненная позиция молодежи чаще всего выражается в росте трудовой, общественно-политической, познавательной и других видах активности, в социальной мобильности, в формировании не анархично рыночного сознания, а цивилизованного продуктивно осмысленного менталитета. И этот процесс должен быть регулируемым и управляемым. И в этом огромное значение должны сыграть как объективно существующие условия жизнедеятельности, так и последовательная система воспитания и пропаганды новых прогрессивных ценностей.

*Дятченко Л.Я., Сухоруков В.В.  
(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

### **ТЕОРЕТИКО-ГРАФОВЫЙ АНАЛИЗ ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИИ И СОЦИАЛЬНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ МЕНЕДЖЕРА**

Сегодня общепризнано, что роль религии в общественной жизни России возрастает. В то же время она не является решающей. Религия не стала универсальной силой социального развития, далеко не все члены общества говорят на одном сакральном языке и ориентируются на конфессиональные авторитеты. Социальные институты и повседневная жизнь людей определяются светскими установлениями, глубоко укоренившимися в паттернах социального действия и мышления, тогда как религиозные смыслы и отношения остаются на периферии того и другого. Можно говорить о том, что в российском обществе наших дней происходит медленная, неравномерная и неустойчивая реинтеграция религиозного в систему социальных отношений. На сегодня в стране проведено и проводится большое количество социологических исследований (теоретического и эмпирического характера) религии в её различных аспектах; однако междисциплинарным связям социологии религии и менеджмента специального внимания не уделяется. Тем не менее, данная проблематика представляется достаточно актуальной, поскольку особенности современной ситуации требуют подготовки менеджеров-управленцев со специальными социально-религиоведческими компетенциями. Во-первых, выступая со стороны государственных и муниципальных органов власти и управления, они должны быть способны успешно взаимодействовать с религиозными объединениями и отдельными верующими. Во-вторых, если менеджер работает в религиозной организации, то в контексте отношений гражданского общества для него незаменимо умение налаживать межконфессиональные контакты без участия внешних посредников.

Наиболее продуктивным в данной связи нам представляется рассмотреть взаимодействие религии и менеджмента через призму феномена соци-

ально-технологической культуры, которой в обществе современности должен обладать любой человек, претендующий на профессиональный управленческий статус. Социально-технологическая культура определяется как «система диспозиций личности, выражающаяся в формировании и развитии у неё умений и навыков поведения, обеспечивающих достижение профессиональных и жизненных целей при помощи сознательного использования социальных технологий»<sup>1</sup>, и представляется узловым моментом социальной реальности, связующим социологическое и антропологическое измерения теории и практики менеджмента. Акцентируя внимание на социально-технологической культуре менеджера, отметим, что она «представляет собой паттерн базовых представлений, ценностей и технологий организации познавательной и преобразовательной социальной деятельности, реализуемых в социальном взаимодействии»<sup>2</sup>. Это комплексное определение, для выявления её простейших элементов и возможной структуры следует воспользоваться морфологическим подходом и составить таблицу с номерами всех возможных комбинаций видов деятельности, с одной стороны, и элементов паттерна, с другой стороны.

Таблица

**Нумерация комбинаций компонентов социально-технологической культуры менеджера**

элемент паттерна вид деятельности	представления	ценности	технологии
познавательная	1	2	3
преобразовательная	4	5	6

Если же перейти к дефиниции религии, то ситуация существенно усложняется. Не существует не только единого определения религии, но даже одного подхода. Выделяются теологические (конфессиональные), философские и социологические, биологические и психологические, этнологические, и иные интерпретации этого понятия. Говоря не о конкретной религии, а о религии вообще, следует назвать четыре основных элемента, как правило, выделяемых в её структуре независимо от подхода: это а) религиозное сознание, б) религиозная деятельность, в) религиозные отношения и г) религиозные организации<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Дятченко Л.Я., Бабинцев В.П. Формирование социально-технологической культуры как теоретическая и праксеологическая проблема // Социологические исследования. – 2011. – №7. С.65.

<sup>2</sup> Бурмыкина И.В. Социально-технологическая культура менеджера. Автореф. дис. докт. социол. наук 22.00.08. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2009. С.11

<sup>3</sup> Основы религиоведения: Учеб. / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высш. шк., 1994. С.49.

Теперь установим соответствие между пронумерованными клетками таблицы и вышеперечисленными элементами религии. Религиозное сознание включает в себя представления и ценности, поскольку сознание содержит мнения, и представление – это мнение о сущем, ценности же – мнение о должном, то есть имеем соответствие А – 1,2. Достаточно очевидно и то, что религиозные организации представляют собой технологию не только преобразовательной, но и познавательной деятельности людей (в качестве примера последней можно назвать церковно-приходскую школу), то есть мы имеем соответствие Г – 3,6. Поскольку религиозная деятельность может быть и познавательной, и преобразовательной, постольку существует соответствие религиозной деятельности всем клеткам таблицы Б – 1,2,3,4,5,6. Наконец, религиозные отношения складываются в процессе познания и преобразования действительности (которые далеко не всегда технологичны) на основе имеющихся у верующих ценностей и представлений, то есть можно установить соответствие В – 1,2,4,5.

Рассмотрим эти взаимосвязи с использованием теории графов<sup>1</sup>. Мы считаем, что следует воспользоваться неориентированным графом, потому что нас интересует не только прямое влияние религии на социально-технологическую культуру менеджера (которое в ориентированном графе выражалось бы дугой от букв к цифрам), но и обратное. Для сравнительного анализа будет полезно применить два понятия: степень вершин и расстояние между ними. С помощью первого из них можно операционализировать роль, играемую каждым компонентом в системе (его влияние; чем выше степень – тем более существенную роль играет компонент), с помощью второго – тесноту взаимодействия между элементами, причем чем меньше расстояние, тем теснее взаимодействие. Таким образом, в первом случае индикатор находится в прямой зависимости от исследуемого свойства, а во втором – в обратной.

Каким образом религия влияет на социально-технологическую культуру менеджера? Рассмотрим степень каждой из вершин 1,2,3,4,5,6. Религия (т.е. вершины А, Б, В, Г) организует эти элементы в следующую иерархию: 1 и 2 вершины имеют степень, равную трем, а все остальные – двум, то есть религия повышает значимость познавательных (но не преобразовательных!) представлений и ценностей. Значит, религия является стимулятором когнитивного процесса. Рассмотрим расстояние между каждой из вершин 1,2,3,4,5,6 попарно. Поскольку элемент Б (религиозная деятельность) связан со всеми шестью элементами социально-технологической культуры, то его влияние ключевое: он делает равным двум расстояние между каждой парой среди шести элементов. Таким образом, религия усиливает целостность социально-технологической культуры.

---

<sup>1</sup> Горбатов В.А. Фундаментальные основы дискретной математики. Информационная математика. М.: Наука, 2000. С.157.

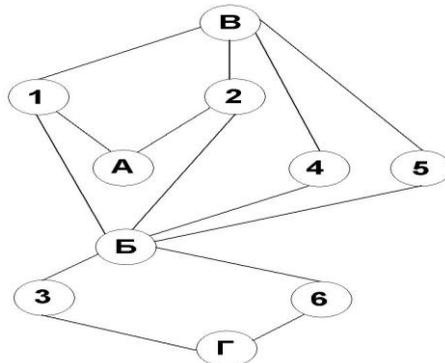


Рис. Взаимосвязь компонентов религии  
и социально-технологической культуры менеджера

Можно ответить и на противоположный вопрос: каким образом социально-технологическая культура менеджера влияет на религию? Для этого рассмотрим степени вершин А, Б, В, Г. Элементы религии заметно отличаются: степень вершины Б равна шести, степень вершины В равна четырем, степени вершин А и Г – двум. То есть социально-технологическая культура выводит на первое место религиозную деятельность, затем следуют религиозные отношения, и в завершение идут религиозное сознание и религиозные организации. Рассмотрим также расстояния: они равны двум между элементами В и А, В и Б, А и Б, Б и Г, но в другом отношении элемент Г (религиозные организации) стоит особняком: до элементов А (религиозное сознание) и В (религиозные отношения) расстояние равно четырем – вдвое больше! Иными словами, социально-технологическая культура разрывает целостность религии, делает религиозные организации склонными игнорировать религиозное сознание и выражать не религиозные, а какие-то другие отношения.

Для государственно-религиозного взаимодействия всё вышеперечисленное означает, с одной стороны, что попытки «воцерковления государства» приведут к замедлению и без того небыстрой социально-технологической культуры бюрократии, что в современном весьма динамичном мире может привести к отставанию и, в конечном счете, проигрышу в международной гонке. С другой стороны, попытка перекрыть сакральную сферу по лекалам профанной повлечет за собой дестабилизацию религиозной ситуации в России.

Завершая наше исследование, хотелось бы отметить, что проблематика взаимосвязи религии и социально-технологической культуры находится на стыке двух сфер жизни человека и общества, обыкновенно считаемых далекими друг от друга. Междисциплинарное исследование дает возможность взглянуть по-новому не только на каждый из этих феноменов, но и на

весь социум в целом, а также на отдельного человека в частности. Дискуссионным является вопрос о той области математики, которая будет наиболее перспективной в таких исследованиях. Нам представляется, что на текущем уровне понимания, в первую очередь, религии более явными будут результаты, полученные с помощью дискретной математики.

*Зимова Н.С.  
(Москва, ПСТГУ)*

## **ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА ФОРМИРОВАНИЕ ОТНОШЕНИЯ К ТРУДУ**

Поиски эффективного пути социально-экономического и духовного возрождения современной России актуализируют исследования взаимосвязи экономических и религиозных ценностей россиян, влияния религии на хозяйственную сферу, проблемы осмысления религиозных аспектов трудовой деятельности. Актуальность этой темы не уменьшилась со времен К. Маркса и М. Вебера, которые заложили основные подходы к анализу места религиозных и культурных переменных в экономической жизни.

Отечественная традиция восходит к работам Василия Великого, Иоанна Златоуста, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого. Теоретическую базу исследований по данной проблематике заложили идеи В. Соловьева, П. Флоренского, Н. Бердяева, Н. Лосского, И. Ильина и других российских мыслителей, изучавших религиозную основу хозяйственной жизни. Отдельно стоит выделить работы отца Сергия Булгакова, в которых последовательно и систематически осмыслены проблемы хозяйства с точки зрения православия<sup>1</sup>.

Среди современных работ посвященных данной проблеме следует отметить работы профессора Н.Н. Зарубиной<sup>2</sup> и Т.Б. Коваль<sup>3</sup> посвященные хозяйственной и трудовой этике православия, работу О.В. Шведова, в которой освещены проблемы церковного хозяйствования и собран большой нормативно-справочный материал<sup>4</sup>. Значительный интерес представляет анализ эмпирического материала, представленный в работах Е.С. Элбакян и С.В. Медведко, в которых рассматриваются различия в отношении к эко-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. М.: Наука, 1993. Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

<sup>2</sup> Зарубина Н.Н. Бизнес в зеркале русской культуры. М.: Анкил, 2004. Зарубина Н.Н. Православный предприниматель в зеркале русской культуры // Общественные науки и современность. 2001. № 5. <http://ecsocman.edu.ru/ons>

<sup>3</sup> Коваль Т.Б. Православная этика труда // Мир России. 1994. № 2. С. 54-96; Коваль Т.Б. «Тяжкое благо». Христианская этика труда. Православие. Католицизм. Протестантизм. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1994.

<sup>4</sup> Шведов О. В. Энциклопедия церковного хозяйства. – М., 2003.

номическим ценностям и восприятию рыночных реформ среди верующих и неверующих людей<sup>1</sup>.

Одним из актуальных, но на сегодняшний день слабо разработанных аспектов рассматриваемой проблемы является анализ влияния религиозного фактора на формирование отношения к труду. Выявлению особенностей отношения к труду верующих работников было посвящено социологическое исследование, проведенное на кафедре общей социологии в 2011 году. Эмпирической базой исследования послужили данные анкетного опроса, проведенного среди 450 работников производственного предприятия города Санкт-Петербурга. Респонденты относились к различным категориям сотрудников: инженерно-технические работники, административно-управленческий персонал, сотрудники коммерческих отделов, производственные работники.

Отношение к труду в производственной организации формируется под влиянием различных факторов: прежде всего социальных и профессиональных характеристик работников, условий работы в широком смысле слова, системы норм и ценностей, трудовых мотиваций. Поэтому выявление особенностей отношения к труду верующих работников предполагало анализ степени влияния этих факторов. В ходе исследования были изучены следующие факторы:

- объективные – независимые от субъекта предпосылки его трудовой деятельности: экономическое положение компании, содержание труда, условия и оплата труда, информационная среда, деятельность руководства компании, климат в коллективе;

- субъективные – связанные с отражением внешних условий в сознании и психике работника, с его индивидуальными особенностями: профессионализм, опыт работы, дисциплина, ответственность и социально-демографические характеристики человека.

Объективные факторы выступают стимулами, внешними побудителями к трудовой деятельности, а субъективные – мотивами, внутренними побудителями конкретной личности. Внешние социальные воздействия первичны, но они становятся мощной силой, когда резонируют с внутренним миром человека. Это позволяет понять, почему в рамках одного и того же производства можно наблюдать разные показатели производительности труда и различные типы трудового поведения.

В качестве ведущего критерия определения основных групп работников был выделен критерий религиозности на основе самоопределения опрошенными себя в качестве верующих или не верующих и в качестве представителя определенной конфессии. В некоторых случаях такой подход к

---

<sup>1</sup> Элбакян Е.С., Медведко С.В. Хозяйственно-экономическая деятельность русской православной церкви (теоретический и практический аспекты). М.: Книжный дом «Университет», 2001; Элбакян Е.С., Медведко С.В. Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян // Социс. – 2001. – № 8. С.103-111.

социологическому измерению религиозности подвергается критике и взамен предлагаются «объективные» показатели: знание Священного писания и Символа веры, соблюдение обрядов, посещение храмов и т.д. Все же, как следует из работ Ю.Ю. Синелиной, пренебрежение к внешней стороне веры не является показателем низкой религиозности, поскольку русская православная традиция основывалась на поощрении, скорее, верований, чем богословия<sup>1</sup>.

В проведенном исследовании верующими себя определили 63,8% респондентов, из них: 43,3 % отнесли себя к православным, 1,8% – к мусульманам, 1,9 % к другим конфессиям, 16,8% не смогли отнести себя к конкретной религии. Верующими себя не считают – 23% респондентов и 13% – затруднились с ответом.

При сопоставлении уровня религиозности с социально-демографическими показателями обнаружилось, что среди верующих работников 49,6% мужчин и 50,4% женщин, преобладающие возрастные группы от 25 до 34 лет (26,3%), и от 55 и старше 29,3%, преобладающая группа по уровню материального обеспечения среднеобеспеченные – 35,2%. Соотношение представленных данных с результатами всероссийского исследования, проведенного в 2000 году, показывает изменения в социально-демографических показателях верующих работников. Так, соотношение женщин и мужчин составляло примерно 60% на 40%, преобладающей возрастной группой являлась группа от 55 лет и старше, по уровню материального обеспечения преобладала группа низко обеспеченных работников (37,1%)<sup>2</sup>.

Влияние объективных факторов на отношение к труду верующих работников определялось путем анализа оценочных суждений респондентов о положении дел на предприятии и условиях работы. Для верующих работников текущее экономическое положение компании не является определяющим. Несмотря на то, что большинство верующих работников (44,4%) ощутили ухудшение экономического состояния предприятия за прошлый год, они высоко оценивают долгосрочные перспективы и уверены в динамичном развитии компании (54,1%). Для неверующих работников характерны более пессимистичные настроения: 64,8% считают, что экономическое положение значительно ухудшилось и 53,8% оценивают ближайшие перспективы как умеренные.

При определении содержания труда респондентам предлагалось ответить на вопрос «Работа для Вас это...». Самым популярным ответом у всех категорий респондентов стал ответ «средство заработка»: 85,2% – у неверующих и 77,4% – у верующих сотрудников компании. Второй по популярности ответ «средство самореализации» также одинаков у двух катего-

---

<sup>1</sup> Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социс. – 2001. – № 7. Сс. 89,91,93.

<sup>2</sup> Элбакян Е.С., Медведко С.В. Ук. соч. С.105.

рий: 49,2% и 41,7% соответственно. Далее наблюдаются расхождения. Среди неверующих работников 23,0% рассматривают работу как творчество и 13,1% как самоутверждение. Для верующих работников характерны другие ответы: 20% верующих рассматривают работу как среду для общения и 10% верующих отметили, что работа для них является служением. При этом большинство верующих работников отметили, что видят в своей трудовой деятельности нравственный смысл и общественную пользу.

Наиболее важными для трудовой деятельности верующих работников были отмечены следующие условия труда: благоприятный климат в коллективе, возможность обучения и повышения квалификации, возможность отдыха в религиозные праздники, организация питания, в том числе возможность соблюдения поста. Для категории неверующих работников приоритетными являются: оборудованное рабочее место, наличие полного социального пакета, возможность повышения по службе.

Информационная среда как фактор, влияющий на отношение к труду, различий у респондентов не выявила. Более показательным стал фактор отношения с руководством. Для большинства неверующих сотрудников (74,3%) наиболее приемлемым для трудовой деятельности является демократический стиль управления, среди верующих сотрудников 34,5% отдали предпочтение демократическому стилю, 26,0% поддерживают авторитарный стиль управления, а для 24,6% верующих стиль управления руководства не имеет существенного значения при условии доверия к руководству.

Анализ степени влияния объективных факторов свидетельствует о том, что наряду со значительной материальной составляющей отношение к труду верующих работников имеет черты коллективизма, ориентацию на общественное служение.

Среди субъективных факторов наиболее значительное влияние на отношение к труду оказывают дисциплина и ответственность. Наличие дисциплины на предприятии отмечают все категории респондентов, однако большинство (52%) неверующих работников считают, что ее надо ослабить, тогда как большинство верующих (59,0%) считает, что ее надо ужесточить. Похожее соотношение обнаруживается при анализе ответов на вопрос о наличии ответственности сотрудников предприятия за качество выполненной работы. Все категории респондентов указали на присутствие в работе ответственности, однако соотношение респондентов считающих, что она достаточна расходится: у верующих 45,6% считают ее достаточной, 4,9% недостаточной, у неверующих работников соответственно 24,2% и 18,3%. Такое распределение ответов свидетельствует, что отношение к труду верующих работников характеризуется большей степенью доверия к коллективу, стремлением к порядку и самоорганизации.

Профессиональные аспекты трудового поведения в настоящем исследовании решались на основе эмпирического анализа, связанного с уровнем получения профессионального образования и квалификационной подготов-

кой. Высшее образование имеют 68,9% неверующих работников, и 46,9% верующих работников, среднее специальное образование соответственно 26,2 % и 49 % работников. Большинство верующих работников считает, что полученная ими квалификация соответствует требованиям выполняемой работы.

Для выявления особенностей отношения к труду верующих работников интерес представляет показатель устойчивости трудового положения. Среди верующих работников, задумывались о смене места работы 28,2%, среди неверующих работников этот показатель значительно выше 45,2%. Такое распределение может характеризовать отношение к труду верующих работников как более постоянное, а так же свидетельствовать о низкой потенциальной трудовой мобильности верующих работников.

Анализ степени влияния объективных и субъективных факторов на формирование отношение к труду позволил выявить особенности отношения к труду верующих работников. Такое отношение к труду имеет черты коллективизма, обладает большей степенью доверия, ориентацию на общественное служение, стремление к профессионализму, к порядку и самоорганизации. Представляется, что в рамках проведенного исследования невозможно более подробно выявить специфику отношения к труду верующих работников. Для этого необходимо проведение более масштабных и детальных исследований, с разделением по профессиональному признаку, сравнением трудового поведения характерного для православия, католицизма, протестантизма, других конфессий.

*Климов И.Ю.*

*(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

## **ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ РЕГУЛЯТИВЫ В ТРУДОВЫХ ОТНОШЕНИЯХ И КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЕ <sup>1</sup>**

Нормативно-ценностные регулятивы – важнейшая сфера, в которой сходятся глубинные ментальные представления, кодифицированные оценки, коммуникативные практики, культурные установки общества и его различных подсистем (субкультур) в целом. Одной из их разновидностей выступают этноконфессиональные регулятивы, которые представляют собой совокупность мотивов и предписаний, отражающих традиции, нормы, обычаи той или иной национальной культуры (этнической субкультуры), а также нравственные, трудовые и бытовые коммуникативные отношения, сознательно и бессознательно корректируемые как религиозными, так и национально-ментальными предписаниями, с которыми себя идентифици-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2012 год (номер проекта 6.1239.2011)

рует индивид или то или иное сообщество/корпорация. С одной стороны, этноконфессиональные регулятивы связаны с заложенными в них социальными идеалами и должным, а с другой – они имеют реальную значимость лишь в субъективном преломлении – убеждениях, знаниях, вере – мировоззрении конкретных людей, их стереотипном (зачастую бессознательном) или рефлексивном восприятии реальной или воображаемой ситуации.

Известно, что корпоративная культура складывается из идеологии (системы общепринятых идей, например, миссии, базовых норм – инструкций) и психологии (кодекса делового поведения) его носителей. Регулятивы могут проявляться и на идеологическом, и на психологическом уровнях, как в виде предписаний общего характера, совпадающих с государственно-политической линией, так и в форме установок, отраженных в основных функциях регулятивов: коммуникативной, эмоциональной, рефлексивной, практических действий, иерархии взаимоотношений в коллективе. Зачастую идеологические установки настраивают человека на «должное», а в психологические – на «сущее» и поэтому, зачастую, на схожие по смыслу вопросы могут быть даны диаметрально противоположные ответы.

В 2011-2012 гг. были проведены два социологических опроса по теме: «Этноконфессиональные регулятивы организационных и корпоративных отношений» (совокупная выборка – 500 человек) в Центрально-Черноземном регионе, имеющего ярко выраженный моноэтноконфессиональный состав (95% – этнически русских и более 80% – номинируют себя православными).

В анкетировании в качестве центрального рассматривался вопрос об отношении к национальной и религиозной инаковости коллег. Оба исследования, по сути, продемонстрировали тождественный результат: большинство респондентов указали на безразличие к национальной и религиозной идентичности своих коллег (62% и 70%), отметив, что они готовы к сотрудничеству на паритетных и демократических началах с представителями любой нации и религии. Эти идеологические установки в полной мере соответствуют политическим декларациям о «толерантности», направленной на «нахождение общих для всех наций ценностей»<sup>1</sup>. Однако, как только вопросы были более конкретизированы и расширены, и лично затронули отвечающих, спектр ответов резко изменился. Только 18% согласились бы работать в этнически смешанном коллективе, а более 30% высказались против этого; 44% затруднились с ответом на этот вопрос вообще (подозреваем, что за этими цифрами также стоит скрытое нежелание работать в полинациональном коллективе). То есть картина оказалась зеркально противоположной декларируемым идеологическим установкам на толе-

---

<sup>1</sup> Об этом более подробно: Путин В.В. Россия и национальный вопрос//Независимая газета. 23.01.2012. URL: [http://www.ng.ru/politics/2012-01-24/3\\_kartblansh.html](http://www.ng.ru/politics/2012-01-24/3_kartblansh.html) (дата обращения 10.02.2012г.)

рантность и отразила психологическую неготовность жить и работать в смешанном сообществе.

В ходе исследования была выявлена склонность к двум крайним оценочным позициям: одобрение и осуждение потенциальных проявлений этноконфессиональных настроений руководства, если они будут выражены «в лоб» выразило примерно одинаковое – незначительное – количество респондентов (чуть более 10%). Большая часть опрошенных (56%) имеет четкое моральное (уважительное) мнение по отношению к вере и чувствам представителей других религий, но не стремиться его высказывать, если оно не соответствует мнению непосредственного руководства, что указывает, либо на боязнь идти против начальства, либо на нейтральность/пассивность – демонстрацию позиции «невмешательства» самого отвечающего. Таким образом, можно сделать вывод: что лишь немногим более половины опрошенных имеют четкую моральную позицию по отношению к представителям иных религий, но только пятая часть из них готова высказать свои убеждения.

В первом и втором обследовании было установлено, что для этнорелигиозного самосознания значительной части респондентов (40%) свойственна уверенность в том, что на их предприятии работают представители разных религиозных групп (и этнических). При этом большинство оказались религиозно индифферентны к этому «факту». Берем слово факт в кавычки, так как по самоидентификации опрошенных 95% назвали себя русскими и 88% – православными. Эти цифры совпадают с официальной статистикой ВЦИОМ. В этих расхождениях между представлениями о своей этноконфессиональной идентичности и идентичности своих коллег можно увидеть и латентное ядро внутреннего напряжения, поскольку представители одной и тоже нации не идентифицируют друг друга в этническом смысле, а напротив, различают. О «чужих» судят по внешнему облику (41% назвал коллег представителями другой нации по этому признаку), по разговорам на религиозные темы (33%), Явного напряжения здесь не наблюдается, так как на вопрос: «Как вы относитесь к тому, что у вас работают представители других наций» 78% ответили, что не придают этому значения. Такой результат демонстрирует отсутствие реальной этноконфессиональной напряженности в коллективах и вполне лояльное и терпимое отношение к религиозным настроениям коллег в коллективе.

В исследовании проблема взаимосвязи трудовых отношений (трудовой этики) и религиозных традиций при рассмотрении этноконфессиональной идентичности была представлена как одна из важнейших. Связь между религией, религиозной идентичностью человека и трудовой этикой усмотрели 33% респондентов. При этом было уточнено, что эта связь *«положительная, если человек сознательно стремится применять принципы трудовой религиозной этики в своих трудовых отношениях»*. Здесь, скорее всего речь идет не о том, что есть на практике, но что должно быть в идеале; 15% такую связь отрицают, 11% – видят ее в незначительной степени.

Только 6% ответили, что такая связь есть в наличных трудовых отношениях. 40% опрошенных отрицают влияние религиозных ценностей на характер профессиональных отношений, что косвенно подтверждает низкий уровень религиозного самосознания опрошенных. О влиянии религиозности членов коллектива на позитивное развитие корпоративных отношений 32% высказались отрицательно, никак не связав религиозность людей и моральный климат в коллективе; столько же отрицают связь между верующими по самоопределению и характером (моральными аспектами) взаимоотношений между руководителями и подчиненными; лишь 12% такую связь обнаруживают в обоих случаях.

Следует отметить, что на все вопросы, связанные с корреляцией между верой и трудом примерно треть (31-33%) затруднилась с ответами. Кроме того, очевидно (и это вытекает из результатов второго опроса), что для тех сотрудников, которые не видят связи между «этическими основами» в соблюдении религиозных норм и выполнением трудовых функций, так же будет незначима связь между соблюдением корпоративных этических норм и результативностью труда. Косвенно это указывает на отсутствие среди опрашиваемых тех, кого в социологии называют «воцерковленными» людьми, для которых данные показатели были бы чрезвычайно важны. Скорее все опрашиваемые, имея позитивное отношение к религиозно-обрядовой сфере в целом, относятся либо к категории сочувствующих, формально верующих, либо к индифферентным людям вообще и религиозность для них является главным образом атрибутом традиции и данью культурным нормам.

Таким образом, этноконфессиональная идентичность для абсолютного большинства респондентов не имеет принципиального значения при оценке организационно-трудовых показателей (76%) и характере корпоративных отношений в коллективе (43%). Лишь 0,1 опрошенных считают важным этноконфессиональный признак для улучшения показателей трудовой деятельности. При этом, уже более трети (36%) респондентов связывают позитивные коммуникативные отношения с этнической и религиозной идентичностью коллег. Это подтверждает важность этноконфессиональных регулятивов для положительного развития и функционирования корпоративных отношений, проявляющихся, прежде всего, через коммуникативные отношения и эмоционально окрашенные поступки.

*Кривенко Н.А.*

*(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

## **РЕЛИГИЯ И НАУКА В НАЧАЛЕ XX – XXI ВЕКОВ: ПРОБЛЕМА ПОИСКА ИСТИНЫ**

**Abstract:** In the article, attitude is examined toward religion, in particular, to Orthodoxy of state power and society at the beginning XX – XXI centuries. Priority of scientific anthropological paradigm was set in the 20th XX century,

religion behaves to the area of illusions of consciousness, descendant society. In this connection the search of truth and sense of life consisted in a class struggle, in a fight for social revolution. At the end of century meant, that functionality of rational expediency that had to provide the comfort of life turned around, by the conflict of social connections and oblivion of spirituality, therefore after religion again a right becomes firmly established in denotation of selfidentity of the Russian man and her important role in a revival and recreation of patriotic mood.

**Key words:** religion, science, truth, spirituality, utility, Orthodoxy.

В XX веке, согласно социокультурному контексту истории России, отношение к религии как государственной власти, так и общественного мнения являлось весьма неоднозначным. В начале столетия религии, в частности, православию противопоставлялось научное знание и, вместе с тем, устанавливался приоритет научной антропологической парадигмы. К концу же столетия, когда за наукой закрепилось главенствующее положение, вновь возникает признание важности религиозно-нравственных ценностей, за религией утверждается право в обозначении самоидентичности русского человека и её важной роли в возрождении и воссоздании патриотического настроения.

Для того чтобы проследить контрастность взглядов по отношению к религии, следует обратиться к самому началу зарождения науки. Начиная с конца XVI в., учёные (Коперник, Галилей, Бэкон, Кеплер, Декарт, Ньютон, Ломоносов, Козельский, Анненков и др.) признавали, что естественнонаучное знание связано не только с поиском истины, смысла назначения мира и человека в этом мире, но так же с тем, что оно (научное знание) может и должно служить социальным потребностям, пользе с явно выраженным утилитаристским смыслом, основываясь на идеях разумно-преобразовательской человеческой деятельности, направленной на ценности общественного блага и добра.

По прошествии столетий, утилитаристские взгляды в науке стали преобладающими и уже во второй половине XIX века обнаруживается кризис идеи Истины, а в начале XX века, по замечанию Н.А. Бердяева, стали видны и его результаты. «Течение прагматизма в философии и науке выставляют критерий Истины, который подвергает сомнению самое существование Истины, заменяя ее пользой, приспособлением к условиям жизни»<sup>1</sup>. Истиной объявляется всё, что приносит выгоду, служит действию, отождествляется с понятием – «полезность». В связи с этим поиск смысла, поиск истинности знания и смысла жизни перестал составлять ту актуальность, которую имел ранее. Высказывание русского религиозного философа подтверждает и советский учёный С.Л. Берг: «В науке всё, что способствует её развитию, есть истина, все, что препятствует развитию науки ложно. В

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истина и откровение // Православная энциклопедия «Азбука веры». (Электронная книга). – Режим доступа. - <http://azbyka.ru/dictionary/09/istina-all.shtml> - С.4.

этом отношении истинное аналогично целесообразному... Итак, истина в науке – это всё что целесообразно, что оправдывается и подтверждается опытом, способным служить дальнейшему прогрессу науки. В науки вопрос об истине решается практикой... Польза есть критерий пригодности, а следовательно истинности. Другого способа различать истину человеку не надо... Истина есть полезная фикция, заблуждение – вредная... Итак, мы определили, что такое истина с точки зрения науки»<sup>1</sup>.

Отношению к науке как к знанию, которое способно служить удовлетворению утилитарных и в какой-то степени нравственно-этических запросов было связано в первую очередь с изменением самого отношения к человеку, с отказом от какого-либо проявления идеализма и религиозности.

В понятии марксистов то, что люди почитали ранее за Истину, за понимание сущности человека, было лишь отражением социальной действительности и происходившей в ней борьбы. Всякая идеология есть лишь надстройка над экономикой, которая есть первичная реальность, поэтому главной политической задачей, по мнению философов-марксистов, следовало считать обличение иллюзий сознания, порожденных обществом, в котором происходит классовая эксплуатация и классовая борьба, иллюзий религиозных, философских, моральных, эстетических и т.д., всего того, что мешает человеку объективно оценивать своё положение в мире<sup>2</sup>. Поэтому поиск истины в XX в. превратился в орудие социальной классовой борьбы, в орудие борьбы за социальную революцию.

Говорить о каком-либо продолжении философской традиции в 20-60-е гг. не имело смысла. Наследие русских религиозных философов было отвергнуто, но, как пишет В.Ф. Шаповалов, не опровергнуто, ибо самой советской философии не хватало самостоятельности и творческой энергии<sup>3</sup>. В силу сложившейся в обществе атмосферы апологетики существующего строя, русские религиозные философы и философы науки, вынуждены были уходить от острых социально-политических проблем в область истории философии и философии культуры (М.М. Бахтин), познания (П.В. Копнин), исследования человеческой деятельности (А.Н. Леонтьев, И.Т. Фролов), философских проблем естествознания (Б.М. Кедров) и т.п.

В свою очередь русская религиозная философия, философия русской эмиграции, отражала исключительно духовные запросы её создателей (Бердяева, Булгакова, Франк и др.). Устремляясь в прошлое, живя воспоминаниями, русские религиозные философы продолжали традиции ортодоксальной антропологии, связывая свои творческие идеи с мистическими прозрениями и богоискательством.

<sup>1</sup> Цит. по: Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. – М.: Сретенский монастырь, 2010. С.172-173.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Истина и откровение. Ук. соч. С.4.

<sup>3</sup> Шаповалов В.Ф. Основы философии: от классики до современности. – М.: ТД «ГРАНД», 2002. С. 366.

«Логически область веры начинается там, – писал Булгаков, – где останавливается разум, который должен употребить все усилия, чтобы понять всё, ему доступное. Грани разуму указываются не внешним авторитетом, но его собственным самосознанием, постигающим свою природу. Поэтому-то философия не исходит из догматов веры, но приходит к ним как подразумеваемым и необходимым основам философствования»<sup>1</sup>.

Признавая, что философствование свойственно каждому мыслящему человеку, очевидным становится то, что тоталитарный режим и идеология марксизма не смогли удовлетворить пытливого человеческого разума. Наука с обещанием дать ответы на все волнующие человека вопросы если не на данный момент, то в ближайшем будущем, проверяя свои возможные неточности методом верифицирования, всё же не даёт гарантии, что достигнутое знание будет окончательно истинным. «Рост науки, – замечает русский учёный В.В. Налимов, – это не столько накопление знаний, сколько непрестанная переоценка накопленного – создание новых гипотез, опровергающих предыдущие. Но тогда научный прогресс есть не что иное, как последовательный процесс разрушения ранее существующего знания. На каждом шагу старое незнание разрушается путём построения нового, более сильного незнания, которое разрушить в свою очередь со временем становится всё труднее»<sup>2</sup>.

С серединой 80-х годов связаны масштабные перемены в истории Российского государства. Происходит отказ от идеологических штампов, в рамках которых существовала философия последних десятилетий. Запретное, перестав быть таковым, прорывает все барьеры в сознании русского человека, избавляет его от неприятия, отвержения сложившегося философского творчества. В философских кругах начинает обсуждаться запретная тема ценностей, утверждающая право на существование и применение аксиологического подхода к сознанию. О ценностных формах сознания пишут М.С. Каган «Лекции по марксистско-ленинской эстетике», М. Петросян «Гуманизм» (1964 г.), Б.Т. Григорьян, Т.А. Кузьмина, Ю.Н. Давыдов, В.Г. Федотова и др. На грани психологии и философии касаясь проблем возраста, пола, самоидентификации человека в обществе, развивается творчество И.С. Кона, позже А.Н. Леонтьева. Вопрос о комплексном познании человека поднимает И.Т. Флоров.

Но не только доступностью сочинений русских философов и религиозной литературы ознаменовалась первое десятилетие постсоветского времени. Падение престижа науки, углубление процесса дегуманизации отношений в обществе, потеря веры в социальный прогресс стали проявлением модернизации России – эпохой постмодерна (конца 80-х начала 90-х гг. XX века)<sup>3</sup>. Функциональность рациональной целесообразности, которая долж-

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С. 81-82.

<sup>2</sup> Цит. по: Осипов А.И. Указ. соч. С. 177-178.

<sup>3</sup> В Западноевропейской культуре и философии данный период обозначается с 60-х гг. XX в.

на была обеспечить комфортность бытия, обернулась дегуманизацией социальных связей и забвением духовности.

Обращение к традициям страны и к православной культуре, их возрождение стали новыми социальными явлениями XXI в. «Значение православия в русской истории и культуре духовно определяющее. Для того, чтобы понять и убедиться в этом, не надо самому быть православным; достаточно знать русскую историю и иметь духовную зоркость. Достаточно признать, что тысячелетняя история России творилась людьми христианской веры, что России слагалась, крепла и развёртывала свою духовную культуру, именно в христианстве, и что христианство она восприняла, исповедовала, созерцала и вводила в жизнь именно в акте Православия»<sup>1</sup>, – пишет русский философ И. Ильин.

Между наукой и религией существует ряд принципиальных различий: поскольку первая имеет отношение к области естественного, а вторая – сверхъестественного; первая руководствуется эмпирическим опытом, а вторая – опытом мистическим; для первой принципиальны «интерсубъективная проверяемость», для второй – «экзистенциальный выбор». Тем не менее, во многих трах русских философов (в том числе работах В.А. Шапошникова, А.И. Кырлежева, М.А. Маслина, В.П. Римского, В.В. Меликова и др.) проводится мысль, что необходимо говорить об «условиях их взаимного договора», который «принципиально возможен». И в качестве одного из оснований для диалога религии и науки философами обозначается свойственное двум знаниям стремление к единому на уровне основной цели – Истины: наука, как «epistema», занимается поиском достоверного истинного знания, а религия – «religio», связью человека с Богом как с Истиной<sup>2</sup>.

Таким образом, если в начале XX в. религиозное знание полностью опровергалось, а научное признавалось единственно верным, способным разрешить вопросы как познания мира, так и улучшения социального и нравственного состояния общества, то уже к концу данного столетия отношение к науке меняется. Меняется в связи с тем, что наука не смогла и не может отвечать на духовно-нравственные вопросы, обнаруживается духовный кризис, нравственный упадок и прежняя неудовлетворенность социальным положением. Поэтому поиск смысла жизни, истины, возвращение к православной религии, а так же диалог религии и науки вновь обращают на себя внимание государства и общества, подтверждая этим то, что человек это не только материальное, но и духовное создание, нуждающиеся в вере и в жизни по нравственным законам.

<sup>1</sup> Ильин И.А. О православии и католичестве/ И.А. Ильин // О грядущей России: избранные статьи / Под ред. Н.П. Полторацкого. – М.: Воениздат, 1993. С.308-309.

<sup>2</sup> Малер-Матязова Е. Философия-наука-религия: пространство диалога// Интернет-издание «Татьянин день». – М.: Интернет-издание «Татьянин день», 2011 г. – Режим доступа: <http://www.taday.ru/text/864817.html>

*Пеньков В.Е.  
(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

## НАУКА И РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ

**Abstract:** In the article, there is the problem about the idea of the creationism in the modern society. This problem perverts statements of science and christianity. The author gives an example of incorrect editions and their negative influence on the young generation, he suggests how to overcome this situation.

**Key words:** creationism, christianity, young generation, education.

В настоящее дни в нашем обществе происходит засилье так называемого «научного креационизма», который ставит своей целью ни много, ни мало, научно обосновать религиозный догмат о сотворении мира. Появление научного креационизма датируется 30-ми годами XX века и связано с осмыслением биохимических и генетических экспериментов в биологии, которые проводились в то время независимо от основных идей креационизма. Начиная с 60-х годов, ученые проводят целенаправленные эксперименты с целью проверки той или иной гипотезы, высказанной в концепции эволюционизма или креационизма. Основная цель таких опытов заключается, в конечном счете – сделать выбор между этими подходами.

Появляется все больше фильмов и литературы, направленных на «научное» обоснование религиозных истин и критику дарвиновских идей. Это вызывает социальную напряженность в обществе как в научной, так и религиозной среде, поскольку подобные идеи направлены на разжигание вражды между наукой и религией. Более того, подобные «научные теории» пытаются заменить религиозные подходы к описанию мира, что в еще большей степени усугубляет ситуацию. Однако даже поверхностный анализ дает право утверждать, что подобные фильмы и книги делаются очень некорректно с явными фальсификациями и недоговорками.

Так, например, фильм «Ложь во имя науки» начинается словами о происхождении мира: «Самая популярная модель – это теория Большого взрыва. Она гласит: около двадцати миллиардов лет назад вся материя Вселенной сконцентрировалась в очень напряженном регионе, которая могла быть меньше точки. То есть, практически, ничего с размером в атом. После чего и по непонятным причинам она взорвалась, образуя галактики. Это мнение ученых, как они себя называют».

В этих словах масса недоговорок и некорректностей, если не сказать, ошибок. С точки зрения современных научных данных под Вселенной понимают место вселения человека доступное эмпирическому наблюдению и теоретическому анализу, а отнюдь не все мироздание. Наука не претендует на описание бытия в целом, она по своей сути фрагментарна. Описание мироздания – это дело философии. Поэтому говорить о некорректности науки в данном аспекте – значит не понимать, что такое наука.

Под термином «Большой Взрыв» нельзя понимать взрыв в обычном смысле слова. Это красивая метафора, по всей видимости, неудачная, которая характеризует расширение Вселенной наподобие раздувающего мыльного пузыря. Поэтому фразы «материя сконцентрировалась», «взорвалась, образовывая галактики» не отражают сути дела. В инфляционной модели Большого Взрыва данный процесс очень подробно описан. Материя Вселенной была в состоянии физического вакуума, заполняя все мироздание. А затем в некоторой точке произошел фазовый переход материи из состояния вакуума в состояние электромагнитного поля. Теоретически это описано в двух физических моделях: теории физического вакуума<sup>1</sup> и в основах теории всех взаимодействий в веществе<sup>2</sup>. А затем уже из поля стало образовываться вещество. Данные процессы наблюдаются в современных ускорителях. Причем в последней работе теоретически обосновано какими свойствами должны обладать элементарные частицы. То есть галактики образовались не в результате взрыва, как представлено в фильме, и, естественно, вызывает недоумение, а через миллиард лет после начала расширения под действием гравитации.

Впечатляет фраза «То есть, практически, ничего с размером в атом». Самый маленький атом имеет размер  $5 \cdot 10^{-11}$  м. А когда мы говорим о квантовых процессах, что необходимо делать при рассмотрении начальных этапов эволюции Вселенной нужно вести речь о планковских расстояниях порядка  $10^{-35}$  м. «Ничего» на уровне макромира, для наших пространственно-временных масштабов, а не для квантовых процессов. Таким образом, в этой фразе идет фальсификация как научных, так и религиозных моделей, поскольку далее в фильме прослеживается идея сотворения, подгоняемая под священное писание, но не соответствующее реальным данным.

Еще более показательна в этом отношении книга священника Тимофея «Православное мировоззрение и современное естествознание»<sup>3</sup>.

Так, говоря о наклоне земной оси, автор утверждает, что если бы наклон отсутствовал, то: «На вей планете было бы постоянное равенство, и на наших широтах погода была бы как в дни равноденствия – около 0 градусов по Цельсию круглый год без зимы и лета». Говоря о молодом возрасте Солнечной системы, что соответствует библейскому утверждению, священник Тимофей пишет о том, что кометы, периодически приближаясь к Солнцу должны терять массу, и прекратить свое существование за несколько десятков тысяч лет, а Солнечная система по научным данным существует около 4,5 миллиардов лет. «Для объяснения этого странного фак-

<sup>1</sup> Шипов Г.И. Теория физического вакуума. Теории, эксперименты и технологии. – М.: Наука, 1997.

<sup>2</sup> Герловин И.Л. Основы теории всех взаимодействий в веществе. – Л.: Энергоатомиздат, Ленингр. отд-ние, 1990.

<sup>3</sup> Священник Тимофей. Православное мировоззрение и современное естествознание. – М.: Паломникъ, 2004.

та было высказано предположение, что за ее пределами существует некое облако комет, которое постоянно восполняет их недостаток. Однако ничего похожего для долгоживущих комет обнаружено не было». А как же пояс Койпера, обнаруженный еще в 90-х годах прошлого века?! Он-то как раз и восполняет недостаток комет. На чем основываются подобные утверждения: на невежестве или на сознательной фальсификации? А ведь эта книга претендует на учебник «креационной науки в старших классах средней школы».

В идеологическом плане автор договаривается до того, что теория эволюции породила фашизм: «Идеи расового превосходства – расизм и, гитлеризм – исходят из дарвиновского учения о происхождении рас и их неравнозначности»<sup>1</sup>. Это вообще абсурд! Во-первых, по законам естественного отбора выживает не сильнейший, а наиболее приспособленный, а люди приспособлялись именно благодаря объединению и взаимной поддержке. Во-вторых, идея неравнозначности рас следует не из теории Дарвина, а из ее небрежной интерпретации в социальном неodarвинизме. В-третьих, если нацизм – это следствие дарвиновского «Происхождения видов», то крестовые походы, сжигания еретиков (в том числе, старообрядцев) и тому подобное – это следствие Библии. То есть креационная альтернатива хуже научной не только логически, но и этически.

Можно приводить еще массу таких примеров небрежного, некорректного анализа и ошибочных или сознательно фальсифицируемых научных выводов.

С точки зрения христианства, по мнению рецензента данной книги, «автор предпринимает... удивительную в конце XX века попытку зачеркнуть весь многовековой опыт не только научного познания мира, но и христианского богословия и вернуть нас к раннему средневековью с его буквалистским толкованием тех библейских сюжетов (главным образом, Шестоднева), где символически, в аллегорической форме описывается сотворение мира и человека»<sup>2</sup>. Получается, что при попытке соединить науку и религию священник Тимофей фальсифицировал и научные знания, и религиозные концепции.

Таким образом, на сегодняшний день, если и говорить о взаимодействии науки и религии, то делать это надо корректно и осторожно. Наука и религия – взаимодополняющие пласты духовной культуры, должны вместе сосуществовать и совместно, каждый своим методом, описывать окружающую действительность. При таком подходе не будет противоречий – каждый компонент духовной культуры будет выполнять свои задачи, а не заменять друг друга.

<sup>1</sup> Там же. С. 289.

<sup>2</sup> Еськов К.Ю. «Применять с осторожностью, беречь от детей» [Электронный ресурс]. – <http://evolution.powernet.ru/polemics/caution.html> (дата обращения: 24.11.2010)

Очень важную роль в этом может сыграть образование. Во-первых, уже в школьную программу необходимо ввести современные научные данные, описывающие процессы возникновения и эволюции Вселенной, дабы выпускники имели иммунитет к псевдонаучным теориям, который излагают полуправду, маскируемую под научные данные. Во-вторых, на уроках православной культуры давать более глубокое понимание основ православия и разоблачать некорректные толкования, которые предпринимаются представителями «научного креационизма». В-третьих, не допускать выхода в свет псевдонаучных и псевдорелигиозных книг и фильмов, дабы не нагнетать социальную напряженность в обществе и провоцировать на конфликт ученых и религиозных деятелей.

*Реутов Н.Н.*

*(Белгород, БГТУ им. В.Г. Шухова)*

*Рязанцев С.А.*

*(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

## **ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ**

**Abstract:** This paper analyzes the existing types of interaction between the state and the church. The features of the interaction of the Russian state and the Russian Orthodox church in the context of the present stage of historical development. In addition, the highlights of the areas of cooperation between government agencies and the Russian Orthodox Church at the present time, as well as areas of difficulty in the interaction between the state and the church.

**Key Words:** the interaction of church and state, state, Catholicism, Orthodox Christianity, Protestantism, The Russian Orthodox Church, form of church-state interaction, Christianity.

Соотношение светского и мирского, государственного и церковного, взаимодействие государства и церкви представляется одной из важнейших проблем изучения социологии религии.

История взаимодействия государства и церкви насчитывает не одну сотню лет и носит зачастую многогранный и весьма противоречивый характер. В связи с этим возникает вопрос о том, как должны взаимодействовать государство и церковь в современных условиях, на каких принципах и базисах должно основываться это взаимодействие.

В данной статье, в первую очередь, мы затронем характерные черты взаимодействия современной российской государственной системы с Русской православной церковью, так как большая часть населения придерживается именно православного вероисповедания, с другой стороны, на протяжении всей истории Российского государства именно Русская православ-

ная церковь занимала главенствующее положение и до сего дня не утратила своего доминирующего влияния среди всех религиозных организаций России.

Для лучшего понимания особенностей процессов церковно-государственного взаимодействия необходимо понять сущность и происхождение государства и церкви.

В основе деятельности государства лежат законы и нормативные акты, за нарушение которых может последовать определённое воздействие, в том числе и физическое. Церковь же в своей деятельности опирается на религиозно-нравственные средства убеждения и руководства.

Анализ проблем взаимодействия государства и церкви предполагает необходимость трактовки понятий «государство» и «церковь». В наиболее общих понятиях церковь можно охарактеризовать как организационное объединение последователей какого-либо вероучения. В свою очередь, государство – это «властная структура господства, обладающая суверенными полномочиями решать вопросы организации жизнедеятельности общества в масштабах страны»<sup>1</sup>. Исходя из указанных определений, можно отметить тот факт, что в обоих случаях наблюдается совпадение некоторых функциональных задач государства и церкви. Можно отметить, что оба этих общественных института выполняют функцию консолидации и призваны поддерживать нравственные устои общества на основе общечеловеческих ценностей.

При рассмотрении вопроса о проблемах взаимодействия государства и церкви нельзя не упомянуть о существующих исторических типах взаимоотношений данных социальных институтов. Наиболее распространёнными типами взаимодействия государства и церкви являются: папоцезаризм, цезаропапизм, и так называемая «симфония властей».

Папоцезаризм – это принцип взаимодействия государства и церкви, при котором центральная государственная власть практически отсутствует, а главный церковный иерарх одновременно выполняет и функции правителя. Такая форма взаимодействия была наиболее характерна для католических государств средневековой Европы, в которых Папа римский, первосвященник, являлся обладателем не только церковной, но и государственной власти. Папоцезаризм подрывал значение императора в деле управления государством. Власть церкви охватывала не только духовную сферу, но и начинала оказывать доминирующее влияние на политическую сферу жизни общества.

Другим типом церковно-государственного взаимодействия является цезаропапизм. Система цезаропапизма появилась в Византии при Феодосии II, затем аналогичные отношения возникли после Реформации в протестантских странах, где государи присвоили себе власть высших епископов.

---

<sup>1</sup> Государство. Большой энциклопедический словарь. – М., 2001. С. 208.

Нечто подобное в отношениях в отношениях между государством и церковью можно проследить и в российской истории с момента проведения Петром I церковных реформ, ознаменовавшихся упразднением патриаршей власти и учреждения Священного Синода, просуществовавшего вплоть до 1917 года. Стоит отметить, что в светских государствах, опирающихся на принцип отделения государства и церкви, сформировались две модели цезаропапизма: сепарационная и кооперационная.

Сепарационная, так называемая отделительная, модель государственно-конфессиональных отношений не предусматривает сотрудничества, но обозначает четыре основные функции светского государства в религиозной сфере: контроль за соблюдением принципа отделения религиозных организаций от государства во всех сферах; правовое регулирование в сфере создания, деятельности и ликвидации религиозных объединений; контроль за соблюдением ими законодательства; защита прав верующих и их объединений. Такая модель исторически сложилась в таких государствах как Ирландия, Нидерланды, Франция.

Кооперационная модель, в свою очередь, предполагает сотрудничество государства и ряда религиозных организаций в форме объединения усилий в каких-либо сферах. Предполагается, что, обладая наиболее полной информацией о соответствующей сфере общественных отношений и имея реальные рычаги влияния на религиозные объединения, государственные органы могут оптимальным образом сотрудничать с различными конфессиями. К примеру, такая модель существует в Австрии, Бельгии, Германии, Португалии.

Третьим типов взаимодействия государства и церкви выступает так называемая «симфония властей». Принцип симфонии сформировался в Византии в 6 веке н.э. Классическая византийская форма церковно-государственных взаимоотношений заключена в Эпанагоге – Византийском сборнике законов конца IX века и звучит следующим образом: «Мирская власть и священство относятся между собой как тело и душа, необходимые для государственного устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит благоденствие государства»<sup>1</sup>. «Симфония властей» наиболее гармоничная форма церковно-государственных отношений, поскольку в ней снимается противоречие между «земным» и «небесным». Суть данного типа взаимодействия – обоюдное сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность без вторжения одной стороны в исключительную компетенцию другой. Принцип симфонии есть принцип взаимной свободы государства и церкви, однако, это вовсе не означает их взаимной обособленности.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Цыпин В.А. Церковное право. URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/tserkovnoe\\_pravo/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/tserkovnoe_pravo/index.htm) (дата обращения: 08.04.2012).

Стоит отметить тот немаловажный факт, что за прошедшие 20 лет произошло кардинальное изменение статуса церкви и специфики её взаимодействия с государством. Сегодня, после десятилетий гонений и отстранения церкви от участия в социальной деятельности, перед ней стоит высокая задача возрождения традиционного социального служения. В этой сфере своей деятельности церковь служит обществу, имея в виду устройство его блага. Здесь интересы государства и Церкви совпадают, так как государство объективно стремится к благополучию своих граждан. Отсюда следует высокая степень необходимости в тесном взаимодействии церкви и государства при решении схожих задач. Однако, стоит подчеркнуть, что это взаимодействие сегодня имеет существенные отличия от дореволюционного.

Коренным отличием такого взаимодействия на современном этапе является принцип отделения церкви от государства. По существу, он означает превращение церкви в самостоятельную самоуправляющуюся корпорацию внутри государственного и общественного пространства. Правовое положение церкви определяется государственными законами и иными правовыми актами, принимаемыми в соответствии с существующими процедурами. При этом государство, определив место церкви в правовом поле, тем самым становится равноправным контрагентом в реализации существующих правовых норм, определяющих правоспособность церкви и церковно-государственные взаимоотношения. Отделение церкви от государства также означает, что церковь в своей повседневной деятельности не выполняет функций органов государственной власти и управления, государственных учреждений, органов местного самоуправления и иных государственных органов.

Однако нельзя понимать принцип светскости государства как означающий радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни общества, устранение религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач, лишение их права давать оценку действиям властей. Данный принцип предполагает лишь известное разделение сфер компетенции церкви и власти, невмешательство их во внутренние дела друг друга. Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение. В свою очередь государство также не должно вмешиваться в жизнь церкви, в её управление, вероучение, за исключением тех сторон, которые предполагают деятельность церкви в качестве юридического лица.

В августе 2000 г. состоялся юбилейный Архиерейский Собор, на котором была принят исторический документ – «Основы социальной концеп-

ции Русской Православной Церкви»<sup>1</sup>. Согласно этому документу Русская православная церковь заявляет о своем отделении от государства и о необходимости дистанцироваться от любого государственного строя, партий, властных структур. Данный документ важен, помимо формулировки концептуального видения мира церковью, тем, что ставит Русскую православную церковь в государственно-церковных взаимоотношениях совершенно на новый уровень. Она становится одним из институтов формирующегося в России гражданского общества, который должен существовать независимо от государства. Церковь видит себя заступницей народа в деле его нравственного совершенствования. Положения, изложенные в разделе, затрагивающем государственно-церковные взаимоотношения весьма противоречивы и неоднозначны. Так с одной стороны, церковь и власть находятся в тесном взаимодействии и сотрудничестве, с другой церковь может критиковать власть за неправильные с её точки зрения действия. Таким образом, можно отметить, что данный документ не противоречит принципу невмешательства церкви в дела прямой государственной компетенции с другой, стороны он позволяет наметить основные шаги к конструктивному диалогу между государством и церковью.

Согласно социальной концепции Русской православной церкви основными областями сотрудничества церкви и государства в настоящее время являются<sup>2</sup>: дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ; деятельность по сохранению окружающей среды; диалог с органами государственной власти любых ветвей и уровней по вопросам, значимым для церкви и общества; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание; забота о сохранении нравственности в обществе; здравоохранение; культура и творческая деятельность; миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами; наука, включая гуманитарные исследования; охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры; поддержка института семьи, материнства и детства; попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание; противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, имеющих деструктивную направленность против личности и общества; работа церковных и светских средств массовой информации; труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы; экономическая деятельность на пользу церкви, государства и общества. Церковно-государственное сотрудничество представляет

---

<sup>1</sup> Основы социальной концепции Русской православной церкви. URL: <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/> (дата обращения: 08.04.2012).

<sup>2</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Церковь и государство. URL: <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/> (дата обращения: 09.04.2012).

ся также возможным в ряде других сфер в тех случаях, когда подобное взаимодействие может носить продуктивный характер.

Важно сказать о том, что, несмотря на положительные тенденции, сотрудничество государства и церкви не остается без проблем. Главные проблемы, решаемые церковью в настоящее время, связаны с преодолением тяжелого исторического наследия, восстановлением материальной, организационной основы, развитием и укреплением внешних связей, необходимых для обеспечения успешной церковной деятельности. Со стороны государства, ключевой задачей, требующей безотлагательного решения, является четкое закрепление правового статуса Русской православной церкви, соответствующего её положению, месту в обществе и позволяющего ей развиваться в качестве одного из институтов гражданского общества, а также создание условий для её общественно-полезной деятельности, конструктивного сотрудничества с государственными органами власти и управления.

*Рогозянский А.Б.*

*(Москва, ИА «Русская народная линия»)*

## **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: 10 ЛЕТ СПУСТЯ**

В кругу экспертов существует разброс мнений, на какой базе основывать церковную социологию и что принимать за основные тенденции. Разные авторы дают прогноз как на возможное усиление тоталитарных тенденций, так и на либерализацию в духе перестройки. Одних больше всего беспокоит отставание от времени и так называемый «маргинализм», тогда как другие исходят из убеждения, что православные слишком зависят от мнения окружающих и рискуют потерять себя. Судьбы Церкви при этом продолжают оставаться таинственными, и многие человеческие предприятия дают не вполне прогнозируемые результаты.

Для простоты автором принимается предположение, по которому церковная социология<sup>1</sup> следует в целом за «большим социумом». Как при управлении парусным судном разные ветры облегчают либо затрудняют достижение целей, так и социальные ветры делают простым и скорым движение в одну сторону (к модернизации или демократизации церковных порядков, к свободе мнений, к защите индивидуальных прав) и затрудняют, подчас безгранично, продвижение в другую (к исторической преемственности и ответственности, целостности прихода, семьи, иерархии и т. д.). Поэтому с большой вероятностью церковные процессы станут идти по пути прагматизации и организационной реформы. Взамен апелляций к кон-

---

<sup>1</sup> Далее по тексту статистические оценки авторские. За отсутствием подробных исследований, социология православного сообщества носит заявочный характер; конкретные количественные данные могут колебаться.

сервативному смыслу идейную базу составят различные способы поощрения индивидуальных амбиций в соответствии с логикой *laissez-faire*. Священник В.Вигилянский полагает, что «церковное общество наполнено большим количеством инициативных людей – и среди духовенства, и среди мирян. Надо только дать им возможность проявить эти инициативы»<sup>1</sup>.

В перспективе нескольких лет установка на соответствие времени, эффективность и успех изменит церковную социологию, окажет влияние на ряд ключевых ее количественных параметров и явлений. Тогда какое оно – функциональное и логически устроенное Православие? Какой вид будут иметь и насколько узнаваемыми окажутся учение и церковный образ? Как может выглядеть церковное сообщество, составленное из людей успеха и прагматиков?

### **Семья, воспитание и частные отношения**

Наряду с Церковью основной специфической формой жизнеустройства для православных остается семья – малая Церковь. Пара супругов, придерживающихся вполне христианского образа жизни, формирует семейный уклад, устойчивый к ассимиляционному давлению, и в составе общества 1990-2000-х представляет легкоузнаваемый тип. Но «социализация», ориентация на индивидуальный успех сокращают число рождений в православных семьях (на 10-15% за последние 3 года и еще на удвоенное значение в перспективе 3 лет). Многодетность оценивается более скептически по причине поражения в имущественном статусе, карьерных, образовательных и иных возможностях.

Уменьшается количество неработающих матерей-домохозяек (в настоящий момент, одна из 6-8). Доля детей, получающих образование в конфессиональных учебных заведениях и в семье, сравнима со статистической погрешностью (до 1 %, в Москве – выше). Высоким оказывается процент разводов (в настоящий момент, приблизительно, одна из 8-9 пар) – и также по причине столкновения с реальностью страдания и надежды основать успешную жизнь заново.

Таким образом, в части жизненной стратегии православные приближаются к своему секуляризованному окружению. Качество воспроизводства православной общины посредством конфессионального воспитания в семьях оказывается на всё более низком уровне (в настоящий момент, один воцерковленный молодой человек в возрасте 20 лет на 10-12 сверстников-выходцев из православных семей). Отход от Церкви, перемена веры мыслятся нейтрально – социологически и прагматически: «...поступил в университет и оказалось, что вокруг множество парней и девушек, которые

---

<sup>1</sup> Вигилянский В. Промыслом Божиим творится история [Электронный ресурс] <http://www.today.ru/text/274497.html> (дата обращения: 06.09.2012)

живут свободно и вполне счастливо, и при этом они ничуть не хуже православных... Уходят в основном те, кто не нашел в Церкви своего места»<sup>1</sup>.

### **Клир и монастыри**

Обозначается кризис монашества<sup>2</sup>: сокращение числа постригов (на 2/3 и более к уровню 2000 г.) и штатов действующих монастырей (в настоящий момент, на 10 % по списочному составу и до 20% фактически к уровню 2000 г.). В ряде событий последнего времени заметна смена мировоззренческого модуса в среде православных. Стало принятым, в частности, критически отзываться об идеале добровольного подвига – жизни по уставу, в напряженном труде, о монастырском послушании, воспитании, аскезе и т. д.

Ряд провинциальных монастырей, едва восстановленных из руин, очевидно, прекратит существование либо окажется в замороженном состоянии, чем еще более обнаружится сиротствующее состояние глубинки. Усилятся отток духовенства с сельских приходов «на более перспективные вакансии» – по причине всё того же упадка, постигшего идеал подвижничества, и торжества идеологии успеха.

Впервые за 20 лет перед Церковью встанет проблема количественного сжатия: закрытия некоторой части приходов (до 5% в перспективе 5 лет) либо приостановки богослужебной жизни на них в течение неопределенного срока. Число поступающих в духовные учебные заведения в результате активной молодежной работы может вырасти (на 15-25% в перспективе 5 лет). В то же время количество зрелых христиан, имеющих опыт и близко ознакомленных с жизнью Церкви и приходским служением, которые могут рассматриваться как наиболее подходящие ставленники, упадет к минимуму (в настоящий момент на 75-80% к уровню 2000 г.).

### **Приходские общины**

Опорной единицей Церкви является приход. Более 29 тыс. приходов РПЦ представляют масштабное явление, и от обустройства приходской жизни во многом зависит содержание и качество интересующих нас процессов. До настоящего времени приходская обстановка отображала консервативное видение: православный храм как душевное пристанище, богослужение – прообраз лучшего мира и община, собираемая для совместной молитвы в скорби и руководства духовником-утешителем. В контексте всеобщего благополучия сюжет приходской жизни размывается. По меньшей мере, три ключевые элемента – покаяние, молитва и пастырство – оказы-

<sup>1</sup> Десницкий А.С. Расцерковление [Электронный ресурс] <http://www.bogoslov.ru/text/479923.html> (дата обращения: 06.09.2012)

<sup>2</sup> Что особо отметил Святейший Патриарх Кирилл в выступлении на Ежегодном собрании Московской епархии 23 декабря 2009 г.: «В последние годы количество стремящихся приникнуть к живительному источнику иноческого делания сократилось... Сокращение числа молодых послушников – это отголосок и демографического кризиса, и кризиса духовности в обществе»

ваются как бы в «слепой» зоне. Проблемы переживания покаяния человеком успеха были рассмотрены ранее<sup>1</sup>.

Тема молитвенной жизни также покрывается фигурой как бы некоего неудобства. На исчезновение молитвы из жизни современных христиан, как на некую интимную подробность, редко указывают прямо. Однако молитве церковных людей не учат и de facto способность современного человека молиться, как и необходимость молиться, стоят под сомнением<sup>2</sup>. Человек успешный, в отличие от человека страдающего, трудней проникает в материю молитвенного общения и менее обусловлен потребностью поддержки и утешения свыше.

Это же обстоятельство ведет к отчуждению, формализации отношений в связке пастыря и пасомого. Состраданием обеспечивалось взаимное проникновение судеб, и недавнее прошлое вывело множество образов отцов-утешителей. В сообществе преуспевающих беседы о жизненных проблемах табуируются как элемент чуждого дискурса и свидетельство неудачничества. Священство тяготеет к духовным отцовством, ролью советчиков и молитвенников в трудных жизненных ситуациях<sup>3</sup>, со стороны же мирян имеет место демонстрация собственного благополучия.

Ослабление молитвенного и покаянного настроения, отход от представления о духовно-родственной связи между мирянами и духовенством имеют следствием кризис представлений о современном приходе. Попытки разнообразить внебогослужебную деятельность не восполняют образовавшихся пробелов. Некоторые надежды даёт движение за евхаристическое возрождение. Но в параллельные требования упрощения евхаристической дисциплины проникает та же подмена: с пользовательских позиций, принятие Святых Тайн, хотя бы и часто совершаемое, оказывается необременительным жестом. Утверждающееся «я» без труда соглашается на сию скромную ремарку к своим повседневным мирским увлечениям.

### **Катехеза и духовная дидактика**

Традиционное понятие о ревности и добродетели формально не оспаривается. Авторитет святых отцов оставляется таковым, поправки же в Катехизис митр. Филарета (Дроздова) касаются отдельных акцентов и стилистики. В то же время, практическим поучением предлагается упрощенный вариант прагматической доктрины, направленной в основном на обуздание вероисповедных эксцессов. Новая катехеза – страж над идеальными уст-

---

<sup>1</sup> Рогозянский А. Современное христианство и психология пользователя [Электронный ресурс] [http://www.eparhia-saratov.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=8534&itemid=4](http://www.eparhia-saratov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=8534&itemid=4) (дата обращения: 06.09.2012)

<sup>2</sup> Блум А.Б. Способен ли молиться современный человек? [Электронный ресурс] <http://www.taday.ru/text/236740.html> (дата обращения: 06.09.2012)

<sup>3</sup> Зайцева Ю. Значение личности и наследия о. Александра Шмемана для современной церкви. [Электронный ресурс] <http://kiev-orthodox.org/site/churchlife/1896/> (дата обращения: 06.09.2012)

ремлениями и залог уверенности, что вера не причинит пользователю чрезмерных затруднений.

Согласно этому взгляду, человек смотрит на веру «без фанатизма» и избегает проникать вглубь. Он сам вычлняет для себя из Священного Писания и традиционного учения части, отвечающие представлению о разумной достаточности/умеренности. Отправными оказываются правила и критерии, принятые в обществе. Считается, что требования социальной реальности христианином не могут быть проигнорированы, в конфликте «со старой моралью» имеют приоритет. Мудрость христианства так или иначе сводится к правильной ориентации внутри общества; область, где христианин жил и действовал бы вне общественных проекций, в независимой логике церковной и личного возрастания, почти не прослеживается.

Скрытая реформа *de facto* имеет следствием отступление от святоотеческой позиции. В неофициальной дидактике высокая статусность, личный яркий образ, неформальные увлечения, умение вести светскую жизнь приветствуются<sup>1</sup>. Прощения тихого, безмолвного жития во всяком благочестии и чистоте на фоне ожиданий всего яркого и современного выглядят всё более чужеродно.

В свете социализации важнейшей считается свобода от стереотипов<sup>2</sup> при игнорировании библейского контекста: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1Ин.2:15). Истории из жизни звёзд и скандалы вокруг них для церковного большинства начинают играть мало-помалу ту же компенсаторную роль, которую они играют для массового общества, мучимого безвестностью. Последовательно воспроизводится ситуация, характерная для нынешнего «информационного общества» – перетекание от сенсации к сенсации при оставлении существенных вопросов.

### **Церковное управление**

Смена поколений и привлечение в церковный аппарат, духовные учебные заведения, на приходские должности людей с новой психологией, ориентированной на прагматическое действие и успех, накладывают отпечаток на атмосферу и корпоративную этику. С распространением принципа ответственности в профессиональных и должностных взаимоотношениях Церковь приходит к управленческой эволюции, сходной с той, которую ранее пережили экономика, наука, светские политическая и административная сферы. В отношении организации церковных дел и иерархических отношений действует своеобразный демократизм с намерением предпринять со временем решительные преобразования в масштабах всей Церкви.

<sup>1</sup> Весьма показательное сравнение этой установки с мнением преподобного Амвросия Оптинского: «Жить можно в миру, но не на юру, а жить тихо».

<sup>2</sup> Охлобыстин И. Правильный вопрос. [Электронный ресурс] <http://www.snob.ru/profile/blog/5175/9359> (дата обращения: 06.09.2012)

Рабочий коллектив, в котором взамен этики служения или этики скрупулезного исполнения обязанностей культивируются разница мнений и борьба за лидерство, труден для руководства и выступает источником конфликтов, над разрешением которых бьётся, не всегда результативно, современная управленческая теория. Реорганизация церковного управления по принципам «эффективного менеджмента» выглядит как движение в замкнутом круге. С одной стороны, упомянутый менеджмент ищет лучшего соответствия, с другой, сам выступает как фактор, ускоряющий нравственные перемены внутри человека.

*Тарасов А.Г.*

*(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

*Тарасова А.А.*

*(Курск, КГУ)*

## **ИДЕЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА: СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ**

Адольф Гарнак отмечает: «Когда в I столетии и начале II Евангелие распространилось в греко-римском мире, то люди, принимавшие его» понимали учение о «воздержании и воскресении», как указание к отречению «от мира чувственности и греха»<sup>1</sup>. Основанием такого отношения к миру являются слова Иисуса Христа: «Царство Мое не от мира сего» (Ин.18:36); «Отдайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф.22:21)<sup>2</sup>. Из этих слов, понимаемых буквально, следует непримиримый дуализм Церкви и государства, где последнее противопоставляется как порочный элемент первой. Закреплению у христиан негативного образа государственной власти способствовали: во-первых, распятие Христа римской государственной властью в лице Пилата по требованию священников иудейских, во-вторых, маргинальность и гонимость христианской Церкви на протяжении первых трех веков своего существования. В такой ситуации любая светская власть как бы априори оказывалась «зверем из бездны». Негативное отношение к государству проецировалось и на мир в целом.

Но с того момента, когда христианская община перестает быть однородной по своему составу и постепенно начинает набирать силу процесс формирования догматики, появляются и иные интерпретации статуса мира и государства. Как правило, инициаторами и выразителями оных зачастую становились образованные члены христианской общины. Одной из новаторских форм понимания явился гностицизм (II в н.э.) в котором на прин-

<sup>1</sup> Гарнак А. Монашество, его идеал и его история // Theologia teutonica contemporanea. Германская мысль конца XIX- начала XX в. О религии, искусстве, философии. – СПб., 2006. С. 153.

<sup>2</sup> Цитаты из Ветхого и Нового Заветов приводятся по синодальному тексту Библии.

ципиальном уровне закрепляется учение о непримиримости духовного и всего земного (дуализм мира и Бога, природы и духа). Такая оценка нередко воспроизводилась и в дальнейшем, например, у Мани и Маркиона. Они подвергли критике текст Нового Завета в тех местах, где он, по их мнению, отходил от истинного христианского учения. Согласно манихейству, только дуалистическая картина мира в полной мере соответствует «слову» Иисуса Христа. «Чтобы узаконить положения своего собственного учения, – отмечает Гео Виденгрэн, – манихеи охотно взяли за исходную точку слова апостола Павла о противоположении духа и плоти»<sup>1</sup>.

Кафолическая христианская Церковь II-го столетия очень часто (особенно это очевидно на примере греческого монашества) склонялась к указанному дуализму. Он оказывался ей близким в силу ригористического отрицания ею мира как действительности, искаженной человеческим грехом. Ситуация стала сложной и неоднозначной. С одной стороны, христианский анахорет практикует «отречение от мира»<sup>2</sup>, погрязшего во зле, а с другой стороны, христианство утверждает необходимость космополитичного сознания, дабы была возможность расширения своего учения по «всем концам земли». Учитывая последнее, Церковь не может замкнуться на себе. Она не может свести свой горизонт до узкого гетто. Здесь примечательны слова Христа, говорящего своим ученикам: «Итак, идите и научите все народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа» (Мф.28:19). В последствии официальная Церковь все же отказалась от дуалистического понимания мира, поскольку следствием применения оно становилось не только обесценивание материального начала мира и человеческого естества, которые сотворены Богом и поэтому не могут быть вне дела божественного спасения, но и такая крайность, как умаление жертвы Иисуса Христа, через которую, по учению Церкви, произошло «выправление» всех без исключения свойств человеческой природы. Не только духовных, но и материальных. Теперь у христиан преобладает другая формулировка. «Мир принадлежит Богу, и только временно управляют им злые ангелы; мир хорош, но образ мира дурен»<sup>3</sup>.

В V в.в. н.э. Бл. Августином утвердилась идея двух градов: Града небесного, Божьего и града земного, погрязшего в грехе. Согласно данной концепции, царство Бога и мирское царство не могут быть соотносены друг с другом по существу, но это не значит, что между ними не может быть ни какой связи. По Августину «Церковь должна наполнить человечество силами добра, истинной правды; она, как царство Бога на земле, обратит к себе на службу царства мира и светское государство, будет руководить на-

---

<sup>1</sup> Виденгрэн Г. Мани и манихейство. – СПб., 2001. С. 183-184.

<sup>2</sup> Фестожер А.Ж. Личная религия греков. – СПб., 2000. С. 106.

<sup>3</sup> Гарнак А. Указ.соч. С. 155.

родами и воспитывать их»<sup>1</sup>. Тем самым задача Церкви сводится к тому, чтобы быть совместно с государством для народа ради его спасения.

Так мы видим, что в церковном мирозерцании на данном историческом этапе (I-V вв. н.э.) по вопросу определения значения мира и роли государства отсутствует однозначное понимание. Надо сказать, что и впоследствии и даже сегодня обозначенные позиции в принципе сохраняются<sup>2</sup>. В зависимости от тех или иных обстоятельств та или иная точка зрения в определенное время и в определенном месте оказывается более или менее приемлемой. При этом, как правило, значительного перевеса ни одна из них не получает. Прямым следствием описанной ситуации является отсутствие у субъектов Церковного сознания единого взгляда на то, как должна позиционировать себя Церковь в выстраивании отношений с государством.

По существу вопрос сводится к следующему: есть ли связь между той действительностью, которая находит свое осуществление в жизни по божественному закону, в Иисусе Христе и той, которая определяется естественным чувством права и здравым смыслом? Если есть, то право человеческое получает божественную легитимность, то есть, является истинной, хотя и

---

<sup>1</sup> *Theologia teutonica contemporanea*. Германская мысль конца XIX - начала XX в. О религии, искусстве, философии. – СПб., 2006. С. 175.

<sup>2</sup> В истории политической теологии, истории права и философии представителей, выступавших за союз Церкви и государства, было достаточно много. Впервые теоретическое оформление данного подхода получил в «Сумме богословия» Фомы Аквинского, который предложил приемлемую и для Церкви, и для государства иерархию видов закона (*lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana*). Ф. Суарес в духе Аквината так же отмечает, что любая человеческая норма должна быть согласована с божественным, вечным законом (*lex aeterna*). Для Суареса еще не существует эмансипированного человеческого права, как, впрочем, впоследствии и для многих представителей концепции «естественного права», подразумевающей в содержательном плане совпадение природы и разума. Гуго Гроций в основном своем произведении «О праве войны и мира» пишет, что естественное право есть «голос здравого смысла, в соответствии или в противовес которому неизбежно утверждается или порицается все с точки зрения морали и, как следствие, устанавливается или запрещается Богом, Творцом природы». Так понятие естественное право выражает разумную природу Бога. При этом Бог, будучи Творцом мира, сообщает этому закону свойство неизменности. Г.Ф. Гегель в учении о Боге как духе определяет последней стадией его выражения (объективация духа) появление государства с присущей ему конкретной правовой формой. Что касается современных социальных концепций Римско-католической Церкви и Русской Православной Церкви, то и в них провозглашается необходимость развития синергичных отношений между Церковью и государством. Но с другой стороны у очень многих представителей различных христианских Церквей присутствует негативная оценка мира, который часто именуется адом. Соответственно не то, что не необходимо жить в таком мире, но даже целесообразно избегать его. Это одна из распространенных и определяющих мотиваций в существовании членов христианской общины и сейчас. Так, Жак Маритен, один из ведущих представителей неомизма (христианской философии, которая на данный момент является официальной доктриной Римско-католической Церкви), пишет: «этот развращенный человек, который не может обладать ценностью для неба и которого вера прикрывает именем Христа, подобно покрывалу, хочет быть ценным для земли в том самом своем виде, в каком он существует, в самой развращенности его природы. Этому очерченному существу место именно здесь, ибо необходимо, чтобы оно жило в аду, каким является мир» (Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1993. С. 63).

специфичной формой выражения божественного замысла и промысла о мире. Следствием данного сращения и даже отождествления становится изменение отношения христианина к светской форме жизни, которая теперь становится в определенном смысле оправданной. Исполнение норм естественного и позитивного права означает претворение в жизнь божественного порядка, исповедание христианской веры, осуществление божественной свободы, рождение нового человека как сына божья, освящение Духом святым (Иак.1:27), или, как сейчас модно говорить, политическое богослужение. При таком раскладе человеческое право утверждается не вопреки оправданию Бога, но благодаря Ему.

Примечателен здесь опыт представителей реформации, которые пытались внести ясность и определенность в данном вопросе. Их намерение сводилось к тому, что бы показать, что божественное и человеческое существуют параллельно друг другу<sup>1</sup>. Однако амбиция не подкреплена существенными результатами. Ни Мартин Лютер (в трактате 1523 г. «О светской власти»), ни Жан Кальвин (в последней главе «Наставления в христианской вере», которая называется «О политическом управлении» (*De politico administratione*)) не дают однозначного решения проблемы. Они лишь намекают на необходимость связи Церкви и государства, что делали и до них, но никак не утверждают исчерпывающим образом ее характер. Подобное можно сказать и о соответствующих изложениях Цвингли и о других многочисленных лютеранских и реформаторских вероисповедных книгах, в которых, так или иначе, поднималась эта тема.

Признание того, что закон и власть должны покоиться на божественном порядке (*ordinatio*), в силу того, что еще не преодолена греховность человеческого рода (это одна из библейских максим), вовсе не достаточно для удовлетворения претензии на определение связей существующих между вещами мира и Богом. При этом смущают различия, существующие в высказываниях богословов. Например, Кальвин с одной стороны говорит: «предмет духовного царства Христа и гражданского порядка большей частью различен» (*spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plerumque sepositas*)<sup>2</sup>, а с другой стороны, комментируя Пс.2:10,11 («Итак, вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли! Служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом») настаивает на подчинении земных правителей Богу<sup>3</sup>. Налицо отсутствие согласованности приведенных высказываний. Но это не мешает Кальвину, в конечном счете, утверждать божественный порядок как «христианское государственное устройство» (*politia Christiana*)<sup>4</sup>. Цвингли, комментируя Мф.17:24,25 и Мф.22:19-21, где говорится о необходимости отдавать «кесарево кесарю, а Божие Богу», осуществляет это

<sup>1</sup> См.: Obendiek H. Die Obrigkeit nach dem Bekenntnis der reformierten Kirche. München, 1936.

<sup>2</sup> Calvin Jean. Institutes of the Christian Religion. IV 20,1. <http://www.jeancalvin.ru/institution/>

<sup>3</sup> Там же 20, 5 и 29.

<sup>4</sup> Там же 20, 14.

так, что однозначный смысл евангельского текста становится искаженным, бессвязным и юридическим. Более того, в 17 главе Евангелия от Матфея, на которую он тоже ссылается, речь идет не о соотношении Церкви и государства, а о храмовой подати.

Можно сказать, что по большому счету представителями реформации уже в современном значении определяется формат взаимоотношения Церкви и государства, поскольку в это время (XVI в.) Церковь, в сравнении с первыми веками своего существования, уже практическим образом свидетельствует о своей открытости внешнему миру, готовности с ним предметно сотрудничать. Более того, Церковь уже не просто декларирует приоритеты своего отношения к миру в целом, но утверждает в сфере социальной политики стратегию собственной миссии. Реформаторы в целом добросовестно выделяют библейские тексты (за исключением некоторых мест), говорящие о понимании соотношения государства в лице правящего класса и Церкви. Но из их комментариев неясны их настоящие цели. Или они обосновывают право и политическую власть через оправдание и власть Христа, и тогда человеческое право может быть представлено как акт божественной справедливости в действительном существовании. Или же хотят показать, что Церковь как спиритуалистический организм призвана проповедовать лишь царство Божье через проповедь покаяния и просвещение, и при этом не заниматься поиском подходов для приспособления ко всему мирскому. Соответственно Церковь должна даже ограничить свое участие в рассмотрении вопросов о праве и справедливости с точки зрения естества человека.

Оба эти подхода в различных формах и сущностных комбинациях получили в дальнейшем свое развитие. Так, например, К.Л. Шмидт (Schmidt) в работе «Противопоставление Церкви и государства в новозаветной общине»<sup>1</sup>, выражая мнение большей части богословской науки, на вопрос: «что есть государство?» – отвечает, что оно является ангельской силой (ἐξουσία)<sup>2</sup>, которая постоянно испытывает соблазн демонизации, или самоабсолютизации. На вопрос: «чем является Церковь в сравнении с ним?» – ученый дает такой ответ: она есть подлинное государство (πολίτευμα), о котором говорится в евангелии как о новом небе и новой земле. В современных условиях Церковь по отношению к государству представляет общину чужаков (парокία), ограниченную определенными государством рамками. Церковь и государство пересекаются, когда у власти возникает потребность консолидировать общество, например, во время войны, острой нужды народа, или при осознании необходимости коррекции нравственного облика граждан. Тогда Церкви позволено обращаться с «жизнеутверждающей» проповедью. Церковь в этом взаимодействии, испытывая ответ-

<sup>1</sup> Theol. Bl. 1937. Nr. 1

<sup>2</sup> Текстов Св. Писания, позволяющих так понимать политическую власть, достаточно много (Тит 3:1; 1Кор.15:24; Еф.1:21, 3:10, 6:12; Кол.1:16, 2:10; 1Пет.3:22; 2Кор.2:8)

ственность за народ, не только поддерживает благие начинания власти, но и, надеясь «обожествить кесаря», при различных обстоятельствах молится за «слуг народа». Так Шмидт в своем исследовании представляет эти две сферы как «противоположные». Но как мы видим даже при таком ракурсе освещения проблемы все же очевиден огромный позитивный результат от союза Церкви и государства. И этот результат полезен для них обоих.

В сегодняшней исторической ситуации в нашем обществе, как и ранее<sup>1</sup>, но уже с новой силой и своеобразием, в сфере политики набирает силу социальный запрос на прояснение содержания права, как основы (наряду с имуществом) политической правоспособности общественных субъектов. Этот интерес все чаще затрагивает тему божественного оправдания, развиваемую в церковной сфере. При этом у интеллигенции, да и в целом в обществе возрастает понимание, что в современном социально-политическом контексте уже недостаточно лишь ставить рядом эти две сферы, как было, например у реформаторов. Имеет место не просто потребность в их более тесном взаимодействии, но необходимость сравнения их в их существенных атрибутах. Только после осуществления этой работы можно будет по-настоящему говорить об их согласовании в смысле определения в них смежных характеристик, могущих быть использованными обществом в его развитии, или, напротив, о невозможности их примирения. Важность и насущность этой темы связана с вопросом сохранения в глазах народа легитимности государственной власти, учитывая возросший авторитет Церкви и спад доверия людей к представителям управленческих структур<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Помимо отмеченных исторических фактов, значительный опыт осмысления проблемы соотношения Церкви и государства был получен в XX веке, как на западе, так и у нас в стране. Писали об этом философы, историки, богословы, правоведы, журналисты, политики, социологи, религиоведы, религиозные и политические деятели. Но в этих исследованиях, как правило, выговаривается какая-то одна сторона проблемы. Были и явно извращенные спекуляции. В последнем случае имеется в виду советская исследовательская литература, избобилующая идеологическими подтасовками. В итоге, наличие множества различных интерпретаций способствовало отвлечению внимания от исследования вопроса по существу, т.е. на историко-текстуальном уровне. Но и при этом можно отметить несколько концептуальных работ И. Шаховского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Ильин И.А. (Франк С.Л. Религиозные основы общества //Журнал «Путь». Париж, сентябрь №1, 1925. С. 9-30; Бердяев Н.А. Царство Божие и Царство кесаря //Журнал «Путь». Париж, сентябрь №1, 1925. С.31-52; Шаховской И. Свобода от мира //Журнал «Путь». Париж, июль №17, 1929. С. 25-30; Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т.4. – М., 1994. С. 45-149. ).

<sup>2</sup> Речь не идет об оммирщении Церкви, как это было, например, в западном католицизме на рубеже VIII-X веков, когда Церковь напоминала общественный институт, устроенный по государственно-правовому принципу. Этот опыт, как известно, содействовал деградации Церкви, так что потребовались серьезные внутрицерковные преобразования для возвращения Церкви ее первоначального вида. Имеется в виду клонийская реформа (XI-XII веков). Неэффективен, как показывает история, так же и папоцезаризм (политическое господство Церкви над миром), который явился итогом клонийской реформы. И в этом случае имел место регресс и Церкви, и государства. Церковь и государство должны сохранить свою автономию, только тогда они будут иметь возможность, через исполнение своего прямого предназначения,

Представляется, что для того чтобы по-настоящему понять подлинный характер возможной связи или противостояния Церкви и государства, недостаточно лишь довольствоваться проделанной работой (культурологов, философов, правоведов и т.д.), которая безусловно, является впечатляюще масштабной, но необходимо предпринять непосредственное исследование текстов Священного Писания. Подобные попытки, как известно, были в западной библеистике, и этот опыт весьма значителен<sup>1</sup>. Но его недостатком, по нашему мнению, является то, что он конфессионально ангажирован. Поэтому, исследуя данную проблему, необходимо следовать принципу научной корректности с опорой на беспристрастную экзегезу текста. Лишь такой подход способен внести искомую определенность в данном вопросе.

---

собственных задач, реально уравнивать друг друга, тем самым способствуя прогрессивному развитию общества.

<sup>1</sup> См.: Theol. Bl. 1937. Nr. 1; Gerhard Kittel. Das Urteil des Neuen Testaments über den Staat // Zeitschr. f. Syst. Theol. 14. Jahrg. 1937, S. 651-680, erschienen in Juni 1938; Karl Barth. Rechtfertigung und Recht // Theologische Studien, 1938. № 1; Karl Barth. Christengemeinde und Bürgergemeinde // Theologische Studien, 1946. № 20; Karl Barth. Evangelium und Gesetz // Theologische Existenz, 1935. № 32 и др.

## **Раздел 3. Проблемные постановки вопросов**

**Белова Т.П.**

*(Иваново, Ивановский государственный университет)*

### **СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ РЕЛИГИИ В НЕЛИНЕЙНОМ ГЛОБОЛОКАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ**

Мы живём в обществе с растущей и усложняющейся динамикой, имеющей нелинейный характер. Это выражается, в частности, в том, отмечается «*существование ранее антагонистических ценностей*» и «*разновременных социальных реалий, относящихся к разным темпомирам*» в одном социальном пространстве», а социальный порядок приобретает *динамично-рефлексивный*, парадоксальный характер как на глобальном, так и локальном уровнях<sup>1</sup>.

Методологические основы анализа данного процесса заложены в работах П.А. Сорокина<sup>2</sup>. Он же подчёркивал значительную роль в социальных изменениях религиозных ценностей и институтов. На рубеже XX – XXI вв. наиболее подробно это исследует П.Л. Бергер<sup>3</sup>.

Свой анализ Бергер фокусирует вокруг проблемы включённости религии в гражданское общество. К дефиниции последнего понятия он подходит с позиций ортодоксального вебериянца, т. е. наименьшей ценностной обремененности, «свободы от ценностных суждений». В собственном рабочем определении термина «гражданское общество» Бергер выделяет две части: структурную и культурную. Структурная составляющая термина включает в себя совокупность институтов, которые стоят между приватной (частной) сферой (которая, в частности, включает семью) и макроинститутами государства и экономики<sup>4</sup>. Эти институты непосредственно не относятся ни к государству, ни к экономике, хотя, разумеется, испытывают постоянное влияние со стороны обеих этих сил<sup>5</sup>. С точки зрения культуры, термин относится к тем «промежуточным» институтам, которые являются действительно гражданскими – т. е. институтами, которые смягчают кон-

---

<sup>1</sup> *Кравченко С.А.* Риски в нелинейном глоболокальном социуме. М.: Анкил, 2009. С. 52-53.

<sup>2</sup> *Сорокин П.А.* Главные тенденции нашего времени. М.: Наука, 1997; *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: Изд-во РХГУИСПб., 2000 и др.

<sup>3</sup> Peter Berger and the Study of Religion / Ed. By L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin. L.; N.Y.: Routledge, 2001.

<sup>4</sup> *Berger P.L.* Religion and Global Civil Society // Religion in global civil society / Ed. by M. Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 12.

<sup>5</sup> *Бергер П.Л.* Церковь как предприниматель // НГ-религии. 2003. 6 августа. С. 7.

фликты, и способствует социальному миру<sup>1</sup>. При этом социолог подчеркивает, что некоторые промежуточные учреждения способствуют гражданскому обществу; некоторые нет. Так, мафия также стоит между частной сферой и макроинститутами государства и экономики, но к гражданскому обществу не относится<sup>2</sup>.

В силу интенсивности обсуждения такого явления как глобализация у Бергера не вызывает удивления, что концепция гражданского общества тоже была глобализована. Более того, она стала одним из основных направлений дискуссий вокруг термина «глобализация»<sup>3</sup>. Бергер отмечает, что глобализации промежуточных институтов в первую очередь содействуют коммуникативные возможности Интернета. Так, некоммерческие неправительственные организации, у которых центральный офис находится в США или Западной Европе, могут связаться с дочерними предприятиями по всему земному шару. Движение антиглобалистов тоже зависит от этой глобализации коммуникативных возможностей. В то же время Бергер акцентирует внимание на том, что глобализация промежуточных институтов необязательно может быть гражданской в вышеупомянутом значении. Мировые достижения, скажем организации «Международная амнистия», могут быть обусловлены гражданственностью. Но такая же глобализационная возможность есть и у террористических организаций или клубов по распространению педофилии, которые являются промежуточными институтами по их общественной позиции, но едва ли являются гражданственными в практическом смысле<sup>4</sup>.

Важность обсуждения роли религии в нелинейном глоболокальном обществе обусловлена тем, что мир сегодня является не секулярным, а неистово религиозным<sup>5</sup>. Идея о том, что модернизация с необходимостью приводит к закату религии, как в обществе в целом, так и в сознании индивидуумов, в конечном итоге оказалась ошибочной. Соответственно ошибочными Бергер признает все труды историков и социологов, которые опирались на секуляризационную теорию, включая свои собственные, написанные в 1960-е – 1980-е гг.<sup>6</sup> Его вывод следующий: «Конечно, модернизация имела определенные секуляризационные черты, в одних областях больше, чем в других. Но она также вызвала мощное движение контрсекуляризации»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Berger P.L. Religion and Global Civil Society.* P. 12.

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

<sup>3</sup> *Бергер П.Л. Введение: Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М.: Аспект-Пресс, 2004. С. 9.*

<sup>4</sup> *Berger P.L. Religion and Global Civil Society.* P. 14.

<sup>5</sup> *Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P. Berger. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 2.*

<sup>6</sup> *Berger P.L. The Desecularization of the World P. 2-3.*

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 3.

Бергер констатирует, что почти весь мир потрясен сегодня мощными религиозными движениями. В качестве наиболее динамично развивающихся религиозных движений он выделяет исламское и евангелическое.

Возрождение ислама, из-за его более очевидных политических разветвлений, известно лучше. Однако, по мнению Бергера, было бы серьезной ошибкой смотреть на это возрождение только через политическую призму. Он определяет его как «внушительное возрождение решительно религиозных обязательств». При характеристике масштабности исламского движения социолог обращает внимание на его обширные географические возможности, воздействие на каждую мусульманскую страну от Севера Африки до Юго-востока Азии, а также на мусульманские общины в Европе и, пока в меньшей степени, в Северной Америке. К основным его эмпирическим проявлениям он относит восстановление не только исламских верований, но и исламских стилей жизни, которые во многом непосредственно противоречат современным идеям типа моделей отношения религии и государства, роли женщины, моральных кодексов повседневного поведения, и границ религиозной и моральной терпимости. При анализе социальной базы исламского возрождения Бергер отмечает, что оно ни в коем случае не ограничено менее модернизированными или отсталыми слоями общества, как «прогрессивные» мыслители все еще любят думать. Напротив, оно очень сильно в городах с высокой степенью модернизации, и во множестве стран является особенно видимым среди людей с западным типом высшего образования - в Египте и Турции, например, большинство дочерей «секуляризованных» профессионалов надевают паранджу и другие атрибуты исламской скромности<sup>1</sup>.

Из приведенных рассуждений следует, что Бергер в основном анализирует черты, неблагоприятные для общественного развития, а именно: 1) «антигражданское» понимание религиозных законов и 2) «приниженная» роль женщины. В отношении первого пункта он подчеркивает, что традиционно не имеется никаких пределов постижения религиозного закона. Все общество подчиняется шариату и не создается возможностей для отделения религии от государства, и, что, по мнению Бергера, еще более важно, т. к. нет никакого социального пространства для развития автономных институтов гражданского общества.

При этом социолог не учитывает специфику исламского видения общественных отношений, в частности, тот факт, что в отличие от христианства в исламе нет жестких границ между понятиями «религиозное» и «социальное», «духовное» и «светское», а «степень укорененности мусульманских благотворительных практик в повседневности может свидетельствовать об особенностях мусульманских "социальных сетей", уровне

---

<sup>1</sup>. Ibid.P. 7-8.

доверия и в целом роли религиозных практик в социальном капитале различных групп населения»<sup>1</sup>.

Весьма категорично Бергер говорит о социальном статусе женщин в мусульманских обществах, приравнивает его к низший социальным группам (неверным и рабам), а также о джихаде. Он указывает на то, что, несмотря на все уверения, что джихад может происходить ненасильственными способами, история ислама главным образом показывает, что расширение исламского суверенитета происходит прежде посредством войны с неверными. И именно этот факт является главным в понимании неблагоприятного отношения к гражданственности со стороны ислама<sup>2</sup>.

Бергер согласен с С. Хантингтоном, что ислам очень грубо провел поляризацию во многих странах, и считает удачным его описание «кровавых границ ислама» не только на Ближнем Востоке, но также в Балканских странах, на Индийском субконтиненте, и в Юго-Восточной Азии<sup>3</sup>. Но в целом его концепцию столкновения цивилизаций Бергер не разделяет. Он считает, что «ситуация, ограниченная религиозно определенным столкновением цивилизаций могла бы иметь место, если бы мировоззрение самых радикальных ветвей исламского возрождения установилось бы внутри широкого спектра стран и послужило бы основанием для внешней политики этих стран. Пока еще этого не произошло»<sup>4</sup>.

Бергер отнюдь не исключает, что «гражданский ислам» возможен. В качестве примера он называет Индонезию, наиболее густонаселенную мусульманскую страну с очень мощным движением возрождения, которое является открыто «продемократическим» и «проплюралистическим»<sup>5</sup>. Таким образом, гражданский потенциал ислама анализируется американским социологом исключительно в рамках западной парадигмы.

У евангелизма, по сравнению с исламским движением, Бергер отмечает иные географические возможности. Он указывает на то, что «оно принесло пользу огромному количеству новообращенных в Восточной Азии (во всех общинах Китая, в Южной Корее, на Филиппинах), на островах Тихого океана, в африканских странах южнее Сахары, (где оно часто переплетается с элементами традиционных африканских религий. Но наиболее замечательный успех оно достигло в Латинской Америке, где протестантами-евангелистами являются около сорока – пятидесяти миллионов человек, причем большинство из них являются протестантами в первом поколении»<sup>6</sup>. Весьма скромно присутствие этого движения Бергер оценивает в Вос-

---

<sup>1</sup> Кузнецова И.Б. Формирование социального капитала мусульман: роль благотворительности // Социологические исследования. 2012. № 2. С. 116.

<sup>2</sup> Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 18-19.

<sup>3</sup> Ср.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 24-25.

<sup>4</sup> Berger P.L. The Desecularization of the World. P. 15.

<sup>5</sup> Ibid. P. 8.

<sup>6</sup> Berger P.L. The Desecularization of the World. P. 8.

точной Европе<sup>1</sup>. Это, возможно, связано с тем, что в целом характер религиозных процессов в посткоммунистических странах ему представляется до конца не ясным<sup>2</sup>.

Наиболее значительным компонентом в евангелизме является движение пятидесятников и неопятидесятников (харизматов). В его анализе Бергер опирается на исследования британского социолога Д. Мартина, который много лет посвятил изучению этого явления, и установил, что во всем мире насчитывается по меньшей мере 250 миллионов сторонников этого движения. Как показал Мартин, оно осуществляет подлинную социокультурную революцию. Чилийские и южноафриканские данные, например, свидетельствуют о том, что обращение в эту религию меняет отношение людей к семье, сексуальному поведению, воспитанию детей и, что самое главное, к работе и экономике вообще.

Церкви пятидесятников создаются и поддерживаются обычными людьми (обычно женщинами), пасторы назначаются из тех же самых людей и не зависят от никакой внешней иерархии, и образ жизни этих церквей создает автономное пространство для людей, кто, так или иначе, испытывает недостаток такого пространства. Что еще очень важно - это то, что пятидесятничество, когда приняло на себя обязательство активной миссионерской деятельности, неизменно являлось мирным: у него нет силового сегмента, и оно не пытается навязывать себя всему обществу<sup>3</sup>.

Как считает Бергер, пятидесятничество – «это та религия, которая теперь, как некогда в Англии и Северной Америке, учит, выражаясь словами Макса Вебера, «протестантской этике», т. е. воспитывает единственно приемлемую мораль для тех, кто хочет чего-то добиться в начинающуюся эру современного капитализма. Хотя эта разновидность протестантизма явно англосаксонского происхождения (современное пятидесятничество возникло в Соединенных Штатах около ста лет назад), она хорошо приживалась всюду, куда проникала. Для нее не обязательно владение английским языком, а характер богослужения (особенно используемая при этом музыка) позволяет ей прекрасно ужиться с местными традициями. Однако «дух», который она выражает, обнаруживает абсолютно англосаксонские черты, что проявляется в удачном сочетании личностного самовыражения, равноправия (особенно между мужчинами и женщинами) и способности к созданию добровольных объединений. Таким образом, она облегчает не только социальную мобильность в период становления рыночной экономики (что, конечно, было сутью веберовской концепции), но и фактическое или ожидаемое участие той или иной страны в новой глобальной экономике. Следует к тому же отметить, что лидеры этого движения осознают свою

---

<sup>1</sup> *Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 17.*

<sup>2</sup> *Berger P. L. The Desecularization of the World. P. 9.*

<sup>3</sup> *Martin D. The Evangelical Protestant Upsurge and Its Political Implications // The Desecularization of the World. P. 37-49; Martin D. Pentecostalism: The World Their Parish. Oxford: Blackwell, 2002.*

причастность к некоему глобальному движению с растущими контактами между ними (независимо от их гражданской принадлежности к тому или иному государству) и центрами протестантизма, находящимися в Соединенных Штатах<sup>1</sup>.

Таким образом, социальная роль исламского возрождения и движения пятидесятников существенно различаются. В то же время Бергер подчеркивает, что «великий исламский ренессанс и общий взрыв протестантского движения пятидесятников - только показательное проявление явно не секуляризованного времени. Почти весь мир преисполнен страстного религиозного обновления: оживление буддизма в Восточной Азии, скопированная с синтоизма "новая религия" в Японии, неоиндуизм в Индии, ортодоксальный иудаизм в Израиле и Северной Америке, католическое народное движение в Латинской Америке и Африке...»<sup>2</sup>. Социолог отмечает «мощное возрождение Православной церкви после краха СССР», но в целом характер религиозных процессов в посткоммунистических странах, как уже отмечалось, ему представляется до конца не ясным<sup>3</sup>.

Главную причину изменения социальной роли религиозных институтов Бергер видит в плюрализме, т.е. в сосуществовании и взаимодействии в обществе различных мировоззрений и систем ценностей, что приводит к утрате Церковью монополии, которой она обладала в сфере определения духовных ценностей и ориентиров. Плюрализм означает сосуществование и взаимодействие в обществе различных мировоззрений и систем ценностей. Церковь, будучи экс-монополистом, находится теперь в условиях конкуренции с другими институтами. Главное - уже невозможно больше исходить из того, что какой-то определенный народ безусловно принадлежит к той или иной Церкви. Конфессиональное перераспределение становится постоянно повторяющимся процессом. Поэтому, если раньше было трудно себе представить, что сын немецкого бургера станет буддийским монахом в Монголии, то в настоящее время уже возможно<sup>4</sup>. Вступление в религиозные ряды становится выбором, а не необходимостью означает, что религия меняет свое место в жизни человека: из судьбы, определенной при рождении, она становится предметом намеренного выбора, «религиозным предпочтением»<sup>5</sup>. [б, р. 14-15]. Таким образом, в условиях плюрализма повышается значимость индивидуальных идентичностей, локальных факторов, что усиливает нелинейность религиозных процессов.

Среди факторов, способствующих развитию плюрализма, Бергер отмечает демократическое устройство общества. В связи с этим он подчеркива-

<sup>1</sup> Бергер П. Л. Введение: Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. С. 16.

<sup>2</sup> Бергер П. Л. Церковь как предприниматель. С. 7.

<sup>3</sup> Berger P. L. The Desecularization of the World. P. 6, 9.

<sup>4</sup> Бергер П. Л. Церковь как предприниматель. С. 7.

<sup>5</sup> Berger P. L. Religion and Global Civil Society. P. 14-15.

ет роль религиозных организаций в формировании демократии. Бергер поддерживает концепцию Хантингтона о «третьей волне демократии», в которой Католическую Церковь определяется в качестве как основного участника в борьбе против авторитаризма, за человеческие и политические права во многих частях света, таких как, например, Восточная Европа, Латинская Америка, Филиппины, некоторые страны Африки<sup>1</sup>.

Ключевым моментом в понимании современных религиозных институтов Бергер считает их глобализированность и полагает, что «в совокупности религия, вероятнее всего, будет иметь отрицательные последствия для гражданственности, то есть религия, скорее да, чем нет, стремится к созданию конфликта в пределах одного общества или между ними. Больше всего конфликты усугубляются, когда они признаны законными с точки зрения религии»<sup>2</sup>. В качестве подтверждения данного тезиса социолог ссылается на «очевидный конфликт между Израилем и Палестиной на небольшой территории зловеще называемой Святой Землей», а также на конфликт католиков и протестантов в Северной Ирландии, где обе стороны демонстрируют тенденцию к негражданственности.

Иногда, как отмечает Бергер, «религиозные символы используются инструментально, а не по глубокому убеждению». Например, в конфликт в Боснии было вовлечено три группы людей, которые имели одинаковую внешность, были одной и той же расы, говорили на одном языке и отличались только религией, в которую никто из них не верил. Но такой комментарий, однако, не относится к террористу смертнику, который был уверен, что проснется в раю после того, как он подорвет себя на автобусной остановке<sup>3</sup>.

Необходимо подчеркнуть, что терроризм не шадит никого – «ни правых, ни виноватых, ни согласных, ни несогласных, единоверцев или иноверцев, ибо задача стоит одна – нанести максимальный ущерб врагу по всем параметрам, не взирая на лица, не учитывая никаких интересов, кроме своих». В теории, у терроризма нет ни национальности, ни конфессии. Однако нередко в дискуссиях по поводу религиозного экстремизма в современном мире ведется подсчет, у кого больше террористов – у христиан или мусульман и на практике используется терминология терроризма в сочетании с названием религии<sup>4</sup>.

В целом можно заключить, что однозначного ответа о социальной роли религии в нелинейном глоболокальном обществе, дать невозможно.

---

<sup>1</sup> Хантингтон С. Третья волна: Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 85-98.

<sup>2</sup> Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 15.

<sup>3</sup> Ibid. P. 15.

<sup>4</sup> Осипов Г.В., Тоценко Ж.Т. Современный мир и религия // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 7-8.

*Бердник А.Н.*  
(Белгород, БГИКИ)

## **ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Из множества проблем и направлений русской религиозной философии, поражающей своей цельностью и всеохватностью, нами выделена одна из центральных, которая позволяет как в фокусе увидеть принципиальные различия между западноевропейской и русской философской мыслью. Суть ее состоит в ответе на извечный вопрос, продолжающий оставаться в центре основных мировоззренческих дискуссий, – это вопрос о соотношении веры и разума. Если на Западе данный вопрос был решен, в конечном счете, в пользу разума, на Востоке – в пользу мистической интуиции, то в России – на основе принципа верующего разума. Сам термин «верующий разум» принадлежит русскому философу И. В. Киреевскому. Верующий разум – понятие, выражающее единство веры и разума, мистического и рационального в процессе познания. В современной философской литературе их принято не только противопоставлять, но и разделять. Однако в религиозной философии они взаимосвязаны и выступают важнейшими элементами единой философско-теологической системы.

Проблемы взаимоотношения веры и разума чрезвычайно актуальны в связи с тем, что сегодня наблюдается потребность в «новом синтезе» науки и различных форм вненаучного мышления. Техногенный путь развития цивилизации, основанный на рациональном проекте, не сделал человека счастливее. Становится все более очевидным, что торжество разума привело к нарушениям природного равновесия, техногенным катастрофам, разорению многих народов и порабощению самого человека новыми технологиями. Все это выводит нас к проблемам предельных оснований, лежащих в основе западной и российской философской мысли.

В современной гносеологии едва ли найдется антитеза западным постмодернистским теориям, которые осваивают все новые области знания. Представляется, что такой принципиально иной мировоззренческой конструкцией может выступить верующий разум как основополагающий принцип русской религиозной философии.

В современной русской философии проблемам соотношения веры и разума посвятили свои работы С.С. Неретина<sup>1</sup>, А.Л. Казин<sup>2</sup>, А.И. Осипов<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> С.С. Неретина – российский учёный, специалист в области средневековой философии. См.: Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. 336 с.; Тропы и концепты. – М.: ИФ РАН, 1999. 277 с.

<sup>2</sup> А.Л. Казин является автором многих книг и статей по философии культуры. В 2008 году удостоен Всероссийской литературной премии “Александр Невский”. См.: Россия и мировая

В.А. Андреева<sup>4</sup> и др. Вполне отдавая отчет о необъятности темы, автор настоящей статьи предпринял попытку обобщения идей современных русских философов евразийского движения, которое представляет собой наиболее впечатляющий гуманитарный проект академических исследований постсоветской России, ставший признанной частью международных научных конференций и исследовательских программ. По мнению автора, современное евразийство представляет собой не только влиятельное международное политическое движение, имеющее представительства в 29 странах мира, но и является идеологической основой интеграции и устойчивого развития на постсоветском пространстве. Подробную информацию о современном евразийстве можно найти на философских порталах Арктогея <http://www.arcto.ru/>, Центр консервативных исследований <http://konservativizm.org> и др.

Опираясь на идеи известного российского философа и общественного деятеля, основоположника евразийского движения А.Г.Дугина, весь путь западноевропейской философии, приведший ее к полному отрицанию веры в пользу разума, к рационализму и позитивизму, в самом сжатом виде, можно представить следующим образом.

Впервые проблема познания объективного мира средствами человеческого разума была поставлена в древнегреческой философии. Первым философом в современном западном понимании, поставившим в центр своего внимания человеческое мышление как таковое, был древнегреческий философ Сократ. Хотя он не создал собственной философской системы, но сумел открыть метод рациональной философии, во главе которого находилась «рефлексия» – размышление о том, как проходит процесс размышления.

Платон и Аристотель, продолжая развитие греческой философии, включили в свои учения многие черты философского метода Сократа, где особое внимание придавалось исследованию деятельности человеческого разума. Аристотель называл Сократа «первооткрывателем понятия». Уникальность Платона и Аристотеля состоит в том, что в их философских системах произошла встреча мифологического познания с рациональным методом. И эта встреча древнего сакрального мифа и трезвой рассудочности, постоянно рефлексирующей относительно самой себя, произвела огромный

---

культура СПб., [б.и.], 2004. 270 с.; Великая Россия. Религия. Культура. Политика. – СПб.: ИД «Петрополис», 2007. 612с.

<sup>3</sup> А.И. Осипов – почетный профессор Московской духовной семинарии. См.: Путь разума в поисках истины. – СПб. «Сатис». 2007. 352 с.; Россия сегодня и славянофилы // I Оптинский форум: Наследие России и духовный выбор российской интеллигенции, Калуга-Оптина пустынь, 19-21 мая 2006 г.: Сб. материалов. – Калуга, 2006. С. 97-112.

<sup>4</sup> В.А. Андреева – поэтесса, автор многих статей о литературе и религиозной философии. См.: Киреевский и Чаадаев (опыт традиционалистской гносеологии)//Антология гнозиса. Т.1. – СПб.: МЕДУЗА, 1994. С.181-187.

эффект на всю мировую культуру, став важнейшей частью «культурного кода» западноевропейской цивилизации<sup>1</sup>.

В средневековой христианской Европе происходит переход от космоцентризма к теоцентризму – философскому учению, основанному на понимании Бога как абсолютного, совершенного и наивысшего бытия. Философия была включена в состав религиозных теорий и не представляла собой самостоятельного направления. На главные вопросы отвечала религия, основанная на вере, а философия, став «служанкой богословия», призвана была лишь способствовать ей в этом.

В эпоху Возрождения до предела обостряются проблемы веры и разума, религии и познания. Современный русский философ А.Л. Казин называет эпоху Ренессанса гениальным периодом в истории Европы, когда произошел мощный сдвиг Запада от веры в Бога к вере в человека – гуманизму, ознаменовавший начало программы модерна. На смену теоцентризму приходит антропоцентризм, когда пространство и время культуры ориентируются на субъекта, и конечный человеческий рассудок становится мерой всех вещей. Эпоха Возрождения стала первой ступенью на пути свертывания религиозной картины мира и окончательного перехода от традиционного общества к обществу модерна.

На следующем этапе, в эпоху Реформации, был нанесен удар по клерикальному католическому вероучению и его традиции. Мартин Лютер, Жан Кальвин, Томас Мюнцер и другие вожди протестантизма отрицали католическую церковную иерархию, сделав вопросы веры целиком и полностью зависимыми от рассудка и рациональных выводов самого человека. Это привело к научной революции XVI-XVII вв., когда выдающиеся мыслители Н.Коперник, И.Кеплер, Г.Галилей впервые стали использовать подлинно научные методы в исследовании природы. Наука превратилась в обособленную деятельность по добыванию знания.

Дальнейшей ступенью на пути к модерну стала эпоха Просвещения XVIII века, в течение которой были окончательно опрокинуты основы религии и веры как таковой и произошел переход от клерикального к секулярному сознанию. Просветители не просто подвергли традиционное общество критике, они отвергли все его основные принципы, причем человеческий разум и прогресс они сделали главным объектами поклонения, возведя их в абсолют.

Идеи Просвещения нашли различное отражение в странах Европы. В Германии, где сохранилось больше элементов традиционного общества, чем в других странах, реакция против рационалистического мировоззренческого кода была самой сильной, что нашло выражение в немецкой классической философии. Из трех ее представителей, которые сумели наиболее

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. – М., Евразийское Движение, 2007. С.573-574.

ярко выразить эту особенность – Лейбница, Фихте и Гегеля, последний сумел создать самую грандиозную философскую систему, в которой рефлексии были подвергнуты наиболее тонкие формы работы человеческой мысли. При этом в основе философской конструкции Гегеля лежит религиозный Абсолютный дух, с помощью которого он расшифровывает человеческую историю, философию, культуру.

Если у Гегеля представлена попытка рационалистическим языком выразить мистические интуиции, то Кант в ходе своих рассуждений приходит к выводу, что человеческое мышление само по себе не способно вынести достоверного суждения о природе вещей окружающего мира, которая является «вещью в себе». Нам доступно суждение только о «вещи для нас», о той ее стороне, которая обращена к нашему восприятию (чувственному и рассудочному). Точно также рассудок не может вынести однозначно достоверного суждения о своем бытии. Если для Декарта, который стал символом рационализма, с его «мыслю, следовательно, существую» факт мышления уже заведомо был доказательством бытия, то для Канта это остается под вопросом, и для него правильной была бы формула: «мыслю, следовательно, мыслю», и ничего другого не доказывает<sup>1</sup>.

Можно согласиться с А.Л. Казиным, что «к началу XIX века пути христианства и земного разума в Европе окончательно разошлись. Если Абсолют схвачен, опознан и ему указано место в определенном углу тварного (пусть даже гениального и морально чистого) сознания – дальше ему в человеческой истории делать нечего. Без него люди разберутся! Именно это и заявили непосредственно после Гегеля – Фейербах, Маркс, и другие властители дум XIX - XX веков»<sup>2</sup>.

Далее Л.Фейербах в своей работе «Сущность христианства» стал утверждать, что не Бог сотворил человека, а человек – Бога, а Ф.Ницше, оказавший на XX век самое большое влияние, свидетельствует, что стремление европейцев освободиться от религиозных форм философии привело их к культурному нигилизму, к ничто. Это выразилось в емкой формуле Ф.Ницше «бог умер». «Смерть бога» оставила человека в тотальном одиночестве, спасти от которого может высшее существо – Сверхчеловек как победитель Бога и ничто.

Итак, философия модерна в качестве единственного субъекта познания утверждает рассудочного человеческого индивидуума, а в качестве объекта – окружающий его природный мир. Всякое обращение к религиозному догмату, вере, традиции, мистической интуиции или мифологическим символам жестко отмечается как «суеверие», «варварство» или «предрассудок». Таковую модель познания стали называть «позитивистской» (основоположник О.Конт), когда во главу угла ставится либо логически структуриро-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ук. соч. С.611-612.

<sup>2</sup> Казин А.Л. Ук. соч. С.256.

ванная деятельность рассудка, направленная на анализ предметов внешнего мира (рационализм Р.Декарта, И.Канта и т.д.), либо систематизированные результаты наблюдений за опытами и экспериментами, поставленными над различными материальными объектами (эмпиризм Ф.Бэкона, И.Ньютона и т.д.).

Подводя итог краткому изложению путей западноевропейской философии, хочется привести слова А.Л. Казина: «...западный модерн интеллектуально убил Бога, превратив философию в мыслительное царство самодостаточного человека. Что касается постмодерна, то он убил и человека, переместив философское мышление в пустое пространство «трансиндивидуальных устройств», будь то концептуальная власть mass-media или любой другой «дисциплинарной машины» цивилизации. По существу, здесь нечего делать собственно философии, ибо здесь не осталось человека – носитель мысли распался на фрагменты, функции, эпифеномены, симулякры, ризомы, трансгрессии, институты, семиозисы, практики... Если называть вещи своими именами, Запад опустил Бессмертного в смертное, а смертного в мертвое: в этом плане знаменитое ницшевское "бог умер" есть несомненная правда»<sup>1</sup>.

Развитие русской философии, положившей в основу национальной мысли духовные традиции православного христианства, пошло по совершенно иному пути. Говоря о русской философии, Н.А. Бердяев писал: «В ней мысль христианского Востока дает свой ответ на мысль христианского Запада»<sup>2</sup>. Основная идея русской философии состоит в том, что человека – и прежде всего его мысль – нельзя отделять от Бога, поэтому фундаментальным принципом нашей философии стал принцип верующего разума.

Наиболее полное и последовательное выражение данный принцип нашел в творчестве русского религиозного философа первой половины XIX века, одного из виднейших теоретиков славянофильства, И.В. Киреевского. В Германии ему довелось слушать лекции Гегеля и Шеллинга, с которыми он был лично знаком и вначале серьезно увлекся их философией. Однако вернувшись в Россию, Киреевский понял, что настоящая глубина и мудрость сокрыта в христианской святоотеческой литературе. Свою мысль он выразил такими словами: «... я дошел до того убеждения, что направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице»<sup>3</sup>.

У русских писателей И.В. Киреевский встретился с традицией, воплощающей в себе тот идеал знания, в котором жизнь и учение не расходи-

<sup>1</sup> Казин А.Л. Ук. соч. С.259.

<sup>2</sup> Бердяев Н. О характере русской религиозной мысли XIX века. – URL: [http://www. magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn025.htm](http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn025.htm).

<sup>3</sup> Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. – Перепечатка с изд. Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (США), 1970, перераб. и доп. – Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2008. С.215-216.

лись. В своих статьях «Деятнадцатый век», «О необходимости и возможности новых начал для философии» он различает два рода знания: сакральное и профаническое или, как он их называл, «духовное» и «эмпирическое». Современное ему знание было знанием профаническим, а сакральным знанием был мистический опыт первых христиан, сбереженный отшельниками в египетских и сирийских пустынях.

На Западе рассудок постепенно начинает выступать в качестве верховного и непогрешимого судьи во всех вопросах жизни, что привело к охлаждению живого религиозного чувства, а затем к полному неверию и материализму европейского человека. С одной стороны, это явилось одним из мощных факторов, обусловивших бурное развитие философской мысли и научно-технического прогресса, а с другой – привело к отрыву от нравственных оснований жизни, к росту гордыни и презрения ко всему неевропейскому. Господство такого горделивого разума в человеке приводит к катастрофическим разрушительным последствиям, когда, по словам Киреевского, сам «разум обращается в умную хитрость, сердечное чувство – в слепую страсть, красота – в мечту, истина – в мнение..., добродетель – в самодовольство...»<sup>1</sup>.

Таким образом, в трудах Киреевского мы можем найти разъяснение причин нынешней агрессии Запада в навязывании всему миру идей и ценностей современной потребительской цивилизации инстинкта. Их корни – в гносеологических основах западноевропейского мировоззрения, которые сумел рассмотреть великий русский мыслитель. Выступив против западных представлений об автономности разума, он искал пути к преодолению противоречия между «духовным» и «профаническим» знанием в нравственных основаниях человека. «Главное отличие православного мышления в том..., что оно ищет как самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня, ...стремится самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою», – писал Киреевский<sup>2</sup>.

Сущность гносеологии И.В. Киреевского состоит в представлении о целостности духа человека, в котором познание есть назначение всей личности, а не одного ума. В эмпирическом (профаническом) познании неизбежен разрыв между разумом, волей и нравственностью. Преодоление этого разрыва он понимал как синтез веры и разума, как верующий разум: «Это стремление к умственной целостности как необходимое условие разумения

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. – М.: Институт русской цивилизации, 2007. С.208.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. – М.: Институт русской цивилизации, 2007. С.260.

Высшей истины всегда было неотъемлемой принадлежностью христианского любомудрия»<sup>1</sup>.

И.В. Киреевский так выражает свое понимание цельной личности: «Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким способом восстанавливается существенная личность в ее первоизданной неделимости»<sup>2</sup>. Как только эта цельность в духе ослабевает или утрачивается, а познавательная работа становится «автономной», то рождается «логическое мышление» или «рассудок», уже оторвавшийся роковым образом от реальности. «Раздробив цельность духа на части и определенному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным...»<sup>3</sup>, – пишет Киреевский.

В заключение приведем слова И.В.Киреевского из его знаменитой статьи «О характере просвещения России и его отношении к просвещению Европы», опубликованной в 1852 году: «Христианство проникало в умы западных народов через учение одной Римской церкви – в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности – в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; ...там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение словий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного, – в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного»<sup>4</sup>.

Рамки статьи не позволяют рассмотреть взгляды других представителей славянофильства, проявивших себя в различных отраслях знания: А.С. Хомякова – в богословии, К. С. Аксакова – истории, Ю. Ф. Самарина – в публицистике и философии. Необходимо отметить, что наиболее ярко проблемы гносеологии получили развитие у И. В. Киреевского. Так, в его творчестве впервые в России была отрефлексирована исходная позиция верующе-

<sup>1</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. – М.: Институт русской цивилизации, 2007. С.301.

<sup>2</sup> Там же. С.300.

<sup>3</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т.1. – Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 256-257.

<sup>4</sup> Киреевский И. В. Духовные основы русской жизни. – М.: Институт русской цивилизации, 2007. С.212-213.

го разума – отказ от западноевропейского логического картезианско-кантовского трансцендентализма, который в христианском понимании есть гордыня, «похоть» ума, желающего подчинить себе Божий мир. Русский ум стремится к цельному единству сердца, воли и нравственности, оставаясь лишь частью православной души, направленной к Богу как держателю всего сущего.

Таким образом, если на Западе проблема взаимоотношения разума и веры была решена в пользу разума, и западные мыслители пошли по пути создания философии человекомира (термин А.Л. Казина), то русская философская мысль избрала иной путь создания философии богомира. В отличие от западной философии, переставшей быть христианским усилием человеческого духа, русская философия по сути не покидала христианского духовного пространства и до сегодняшнего дня сохранила теоцентрический (классический) тип рассуждения. Основным содержанием русской философии является отказ верующего разума от трансцендентального самообоснования, благодаря чему он поддерживает онтологическое, этическое и эстетическое единство с богосозданным бытием. В целом же дуализм и антиномичность разума и веры непродуктивны, поскольку являются порочным кругом рационализма.

*Бухарев Я.В.*  
(Казань, К(П)ФУ)

## **ПАСТЫРЬ И СТИХИЙНЫЕ ОККУЛЬТИСТЫ**

Данная формулировка заглавия не должна вводить читателя в заблуждение своей кажущейся узостью. Стихийный оккультизм – это не внутрицерковное, а скорее социальное явление, которое в церковной ограде становится наиболее заметным, нежели где-либо ещё. Данная решается на микроуровне и во многом базируется на личных наблюдениях автора, что не позволяет обеспечить репрезентативность на уровне количественного социологического исследования. Одновременно использованный метод получения эмпирических данных обуславливает их предельную достоверность.

Есть оккультизм открытый, сознательный. Главное отличие оккультиста от, скажем, христианина, заключается в базовой мировоззренческой интенции. Для носителя монотеистического религиозного мировоззрения Бог – Творец и Хозяин мира. Этот мир хоть и исказился вследствие грехопадения из-за злоупотребления человеческой свободой, но не остался совершенно предоставленным самому себе. Если с тобою что-то происходит, то это не без божьей воли, если у кого и просить, то у Бога. Для оккультиста же мир представляется ареной борьбы различных духовных сил, причём Абсолюта среди них нет (практически все древние мифологические системы, лежа-

щие в основе архаических религий, видят Творца мира удалившимся от дел, поверженным и т.п.). Следовательно, с этими духовными силами можно играть, торговаться, вступать в сделки, принуждать к чему-либо и т.д. В общем, использовать к своей выгоде. Окультизм принципиально корыстен, ориентирован на практическую выгоду.

Однако стихийный оккультизм, хоть и строится на той же интенции, на уровне самосознания не осознаётся своим носителем, который внутренне может позиционировать себя в качестве приверженца традиционного православия, или, к примеру, ислама. Суть стихийного оккультизма состоит в тяготении не к упованию на Бога, а к магии как средству решения своих жизненных проблем. Магию в данном случае следует понимать как стремление получать жизненные блага и благодатные дары не из руки божией, а «с чёрного хода», не затрачивая для этого никакого труда, в первую очередь, нравственного. Смирненно просить и терпеливо ждать – это не для оккультиста. Он ориентирован на максимально быстрое получение искомого при помощи «сверхъестественных технологий». Примеров стихийного оккультизма столь много, что даже попытка просто перечислить их в рамках небольшой статьи не представляется продуктивной. Приведём лишь несколько наиболее характерных примеров этого феномена, которые можно встретить в православных храмах России.

Наиболее частая тема – это устойчивая вера в сглаз и порчу, распространённая у некоторой части неиндоктринированных в православие прихожан. Священнослужители регулярно вынуждены общаться с людьми, крайне озабоченными тем, что им кажется (или же они уверены), что на них наводят сглаз или порчу, в связи с чем их интересуют церковные методы противостояния этому. Любые объяснения по поводу того, что на людей верующих колдовство не действует, понимания не встречают. Носители этого убеждения зачастую выносят из общения со священником мнение, что от них эти методы попросту скрывают.

Ещё одна распространённая проблема – попытка выяснить, какому святому молиться в той или иной жизненной ситуации. Опять же, объяснения относительно того, что святые являются молитвенными предстателями за людей перед Богом, поэтому молиться можно непосредственно Ему, на оккультно настроенного человека действия не оказывают. В некоторых храмах, чтобы избежать бессмысленной траты времени, где-нибудь в притворе помещают несколько листочков с распечаткой списка святых, имеющих особую благодать помогать в тех или иных болезнях или обстоятельствах. Какому святому молиться? А вон листочки висят, иди, прочти...

Окультиные манипуляции с церковными свечами – это тема вовсе неисчерпаемая. Существует масса поверий, связанных с ними. В разных местностях эти поверья могут различаться, но в целом сводятся к решению нескольких вопросов: сколько свечей ставить, каких именно, какой иконе, что при этом говорить или просить и так далее без конца... Есть поверья, со-

вершенно не основанные на церковном учении: в пламени свечи «сгорают» грехи, горящие церковные свечи разгоняют бесов и т.д.

Вообще, взаимоотношения с церковными святынями могут являться своего рода тестом на стихийный оккультизм. У чтимых и чудотворных икон часто можно встретить людей, пришедших «подзарядиться» благодатью. Любой человек, который знаком с церковной жизнью, ежегодно наблюдает повышенный ажиотаж, связанный с крещенской водой на Богоявление, вербой на праздник Входа Господня в Иерусалим, яблоками на Преображение. На службе двенадцати страстных Евангелий во многих храмах есть люди, завязывающие двенадцать узелочков на верёвочке или платочке, скатывающие двенадцать восковых шариков (якобы, они могут служить лекарством от любых болезней).

Отдельная тема – «культ мёртвых», то есть оккультные поверия, связанные с поминовением усопших. Наиболее яркой иллюстрацией здесь могут служить так называемые «родительские субботы» – несколько субботних служб в году, на которых церковным уставом предусмотрено особо усиленное поминовение усопших. «Аншлаг» на таких службах, как правило, невероятный – даже на большей части двенадесятых праздников такого многолюдства не случается, но вот количество причастников, как правило, минимальное. Дело в том, что в такие дни храмы наполняются преимущественно «захожанами», многие из которых пришли почтить память своих почивших сродников и знакомых, не выполняя долг любви, но рассчитывая на поддержание лояльности душ своих усопших по отношению к ним (т.е., не придёшь на заупокойную службу – душа твоей усопшей бабушки обидится, что будет небезвредно для твоей мирской жизни).

Приведённые выше примеры касаются людей нецерковных, во всяком случае, крайне неглубоко индоктринированных. Однако стихийный оккультизм можно встретить и в среде людей, считающих себя верующими. Речь идёт о неумеренном почитании святынь. Некоторая часть активно практикующих верующих почитают святыни таким образом, что это более напоминает язычество. Почитание святынь в этом варианте напоминает собрание коллекции артефактов: засушенные цветочки с могил подвижников, земля с могил подвижников (относительно последней фиксируется совершенно дикая практика употребления этой земли в пищу) и т.п. Наиболее безобидной в этом ряду представляется практика прикладывания своего нательного крестика к мощам и чудотворным иконам: «Вот, на моём крестике благодать от такого-то количества мощей и икон». В любом случае, здесь мы имеем дело с подменной цели – внутреннее духовное делание вытесняется внешним.

Ряд подобных примеров можно продолжать долго, это своего рода дурная бесконечность. Проблема в другом: зачастую вред от стихийного оккультизма не осознаётся. И действительно, сравнивать его с религиозным

экстремизмом или терроризмом, с вредом от деятельности деструктивных культов означало бы преувеличивать степень явной опасности проблемы. Однако это мина замедленного действия. Общий оккультный вектор, всё более распространяющийся в обществе, не может не вызывать опасений. Автору этих строк регулярно приходится сталкиваться с людьми, чей высокий образовательный уровень, казалось бы, должен быть гарантией от оккультных заблуждений. Должен был стать, но не стал. В конечном итоге, оккультная интенция может привести человека в распростёртые объятия различных организаций деструктивного толка, под руководство самозванных «гуру». А отсюда до формирования асоциальности личности и психических расстройств рукой подать.

Рост числа «магелланов астральных пространств», выпавших из общества, уже представляет собой социальную проблему и нет никаких признаков того, что данное явление устранился само по себе, без усилий со стороны государства и общества. Достаточно ознакомиться с современными российскими периодическими изданиями, особенно из числа «жёлтых», чтобы понять, насколько много в стране расплодилось потомственных ясновидящих, магов, колдунов, экстрасенсов, чародеев, гадалок и т.п. Достаточно ознакомиться с программами многих телеканалов, чтобы убедиться, насколько широко представлена здесь оккультная тематика. Ряд каналов или прямо позиционируют себя как мистические, либо уделяют этому направлению значительное внимание. Через телевидение оккультизм прочно входит в жизнь не критично настроенного рядового обывателя, меняя его сознание.

Распространение оккультизма как мировоззрения приводит к размыванию мировоззренческого единства российского общества. Думается, что преодоление данной проблемы не имеет одного простого и ясного решения. И если насильно насадить в обществе традиционные для России исповедания, запретив все прочие, не представляется возможным, то оградить религиозно неискушённое большинство от навязчивой пропаганды оккультизма вполне реально. Опыт некоторых западных стран показывает, что несмотря на значительное развитие рынка оккультных услуг, реклама этих самых услуг там либо сильно ограничена, либо запрещена вовсе. То есть, общество защищено от оккультной рекламы так же как и от порнографии, например. Но только запретительные меры сами по себе решения проблемы не принесут. Они должны сочетаться с созданием для традиционных исповеданий **больших** возможностей для воздействия на общество. В постсоветском обществе традиционные религии не могут оставаться на положении «этнографического гетто», «действующего музея духовной культуры».

*Воробьева Н.Ю.*  
(Москва, ПСТГУ)

## ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА: ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

**Abstract:** Definition of spiritual and moral culture becomes an actual scientific problem especially in the conditions of multiculturalism. Modern people have experienced the dead-ends of soulless and immoral culture. There is a question about what is the spiritual and moral perfection, holiness. The Orthodox Church gives the answer, which can be rationally interpreted in the sociology of religion.

**Key words:** spiritual culture, moral culture, multiculturalism, sociocultural creation, orthodoxy, christian culture, christianization, cultural values, holiness.

Плюрализм культур как базовый принцип в современном мировом сообществе позволяет многообразно определять такие понятия как «духовность», «нравственность». Современная культура представляет собой мозаику национальных и исторических культур. В этом лабиринте предлагается найти «единое на потребу». Активная личность, ищущая смысл жизни, стремится приобщиться к культуре, которая не только отличает человека от животного, но и смогла бы удовлетворить запросы человеческого духа.

Духовно-нравственную культуру мы определяем как результат духовной и нравственной жизни. Сегодня о «духовности», «духовной жизни» говорят люди самых различных мировоззрений, так как именно духовная жизнь в конечном счете определяет характер, направление и саму разумность всей человеческой деятельности. Как справедливо замечает профессор А.И. Осипов: «Правильная духовная жизнь несет в себе здоровую во всех отношениях жизнь, является источником того благоденствия, к которому естественно стремится каждый человек и каждое общество. Напротив, нарушение духовных законов неотвратимо приводит к разрушению всего строя жизни на всех ее уровнях – личном, семейном, общественном»<sup>1</sup>.

Дух, духовная сторона души человека, обращен к вечности и является внутренним центром, собирающим воедино силы души и направляющим их к единой высшей цели, к Богу. Бессознательными проявлениями духовной стороны человеческой природы являются: стремление к истине, знанию смысла всего существующего; естественный нравственный закон, т.е. совесть как со-весть, со-знание; стремление к красоте;

---

<sup>1</sup> Осипов А.И. Путь разума в поисках Истины. Основное богословие. – М.: Даниловский благовестник, 2008. С. 285.

неудовлетворенность ничем временным; жажда бесконечного совершенства, стремление придать жизненным целям значение высшего идеала – создание кумиров, идолов.

По библейскому учению, дух – это «та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая его творение»<sup>1</sup>. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2:7)<sup>2</sup>. Только с принятием «дыхания жизни», с появлением духовной жизни, человек возвысился над всеми другими тварями, стал образом и подобием Божиим. Профессор Н.Н. Фиолетов писал: «Образ Божий» по христианскому пониманию заключается в наклонности и способности к истине, добру и красоте абсолютной, источник которой есть Бог, а «подобие Божие» – в стремлении к развитию в себе этих способностей, в богоуподоблении, в стремлении к бесконечному совершенствованию. В стремлении к совершенству и заключается жизнь духа. Духовная жизнь делает человека причастным жизни божественной, вечной»<sup>3</sup>.

В православном понимании духовность связана с понятием Святого Духа, с понятием святости. Епископ Иларион (Алфеев), впоследствии ставший митрополитом Волоколамским, пишет: «Духовность – это способность жить так, чтобы вся жизнь была пронизана присутствием Святого Духа, чтобы Святой Дух действовал в человеке»<sup>4</sup>. Действительно, «духовность» – это религиозное понятие, так же и термин «культура» (от лат. «cultus» – «богослужение»). Человеческая культура имеет религиозное происхождение: можно проследить истоки любого культурного феномена – и мы обнаружим их в религиозных верованиях, в религиозном культе.

Светская культура, претендующая на независимое от религии бытие, появилась на Западе в эпоху Возрождения, а в России ещё позже. Но, как показал опыт последующих столетий, культура не может быть нейтральной по отношению к религии. Светская культура либо противопоставляет себя всему божественному, либо становится религиозной, пытаясь нащупать утраченный или создать свой собственный путь к Богу.

Каковы особенности духовной жизни христианина? Что понимать под основами духовного и нравственного развития личности? Эти вопросы, тесно связанные с вероучением о спасении, но также касающиеся практической стороны жизни личности, чрезвычайно глубоки и немислимы без изучения двухтысячелетнего опыта Церкви в лице Святых

<sup>1</sup> Святитель Феофан Затворник. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2005. С. 371.

<sup>2</sup> Здесь и далее цитируется следующее издание: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.

<sup>3</sup> Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. – Клин: «Христианская жизнь», 2009. С.209-210.

<sup>4</sup> Иларион (Алфеев), епископ. Вы – свет мира: Что нужно знать о христианской жизни. – М.: Эксмо, 2009. С.357-358.

Отцов. Мы постараемся указать лишь на некоторые принципиально важные особенности духовной жизни.

Вся духовная жизнь христианина ориентирована на Христа и обусловлена стремлением к личному с Ним общению. Что же является началом духовной жизни? Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал: «Начало обращения ко Христу заключается в познании своей греховности, своего падения; от такого взгляда на себя человек признает нужду в Искупителе и приступает ко Христу посредством смирения, веры и покаяния»<sup>1</sup>. То есть сознание своей греховности и проистекающее из него покаяние являются необходимым условием принятия Христа. Поэтому, по А.И. Осипову, «христианином является совсем не тот, кто верит по традиции или кто убедился в бытии Бога какими-то доказательствами, и, конечно же, совсем не тот, кто ходит в храм и чувствует себя выше «всех этих грешников, безбожников и нехристиан»»<sup>2</sup>. На путь спасения души становятся лишь те, кто увидит свою духовную и нравственную нечистоту, ее неисцельность собственными силами и обратятся к истинному Врачу – Христу. Смирение, духовная нищета, рождающиеся от познания себя, своего «ветхого человека» – это первейшие условия для начала духовной жизни. Как же познать себя, свою греховность? Необходимо сравнить себя с нормой нравственности – проверить свою жизнь по заповедям Божиим. Дальнейшее познания собственной греховности, покаяние и есть основа развития личности. Важно понять, что грех – это нечто ненормальное, противоестественное для человеческой природы.

Духовная жизнь христианина также немислима без участия в таинствах Церкви. Это и крещение, и покаяние, и исповедь, и причастие. Духовная жизнь – это церковная жизнь. На пути к Богу человек нуждается в духовном наставнике. Это может быть священник. Также для получения духовного руководства существует обширная духовная литература, которой так богата православная Церковь. Основным содержанием духовной жизни христианина является молитва – беседа души с Богом. Непрестанная молитва и есть «хождение перед Богом», когда всякое дело и всякое слово проверяется заповедями Божиими. Люди, имеющие опыт молитвы, свидетельствуют о переживании ими состояния мира, при котором утихают все страсти и разрешаются противоречия. В духовной жизни невозможны выжидательные ходы. Если человек не приближается к Богу, то он непременно деградирует.

Важной чертой духовной жизни является память о смерти. Такая внутренняя установка придает земной жизни серьезность и глубину. Ведь в христианстве смерть понимается «не как катастрофа, ... но как венец жизни, как переход человека в состояние более полноценное, духовное и

---

<sup>1</sup> Цит. по Осипов А.И. Указ. соч. С. 289.

<sup>2</sup> Там же. С. 290.

божественное»<sup>1</sup>. «Христианская духовная жизнь есть собирание сокровищ на Небе – накопление духовного богатства»<sup>2</sup>. Из земной жизни человек возьмет с собой лишь то, что накопил в духовном опыте.

Ещё при жизни христианин может стать небожителем. Жизнь и подвиги святых свидетельствуют о чрезвычайных действиях Святого Духа. Это дары любви и самоотвержения, исцеления, пророчества, прозорливости, высшее художественное вдохновение и другие. В святоотеческих творениях можно найти указания на состояния, которые испытываются на высших ступенях духовной жизни. Преподобный Антоний Великий говорит: «Кто возделывает себя этим возделыванием (покаянными подвигами), тому дается Дух сей навсегда и навеки... Ибо Дух тот обитает в правых сердцах. И он, когда принят будет, откроет вам высшие тайны: отгонит от вас страх людей и зверей, – и будет у вас небесная радость день и ночь; и будете в этом теле как те, кои уже находятся в Царствии (Небесном)»<sup>3</sup>.

Духовная жизнь не связана ни пространством, ни временем: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин.3:8). Живя духовно, христианин получает внутреннюю свободу: «Где Дух Господень, там свобода» (2Кор.3:17). Конец духовной жизни бесконечен. Это развитие и совершенствование христианина до состояния «обожения», теснейшего единения с Богом, стяжание Духа Святого, о котором говорил преподобный Серафим Саровский.

Святость – это, по А.И. Осипову, – Царство Божие, пришедшее в силу в тех верующих, о которых Спаситель сказал: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если кто смертное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк.16:17-18). Таким образом, духовно-нравственной культуре нас учит Церковь во главе со Христом-Спасителем и лик святых, которые прошли путь духовной жизни и достигли обожения, но не только спаслись, но и преобразили земной мир: обожение святых проявилось и в уподоблении промыслительной деятельности Бога о мире, и любви Божией к твари.

Сегодня важно осознать, что ни наука, ни искусство, ни мораль сами по себе не спасут человека; современную культуру необходимо спасать через воцерковление жизни – личной и общественной<sup>4</sup>, через введение в

<sup>1</sup> Иларион (Алфеев), епископ. Вы – свет мира: Что нужно знать о христианской жизни. – М.: Эксмо, 2009. С.380.

<sup>2</sup> Там же. С. 380.

<sup>3</sup> Наставления святого Антония Великого // Добротолюбие: в 5 т., Т.1. – М.: изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 33.

<sup>4</sup> См. Зеньковский В.В. Православие и русская культура; Его же. Проблема церковной культуры // Зеньковский В.В. Соб. соч. в 2 т., Т.2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916-1957). – М.: Русский путь, 2008; Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре // Флоренский П.А. Христианство и культура. – М.: АСТ, Харьков:

культуру предельных смыслов христианства. Только в этом случае духовно-нравственная культура станет нормально функционировать и выполнит свое назначение – укажет путь ко спасению души и преображению мира через со-творчество, со-работничество человека Творцу, ведь без Него «не можем делать ничего» (Ин.15:5).

Человек через обращение ко Христу примиряется с Богом, становится Его со-работником. Ещё из книги Бытия мы узнаем, что Творец поместил человека в раю и заповедал ему возделывать и хранить Свое творение (Быт.2:15). Именно это возделывание и сохранение мира, являясь богозаповеданным делом человека, определяется как культура в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»<sup>1</sup>.

Христианский писатель П. в. Климент Александрийский понимал культуру как плод творчества под водительством Логоса: «Писание общим именем мудрости называет вообще все мирские науки и искусства, все, до чего ум человеческий мог дойти... ибо всякое искусство и всякое знание происходит от Бога»<sup>2</sup>. С ростом гуманистического мировоззрения человек забыл о Боге как источнике истины, добра и красоты, тем самым потерял мотивации культурной деятельности. Данная мысль подтверждается и развивается В.С. Глаголевым: «Поскольку религиозный нигилизм всегда сопровождается упадком культуры... сохранение творческого состояния культуры оказывается связанным с широким спектром религиозных и псевдорелигиозных мотиваций культурной деятельности. Наряду с неоязычеством и неоориентализмом в качестве подобных мотиваций выступают модернизированное, а часто и полностью реформированное внецерковное христианство, философский теизм и пантеизм, определяющие личные убеждения и верования творцов культуры. ...наряду с общей ситуацией постмодерна, в которой находится общество, вступившее в стадию глобализации, современные религиозные мотивации культуры усиливают односторонность, внутреннюю и внешнюю противоречивость, фрагментарность и продолжающееся разрушение общесоциальных нравственных императивов культурной жизни кон. 20 –

---

Фолио, 2001; Бердяев Н.А. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Харьков: Фолио, Москва: АСТ, 2002; Булгаков С.Н. Церковь и культура // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: РХГИ, 1997; Флоровский Г.В. Церковь: ее природа и задача; Его же. Вера и культура // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГА, 2005; Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник. – М.: Искусство, 1993; Священномученик Владимир (Богоявленский; 1848-1918), митрополит Киевский и Галицкий. О Церкви и ее призвании в мире // Священномученик Владимир (Богоявленский; 1848-1918), митрополит Киевский и Галицкий. Проповеди, слова, поучения в 3 т., Т. 1. – Тверь: Булат, 2008; Львов Д.С., академик РАН. Миссия России. – М.: ГУУ, 2006.

<sup>1</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Изд-во Московской Патриархии, 2000. С. 141.

<sup>2</sup> Цит. по: там же. С.141.

нач. 21 в.»<sup>1</sup>. В такой ситуации необходимо определить соотношение религии и культуры, христианства и культуры, РПЦ и культуры. От результата того, как будет определено это соотношение (иными словами, как будет определена духовно-нравственная культура), зависит дальнейшее развитие российского общества, которое должно вновь осознать свои духовные приоритеты, достичь единства в их понимании и совместной реализации.

В результате определения духовно-нравственной культуры как творческого процесса общественного самосознания должна быть выработана «столь необходимая нам сейчас общегосударственная идея, идея российского возрождения»<sup>2</sup>. Отметим, что православие профанируется, если его рассматривать как идеологию в рамках светской политики. РПЦ не только возвращает современную российскую культуру к религиозным корням, но и помогает ей «переступить границы чисто земного дела: предлагая путь очищения сердца и сочетания с Творцом, она делает ее открытой для соработничества Богу»<sup>3</sup>. Церковь обновляет видение человека и смысла его жизни, видение мира: «Для религиозного взгляда любая вещь больше самой себя. Все становится символом. Все указывает за свои пределы. И камень, и фильм, и моя душа»<sup>4</sup>. Измученный грехами (трансгрессивными опытами), современный человек, во-первых, признает свою немощь в творении истины, добра и красоты, во-вторых, смиряется, в-третьих, следует за Кротким и Смиренным. Об этом писал и Г.Флоровский: «Мы должны уразуметь и усвоить задачи и намерения нашего Небесного Владыки, стяжать ум Христов и творить дело Божие, как наше собственное. Ибо Он призывает нас быть не только работниками, но «соработниками» Его (1Кор.3:9). Он поручает нам продолжать и заканчивать Его собственное дело, дело нашего спасения и спасения наших братьев, и всего мира. Мы должны войти в самый дух и смысл Его спасительного домостроительства. И нам дана для этого новая сила и власть, «власть быть чадами Божиими» (Ин.1:12)»<sup>5</sup>. Христианин не стремиться к самоутверждению, но следует словам Спасителя: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит...» (Ин.14:12).

С одной стороны, вопрос об онтологии культуры и ее соотношении с онтологией религиозной является одним из вечных вопросов христианской

<sup>1</sup> Глаголев В.С. Религия и культура // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. С. 886.

<sup>2</sup> Балагушкин Е.Г. Религия и культура // Культурология. Энциклопедия в 2 т., Т.2. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2007. С.357.

<sup>3</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Изд-во Московской Патриархии, 2000. С. 142.

<sup>4</sup> Дякон А. Кураев. Кино: перезагрузка богословием. – М., 2004. С. 77.

<sup>5</sup> Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб., 2005. С. 779.

мысли. С другой стороны, для современных христиан духовно-нравственная культура – это императив, т.к. христианства нет и не может быть без культурного воплощения, без присутствия в истории, как об этом многократно писали выдающиеся русские богословы и философы: протопресвитер Василий Зеньковский, протоиерей Сергей Булгаков, священномученик Иларион (Троицкий), иерей Павел Флоренский, Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов, И.А. Ильин – как засвидетельствовали, наконец, новомученики и исповедники российские XX в.

*Жиров М.С.  
(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

### **ТРАДИЦИИ НАРОДНОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ЦЕННОСТНАЯ ПАРАДИГМА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ**

В реалиях современной кризисной общественной, социально-экономической и культурной жизни России, когда стремительно растут детская беспризорность и подростковая преступность, пропаганда насилия, распространение наркотиков, статистика распада молодых семей, число бездомных стариков, беспокойство и тревога людей за свою судьбу и судьбу своих близких, – для всех нас совершенно очевидна значимость научно-теоретического наследия и практического опыта духовно-нравственного воспитания в исторической ретроспективе, а, следовательно, и необходимость обращения к духовному наследию народа, изучение и освоение культурного фонда и национальных традиций, восстановление их педагогических и социально-культурных функций. Актуализирует эти проблемы и общемировая тенденция роста национального самосознания народов мира, своеобразный этнический Ренессанс, особенно отчетливо проявляющийся на фоне процессов глобализации. В связи с этим растет потребность россиян в национальной идентичности, в осмыслении своей истории, культуры, этнической «самости», определяющих и регламентирующих личную, семейную, трудовую, социальную жизнь народа в системе «человек – семья – природа – общество».

В свете вышеизложенного своевременной и значимой представляется обсуждаемая сегодня проблематика Российской научной конференции с международным участием «Социология религии в обществе позднего модерна», которая, полагаю, поможет нам выявить смысловой и содержательный объем его ключевых базовых понятий, таких как «духовность», «нравственность», «образование», «воспитание», «традиции», «ценности», «народная и православная культура» в контексте продуктивного сопряжения двух социальных пространств – пространства национальной культуры во всем многообразии ее пластов, жанров, видов, форм бытования и трансля-

ции, с огромным числом социальных институтов, обеспечивающих её включение в современные духовные процессы и жизнедеятельность человека – и образовательного пространства, в котором этот творчественно-деятельностный, гуманистический процесс освоения, сохранения и передачи духовных ценностей, умений, знаний, опыта народа, собственно, и осуществляется. Данная конференция, безусловно, полезна и необходима, на наш взгляд, как в научном, так и в практическом аспектах, ибо способствует формированию комплексного, междисциплинарного, теоретико-методологического подхода к обсуждаемой проблеме, а, следовательно, имеет своей целью обосновать перспективность социогуманитарного подхода, который может быть определен как культурологический. Научно-теоретические общения такого уровня дают возможность определить пути профессионального, научно-творческого сотрудничества на личностном уровне в осмыслении столь деликатных, специфически человеческих качеств, характеризующих мотивацию и смысл поведения личности.

Вот почему духовно-нравственное воспитание рассматривается нами в широком, социальном плане как продукт и фундаментальное основание культуры, проявление «человеческого в человеке» с позиции целостного сознания: нравственно-этического, политического, религиозного, эстетического – в процессе творческого усвоения культурных ценностей в конкретном социально-историческом контексте, отражая триаду «знания – убеждения – практическая деятельность», формируя, таким образом, доминантную основу для преобразования российского общества во всех направлениях его жизнедеятельности: экономике, политике, культуре, науке, образовании, духовной сфере. И как показывает мировой и отечественный исторический опыт, вне пространства культуры как эпицентра человеческого бытия по преобразованию природы и общества, позитивный процесс духовно-нравственного воспитания невозможен.

По меткому определению выдающегося российского ученого-культуролога А.И. Арнольдова, культура – это «реальная сила, направленная на утверждение истинно человеческого в человеке. Она – вторая Вселенная, создаваемая человечеством»<sup>1</sup>, ключ к пониманию исторического и жизненного опыта народа, творческих сил и способностей человека, материальных и духовных ценностей, созданных предшествующими поколениями.

Не случайно величайший русский художник, писатель, гуманист Н.К. Рерих утверждал, что душа о Culture есть врата в будущее и с этим трудно не согласиться, ибо культура раскрывает двери в душу человека, озаряет его дорогу, делает физически и умственно здоровым, помогает обрести самого себя в сфере духовного и социального совершенствования. Она – его прозрение, а в реалиях современности воспринимается уже не только как «совокупность материальных и духовных ценностей, созданных чело-

<sup>1</sup> Арнольдов А.И. Введение в культурологию. – М., 1993. С.7.

вечеством», а именно так, как звучит это слово: «культ» – почитание, «ур» – свет.

Более того, семантическое поле слова «культура» включает в себя ряд значений восходящих к «возделыванию» и «соответствию». Именно в них заключено указание на родственный характер, на первый взгляд, достаточно далеко стоящих друг от друга понятий «культура», и «образование». Культура, понимаемая как возделывание в широком смысле, предполагает необходимость «возделывания соответствующей личности». Личности, соответствующей определённым социальным требованиям, вытекающим из господствующей системы ценностей. Процесс просвещения человека в социально-гуманитарном аспекте и направлен на сознательное усвоение этой системы ценностей, а образование в культурологическом контексте означает образование личности, соответствующей той самой системе ценностей.

Выдающийся патриарх отечественной гуманитарной мысли Д.С. Лихачев утверждал, что «культура – в самом широком ее понимании, – это образование, наука, искусство, отношение друг к другу и к природе... Вне культуры существование человечества на планете лишается смысла»<sup>1</sup>. Культура, по утверждению мыслителя, – это нравственность, прежде всего. В этническом аспекте им рассматривается и национальная русская культура, представляющая собой органичный синтез народных и православных традиций, сформированных в результате взаимодействия и взаимопроникновения двух мировоззренческих систем в процессе включения высших достижений архаичной культуры народа в православный культурно-цивилизационный контекст. Именно народное православие всеобъемлюще сконцентрировало в себе всю совокупность ценностей, передаваемых из поколения в поколение, выраженных в элементах социально-культурного наследия.

Резюмируя сказанное, нам следует подойти к пониманию традиции как широкого общественного явления, отражающего исторически сложившиеся, сохраняемые силой общественного мнения и передаваемые из поколения в поколение определенные общественные установления, нормы и правила поведения, образцы жизнедеятельности, взгляды, вкусы, праздники, обычаи, обряды, культурные ценности. И в этом контексте, более чем достаточно оснований говорить о традициях народной и православной культуры как ценностной парадигме духовно-нравственного воспитания, трактуемой нами как «строгая научная теория, воплощенная в системе понятий, выражающих существенные черты действительности», или «исходная концептуальная схема, модель, образец», служащая эталоном научного мышления и имеющая конкретные экспериментальные подтверждения, что вполне согласуется с целями анализа предмета.

---

<sup>1</sup> Известия, 1996, 27 ноября.

Вобрав в себя тысячелетний духовный и практический опыт народа, национальная русская культура (народная и православная) всеобъемлюще отразила его этноконфессиональные, этические, эстетические представления, историю, мировоззрение, менталитет, систему ценностей, ввиду чего вправе выступать в русле продуктивного междисциплинарного (культурологического, этнографического, искусствоведческого, психологического, педагогического) – анализа в качестве полноправного, самостоятельного явления национальной культуры, с поистине неограниченным ценностно-полифункциональным универсализмом:

- как своеобразной энциклопедии народной этики и эстетики, свода народных знаний о многовековом практическом опыте народа, его представлений об окружающем мире, природе, трудовой деятельности, общественно-бытовом укладе в круговороте времен года и жизненного цикла;
- как уникального художественно-эстетического явления, органично соединившего многообразие видов народного творчества: песни, игры, хореографии, инструментальной музыки, декоративно-прикладного и изобразительного искусства, обрядовой поэзии;
- как универсального способа формирования национального самосознания, русской ментальности, базовых общечеловеческих и национальных ценностей и идеалов, их трансляции в современный социум;
- как многофункционального, коммуникативного средства, способного в рамках творческого сотрудничества и культурных контактов обеспечить взаимопонимание мирового сообщества в решении глобальных проблем человечества: экологических, геополитических, нравственных, этических, религиозных и др.

Таким образом, историко-культурное наследие русского народа – это, прежде всего, огромный мир духовного и практического опыта народа, его знаний, ценностей, норм и образцов жизнедеятельности, потребность в освоении, сохранении и развитии которых есть реальность нашего времени, данная нам в мудрости народного слова и народной традиции, в архаике фольклорной песни и музыки, в пластике танца и линии орнамента. И это не только теоретическое усвоение нами национальных духовных и культурных ценностей и знаний, а их мировоззренческое, культурологическое осмысление как целостной системы, а также практическое преобразование в собственные ценности, интересы и потребности, познание их социально-нравственного «кода»: как сообразно русской традиции строить свою жизнь в семье, в коллективе, в обществе?

Ответ на этот сложный вопрос бытия, на наш взгляд, предопределён самим характером этого чрезвычайно многогранного ценностно-полифункционального явления, так мудро запечатленного в народной поговорке: «Что город – то норы, что деревня – то обычаи», ибо, к счастью, старшее поколение жителей края до сих пор помнит и знает «когда сеять, когда жать, когда скирды метать, как праздник отпраздновать, когда и как

свадьбу играть, как детей растить, как их уму-разуму учить, как усопшего в последний путь проводить, когда святого почтить, как достойно в миру прожить». И, действительно, каждый район Белгородчины, ее уникальные этнографические локусы (населённые пункты) имеют свою особую многообразную систему традиций народной культуры, которую мы вправе рассматривать в качестве ценностного ресурса духовного совершенствования личности. И это вполне обоснованно, ибо во все времена традиционная художественная культура помогала человеку в познании мира, природы, самого себя, адаптировала к жизни, запоминала, систематизировала и хранила знания, становясь источником прогресса.

Традиции народной и православной культуры вбирали и передавали последующим поколениям духовно-нравственные законы бытия, моделировали и очеловечивали нормы отношений между людьми. Сохранившиеся историко-археологические, фольклорно-этнографические источники, богатейший эмпирический материал, собранный автором на территории края в течение последних тридцати лет, дают уникальную возможность для глубокого понимания духовного мира его носителей и продолжателей. Образ Родины, родной земли, отчего дома – вот что составляет духовно-нравственную основу всех жанров традиционной народной художественной культуры края. Родина – это и широкое раздолье необозримых черноземных просторов, приволье «чистых полей», «темных лесушек», «травушек-муравушек», щебетание «пташек Божиих», трудолюбие «мужичка-пахаря», бесстрашие «добра молодца», чистота и верность «красных девушек». Оберегание Родины, забота о ее благе, борьба с врагами-захватчиками – цель и смысл жизни русского народа, и сам он – в народной поэзии, в песенной лирике – воплощение масштабности, удали, воли, смелости, бескорыстия, выражение патриотических чувств. Сама жизнь, подчас полная тревог и трагических событий, готовила молодое поколение к самостоятельной жизни в русском сообществе, главными духовно-нравственными заповедями которого были: «Почитай отца своего... Жену свою любите... Ленинь – всему мать, что кто умеет, то забудет, а что не умеет, тому не научится. Добро же творя, не ленись ни на что хорошее... Не лукавь... Будь честен... Плати добро за добро...» – и требование любить, воспитывать, учить ремеслу и рукоделию: матери – дочерей, отцу – сыновей, «кто, в чем способен, какие кому Бог возможности дает».

Яркий пример формирования такого сознания, мышления и познания давала вся жизнь русского сообщества: хозяйственно-бытовой уклад, система общественных отношений и духовно-нравственных ценностей, сформированных «дедовским наследием». Именно в его недрах формировались, оттачивались и передавались из поколения в поколение базовые духовные ценности и идеалы русского народа: добродетель, соборность, благочестие, бескорыстие, совестливость, трудолюбие, любовь к матери, семье, отечеству, становясь источником гражданского самосознания, школой духовного,

нравственного и физического воспитания, помогая человеку не только определить существующую ценностную систему координат, но и своё место и роль в этой системе, свои парадигма созидающих действий в ней. А потому так современна, на наш взгляд, библейская истина «о муже благоразумном, который построил дом свой на камне; и пошёл дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне», и «о человеке безрассудном, который построил дом свой на песке; и пошёл дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот, и он упал, и было падение его великое». Именно поэтому изучение, освоение и продолжение лучших традиций народной и православной культуры как ценностной парадигмы современной социокультурной среды представляет собой важнейшую духовно-нравственную задачу современной культурно-образовательной политики. Основанная на принципах этнокультурного воспитания и образования эта социальная идея, делая основной акцент на пробуждение заложенного в сознании генофонда, располагает неограниченными возможностями деятельностно-творческого воздействия на формирование личности.

На реализацию этой цели направлены основополагающие документы федерального и регионального уровня: Концепция модернизации российского образования до 2010 года; Концепция художественного образования в Российской Федерации; Программа патриотического воспитания граждан Российской Федерации; Концепция духовно-нравственного воспитания молодежи в Белгородской области; Федеральная целевая программа «Культура России»; Доктрина информационной безопасности Российской Федерации и др. В этих документах рефреном проходит мысль о более фундаментальном выстраивании национальной и культурной идентичности детей, подростков, молодежи, формировании не только человека мыслящего, но и человека действующего, готового к адекватному восприятию перемен во всех сферах жизнедеятельности общества, здесь и сейчас формирующего свой жизненный мир, культурный, интеллектуальный и духовный потенциал.

Вот почему весьма значимой и актуальной представляется нам проблема формирования особой модели образовательного процесса (научного, учебного, воспитательного, творческого), способной органично соединить все конструктивное и перспективное, что сегодня наработано системой образования и воспитания для формирования профессиональных и духовно-нравственных качеств личности, развития творческих интересов и способностей детей, подростков, студенческой молодежи и включения их в разнообразные формы социокультурного творчества. В современных условиях, когда практически утрачены традиционные, прежде всего, этнопедагогические механизмы передачи художественного опыта и знаний, основная роль в освоении, сохранении и развитии русского художественного наследия как всенародного достояния должна принадлежать образователь-

ным, социально-культурным, научно-исследовательским учреждениям и организациям. А все наши концепции могут быть реализованы на основе научной, педагогической, творческой консолидации инициатив ученых, специалистов-практиков, студенческой молодежи, общественных и религиозных организаций, направленных на широкое приобщение молодого поколения к лучшим традициям народной и православной культуры.

*Кривенко О.А.*

*(Белгород, БГСХА им. В.Я. Горина)*

### **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПЕРЕХОД В РОССИИ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ. КАК ПЕРЕХОД К ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМУ РАЗВИТИЮ ОБЩЕСТВА**

**Abstract:** In the article examined a sociocultural transition – as an inalienable element of historical process. The sociocultural transition of end of XX of beginning of XXI of centuries is related to disintegration of the former system of values in the Russian state, by transformation of world view of man and society, sociocultural changes provoking the destructive phenomena in a culture, and also with the search of exits from the state of crisis, methods of realization of sociocultural strategy, with an address to religious knowledge, christian values.

**Key words:** sociocultural transition, spiritually-moral crisis, religion, science.

Осознание любой кризисной ситуации заставляет человека искать новые пути её решения, опираясь на прожитый опыт и учитывая насущные потребности. Возвращение к религиозному знанию, христианской антропологии, стало восприниматься большинством русских ученых конца 90-х гг. XX в. (Л. Василенко, Б.И. Исаков, Г.Ф. Козлитин, Ю.С.Владимиров) как должный социокультурный переход или период, который способен разрешить проблему кризиса поиска Истины и смысла существования самого человека.

Социокультурный переход – это, как правило, неотъемлемый элемент исторического процесса. По замечанию О.В. Губаревой, К.Б. Соколова, такие переходы связаны с распадом прежней системы ценностей, трансформацией мировоззрения человека и общества, социокультурными сдвигами, провоцирующими деструктивные явления в культуре, а также с поиском выходов из состояния кризиса, способов реализации социокультурной стратегии<sup>1</sup>.

Построению новых аксиологических ориентиров, связанных с социокультурным переходом в конце XX – начале XXI вв., способствовал духов-

---

<sup>1</sup> Губарева О.В. Модели репрезентации действительности в условиях социокультурного перехода // Русская философия: истоки и современность. Материалы Всероссийской научной школы для молодых учёных. – Белгород: ИПЦ «ПОЛИТЕРРА», 2009. С.46-47.

но-культурный кризис, проявившийся в принятии в начале 90-х западной культуры. Она ворвалась в Россию, раскрепощая сознание русского человека, создавая негативное отношение к прошлому русской истории, к нравственности, традициям, религии. Появилось поколение «непомнящих родства», а поиск истины и смысла жизни для многих обернулся обращением к крайности, упадку нравственности и распространению оккультизма.

Другим аспектом, заставляющим человека задуматься о его назначении и самоопределении, явился новый своеобразный контекст его бытия, иницируемый использованием вспомогательных репродуктивных технологий, моральной неоднозначностью проблемы абортов, регулированием рождаемости, перспективой репродуктивного и терапевтического клонирования, допустимостью либеральной евгеники через широкое распространение преимплантационной диагностики эмбрионов и т.д.

Ко всему перечисленному добавляются и экологические проблемы, носящие, по существу, антропологический характер, будучи порождены человеком, а не природой. «Поэтому и ответы на многие вопросы, поставленные кризисом окружающей среды, содержатся в человеческой душе, а не в сферах экономики, биологии, технологии или политики. Природа подлинно преобразуется или погибает не сама по себе, но под воздействием человека. Его духовное состояние играет решающую роль, ибо сказывается на окружающей среде, как при внешнем воздействии на неё, так и при отсутствии такового воздействия»<sup>1</sup>.

Таким образом, проблемы нравственности, культуры, моральные коллизии, которые возникают при применении новых технологий преобразования жизни, вовлекают науку и философию с ее богатым концептуальным и методологическим арсеналом в новый социальный и антропологический поворот, к признанию важности религии и обращению к христианскому пониманию человека.

Согласно вышеуказанному перечню проблем, будет уместным осветить результаты социологических исследований РАН, в которых указывается отношение российского общества к «массовой культуре», религии, православию.

По данным Всероссийского репрезентативного мониторинга, прошедшего в России в 2000 г., (социологические исследования были проведены при участии М.П. Мчедлова д.ф.н., проф., заслуженного деятеля науки РАН) около 70% опрошенных среди, которых значительная часть неверующих людей, признаёт в той или иной мере авторитет Церкви в социальных и нравственных вопросах и, «очевидно, хотела бы прислушаться к её голосу. При этом важно отметить, что к 2011 г. по сравнению с 2000 г. состояние религиозности российского общества значительно возросло. Если в

---

<sup>1</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // О социальной концепции русского православия / Под общ. ред. М.П. Мчедлова; ИЦ «Религия в современном обществе». – М.: Республика, 2002. С.369.

2000 г. православными, согласно показателям мониторинга, являлись три четверти верующих россиян, составляющих в свою очередь почти половину населения<sup>1</sup>, то к 2011 г. по предварительным результатам дящегося Всероссийского исследования религиозности (Исследование проводится при поддержке РГНФ, грант №10-03-00-185): две трети опрошенных (точнее, 60%) – верующие (по самоидентификации), среди которых преобладающее большинство – православные (почти 85%)»<sup>2</sup>.

Одним из факторов повышения религиозности в современной России, как замечает М.П. Мчедлов, выступает стремление преодолеть бездуховность, охвативший общество нравственный кризис, распространившиеся отрицательные явления (цинизм, ложь, беззаконие, коррупция, наркомания, алкоголизм и др.). Многие люди, и не только верующие, относятся положительно к проповедуемым Церковью общечеловеческим ценностям, идеям духовности, сострадания, милосердия, добра, внимания к другому человеку<sup>3</sup>.

Вместе с тем, русские социологи (М.П. и Е.М. Мчедловы, Л.Н. Митрохин, А.В. Логинов, Е.И. Холостова и др.) замечают, что взгляд на социокультурный исторический процесс, согласно которому морально-религиозные факторы являются первопричиной всех реальных – экономических, социально-политических и иных – коллизий, а их разрешение возможно на путях духовного обновления и самоусовершенствования, справедлив лишь отчасти, так как духовное самоусовершенствование можно считать необходимым и бесконечным процессом для каждого человека. Но, что касается взаимосвязи социального и нравственного, то обычно (это относится и к современным российским условиям) социальному кризису сопутствует нравственный и они взаимно дополняют друг друга. При этом возникающий вопрос о первопричине социокультурного и нравственного кризиса следует рассматривать в зависимости от мировоззренческой позиции каждого, носящей или материалистический, или идеалистический характер. И если сторонники идеалистического направления суть первопричины выводят из «духовного здоровья» личности (которая от своего рождения повреждена грехом), то сторонники противоположного – материалистического направления полагают, что «преодоление материальных и политических предпосылок кризиса, прежде всего и способствует созданию необходимых условий для преодоления морального кризиса»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Мчедлов М.П. Преодоление мифологем – предпосылка познания конфессиональной социальной доктрины // О социальной концепции русского православия / Под общ. Ред. М.П. Мчедлова; ИЦ «Религия в современном обществе». – М.: Республика, 2002. С.8-9.

<sup>2</sup> Мчедлова Е.М. Новое в религиозной среде: с точки зрения социолога религии // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Российской научной конференции с международным участием. НИУ «БелГУ», 10 февраля 2011 г. / Науч. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИПК НИУ БелГУ, 2011. С.10.

<sup>3</sup> Мчедлов М.П. Указ. соч. С.28.

<sup>4</sup> Мчедлова Е.М. Указ. соч. С.28-29.

Согласно результатам мониторинга, в современном обществе религиозное мировоззрение не отрицает материалистическое направление, большая часть относящих себя к верующим является все жё невоцерковлёнными людьми (т.е. практически не посещающих храмы, не участвующих в церковных таинствах и т.д.). Предрасположение к светской гармоничной и комфортной жизни среди значительного количества респондентов наблюдается по трём причинам. Во-первых, прельщают человеческие взаимоотношения, патриотизм, стабильность, нравственность, толерантность и уважение, хорошие поступки, адекватное социальное поведение, принесение пользы обществу, труд, культура, здоровье, процесс обучения, семейные отношения, накопление материальных благ (что свидетельствует о невозможности отказа от материальной составляющей). Во-вторых, респонденты, по преимуществу не против введения в образовательную программу азов православной культуры, но на факультативной основе, т.е. преобладает тенденция к светскому образованию. В-третьих, наблюдается интерес к общественной, политической и государственной жизни. Велико доверие ученым<sup>1</sup>.

На основании рассмотренных результатов опроса, можно говорить о том, что социокультурный переход конца XX – начала XXI вв. как переход к духовно-нравственному развитию общества наблюдается в запросах самого социума, для которого наряду с важностью материального благополучия осознаётся необходимость воспитания чувства духовной иерархии ценностей и диалога религии и науки, способствующего разрешению вопросов связанных с самопониманием и самоидентичностью русского человека.

Таким образом, о действительном пересмотре российским обществом нравственно-культурных взглядов и новом социокультурном переходе на сегодняшний день свидетельствует:

– открытие новых православных храмов, «воскресных» школ, теологических специальностей, изучение православной культуры в общеобразовательных школах и т.п.;

– обсуждение на современном этапе развития науки проблем религиозно-научного диалога не только богословами (А. Кураев, А.Осипов и др.), но и рядом учёных (В. Лекторский, А. Субетто и др.), когда за религией закрепляется приоритет в определении понимании духовно-нравственных ценностей;

– рассмотрение русскими богословами и социологами церковной жизни в сопоставлении с действительным опытом массового сознания, учитывая как вековые нравственно-психологические, культурные традиции, так и общественно-политические, научно-технические, хозяйствен-

---

<sup>1</sup>. Там же. С.10.

ные, правовые международные и иные реалии, на фоне которых происходит развитие и становление личности.

*Крупкин П.Л.  
(Франция, Париж,  
Центр изучения Современности)*

## **ПРАКТИКИ КУЛЬТА ПРЕДКОВ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ**

### **Введение.**

Текущая фаза развития российского общества характерна ростом вовлеченности населения страны в религиозную жизнь [Кублицкая, 2009; Синелина, 2004, с.159-162]. Наблюдаемый массовый возврат людей к религиозным практикам имеет ту особенность, что для многих из них такое «расширение горизонтов своей жизни» происходит по результатам зрелого размышления и достаточно сознательного выбора [Лебедев, 2010]. Наряду с этим основным трендом в российском обществе проявляются и другие не менее интересные элементы религиозных практик, которые к тому же часто бывают малоосознанными как самими людьми, так и изучающим наличествующий социум ученым сообществом. К числу таких практик можно отнести то, что проявляется в производстве «многочисленных букв» политического Рунета<sup>1</sup> – жарких обменах мнениями завсегдатаев виртуальной жизни по различным политическим вопросам страны и мира. Анализ словесных баталий политического Рунета показывает, что поведение участников достаточно хорошо описывается и моделируется в понятиях «культы предков» [Крооркин, 2010]. При этом наличествующее многообразие активных «племен» образуют несколько больших групп, каждая из которых представляет достаточно целостную политическую коллективную идентичность.

Настоящая работа представляет результаты повторного анализа политического Рунета на конец 2011 – начало 2012 с применением понятийного аппарата описания «культы предков», наработанного в антропологии.

### **Исзуемая социальная страта.**

Политический Рунет не очень многочисленен. Недавнее обследование данной социальной страты показало, что в нем насчитываются примерно 1 тыс. производителей информационного контента, и примерно 10 тыс. активных комментаторов / ретрансляторов [Фадеев, 2012]. С другой стороны, в данную страту включены практически все работники средств массовой информации (СМИ) и практически все «говорящие головы» телевидения. Выборочный контент-анализ не выявил ни одной позиции из отраженных в СМИ, которая не была бы представлена в полит-Рунете, и в то же время многие позиции политического Рунета не имеют своего отражения в

---

<sup>1</sup> Рунет – русскоязычный сегмент Интернета.

массовых СМИ. К тому же становится все больше и больше событий, когда поднятые в Рунете информационные «волны» завершаются конкретными действиями решающих лиц государства.

Другими словами, несмотря на немногочисленность полит-Рунета он занимает существенный объем идеосферы общества, особенно в той ее части, которая завязана на внутреннюю политику государства. К тому же активные группы полит-Рунета зачастую представляют существенно более многочисленные, но «молчащие страты общества – многие позиции виртуального мира вполне видны в опросах общественного мнения, проводимых по репрезентативным выборкам ведущими социологическими организациями страны.

### **Результаты исследования и их обсуждение.**

Нескончаемость обменов мнениями в жарких политических спорах и ярко выраженная повторяемость таких обменов несмотря на отсутствие каких-либо видимых результатов дискуссий указывает на ритуальную природу данных обменов. Фактически люди участвуют в жарких спорах не для понимания позиции другой стороны и попыток сближения позиций в плане делиберативной выработки приемлемого консенсуса, а для уязвления «противника», для гордого пронесения своего «флага» как можно ближе к «негодующим врагам», для поправки их «тотемов» и ценностей. Т.е. наблюдается подобие политических споров Рунета с ритуалами первобытных племен, что также подчеркивается и содержанием исторической части обменов, которая обычно сводится именно что к «оплевыванию» исторического мифа «противника», «вытиранию ног» о представителей их героического пантеона<sup>1</sup>.

При этом существенным для идеологических баталий в Рунете является именно что превалирование «прошлого» над «будущим» – хоть какие-либо целостные представления о будущем у политических бойцов Рунета отсутствуют напрочь. Зато в их историческом мифе достаточно четко прощупывается «золотой век», когда их «предки рулили», и к тому же «успешная активность человека» представляется именно что в виде «вознесения хвалы» своим предкам, совмещаемым с «поруганием» предков конкурирующих групп, особенно тех, кто неправомерно «перехватывает дары»<sup>2</sup>.

Наиболее многочисленные группы «борцов» Рунета составляют «западники», «советские», «имперцы», «охранители». Существуют также и другие участники полит-боев, которые однако значимо менее «влиятельны» по

<sup>1</sup> См., например, дискурсивные аспекты «анти-Сталин» vs «анти-Ельцин», «извековечные рабы», «кровожадные большевики-чекисты», «Мазепа и Бандера», «москали-азиаты», etc.

<sup>2</sup> Понятно, что «дары» в основном достаются правящей элите России, которая в Рунете представлена слабо. Потому за нее приходится отвечать «обобщенному Ельцину», «гэбистам», «советской номенклатуре», другим предшественникам нынешних компрадоров – в зависимости от «племени» бойца.

сравнению с перечисленными выше<sup>1</sup>. Рассмотрим некоторые характеристики выделенных групп:

«Западники» Рунета представляют очень влиятельную группу в медиапространстве страны. Фактически это они лидируют в формировании повестки дня идеосферы общества – все остальные группы обычно лишь только «отстраиваются» от пунктов общественного обсуждения задаваемого «западниками». К тому же «западники» Рунета являются «верхушкой айсберга» достаточно мощного в социальном плане сообщества, составляющего среди прочего и существенную часть отечественного истеблишмента. Основную отличительную ценность «западников» составляет западная модель социального государства, которая является образцом для того, что надо сделать в России. И это естественным образом дополняется приверженностью на словах ценностям западного мира.

Наиболее активным в Рунете является то крыло «западников», которое можно назвать словом «либинтерн». Именно его представители в Рунете действуют в хорошем соответствии с моделью «культы предков». «Золотой век» «либинтерна» расщеплен между 20-ми и 90-ми годами ХХ-го века. Особенно сильно это «племя» переживает по поводу предков 20-х годов, которые хоть и «взяли Россию» в гражданской войне, но были повержены «плохишом» Сталиным, «растоптавшим» их «рай на земле». Потому время триумфа анти-сталинизма, 90-е годы ХХ-го века, эти люди также включают в свой «золотой век», несмотря на значительные издержки этого времени и для их группы тоже. Соответственно лидеры реформ, как «корчеватели» советского коммунизма, включены в их пантеон.

Представители «либинтерна» настолько обожают условный «Запад», что они добровольно назначают себя в охрану этого «светлого града на холме» от разных «орков с Востока». Элитизм «либинтерна» доходит до явного и публичного самоотделения группы от прочих «быдла», «гопоты», «анчоусов», населяющих Россию.<sup>2</sup> И естественно, что «эта страна», «страна рабов» (характерные мемы для представителей «либинтерна») не заслуживает никакого снисхождения в ее преобразовании к западным стандартам.

---

<sup>1</sup> Тут уместно отметить, что по сравнению с 2010-м годом в 2012-м существенно понизилась в Рунете активность украинских националистов, что наверное связано с изменением приоритетов в политике украинского государства.

<sup>2</sup> Например, цитата из [Итоги, 2012]: «... «люди с Болотной» (*преимущественно представители «либинтерна» - ПК*) обзывают «поклонников» (*участники митинга на Поклонной горе – в основном иные, чем «либинтерн» - ПК*) «рабами и быдлом», «шайкой дебилов», «страшным бого-начальнико-боязненным стадом» и т.п.»; цитата из [Латынина, 2012]: «В субботу в Москве состоялись два митинга: свободных и рабов. Или, точнее, один был митинг, а другой – путинг. <...> Путинг с анчоусами. // Анчоусов оказалось больше. Не критическая на первый взгляд разница: если на пике митинга на Болотной было где-то 65 тысяч, то на пике путинга на Поклонной анчоусов было где-то 80 тысяч. Соответственно, если брать общий оборот – 120 против 140 тыс. Это значит, что анчоусы победили. ... »

В последнее время в стане «западников» стало заметным крыло, которое включило в свои ценности и Россию. «Золотой век» этой группы связывается с последним периодом романовской империи, временем бурного развития в России капитализма. Представители данной группы не отделяют себя сильно от народа страны, часто заявляя о желаемости и полезности наличия в стране единой для всех национальной идентичности. Эта группа пока еще малочисленна, но ее влияние растет – как за счет «патриотической» части политического спектра, так и за счет либинтерновской периферии.

«Советские» бойцы Рунета представляют тех, кто исходя из опыта реформ последних 20-ти лет вдруг осознал, что в советском социальном порядке было много хорошего. Будучи отставленными реформаторами от главной струи распределения бенефиций, они возненавидели и «западников» в целом, и «либинтерн» в особенности, и начали отстраивать свою систему ценностей как «анти-западничество». «Все хорошее» советского социального порядка позволило им локализовать свой «золотой век» внутри советского периода, что с учетом исключения тех периодов, которые «были миль» «либинтерну», дало 30-е и 70-е годы XX-го века<sup>1</sup>. Понятно, что центральным предком «советских» был избран тот, кто сокрушил предков «либинтерна» – И.В. Сталин. Ценностный ряд и историческая мифология выстраивается вокруг главных достижений советского времени – Победы в войне, Космоса, Атомной бомбы. При этом 70-е вдруг стали в их мифотворчестве тем самым «фраем», из которого они были изгнаны из-за «предательства» М.С. Горбачева.

Тут интересна следующая структура, угадывающаяся в глубине мифологии «советских»: «изгнание из рая» произошло из-за того, что предки «советских» были обесцелены «либинтерновскими», и потому пресекая «поток даров из прошлого». Соответственно, чтобы поправить дело, надо «замолить грехи» перед предками, восстановив как их «доброе имя», так и «поток даров», – и только так можно вернуть себе утерянный «рай».<sup>2</sup>

Сознание «советских» очень сильно «замешано» на конспирологии, потому они всегда в борьбе с «мировым правительством», чьими эмиссарами в России без всякого сомнения являются представители «либинтерна». Ибо не мог «либинтерн» один превозмочь магию Сталина (раз предки их проиграли – то и им выиграть не было дано), потому очевидно, что без вмешательства Ротшильда и/или Рокфеллера не обошлось...

<sup>1</sup> Очевидно, что 20-е, как «золотой век» «либинтерна», а также времена хрущевского правления (шестидесятничество), и горбачевского правления (перестройка) изгнаны из «советского времени» без особого сожаления.

<sup>2</sup> Аргументом в пользу реальности наличия такой структуры в глубине сознания «советских» является тот факт, что «советские» довольно пассивны в своей массе по отношению к реальной деятельности. Ведь если бы это было не так, то при наличии значительной доли людей такого склада среди населения в стране было бы много хозяйств, организованных на «советских началах» – что не наблюдается на практике.

В «имперцы» самоопределились те рунетовские бойцы антилибинтерновского фронта, которым не особо любы советские порядки. «Великая миссия России», «Россия – это отдельная цивилизация», «Империя – это пространство, покоренное духом», «Духовность России» – это базовые мемы / ценности данного отряда «солдат» Рунета. В своем оппонировании «либинтерну» «имперцы» избрали себе для окапывания Традицию: «Просвещение завершилось», «Прометей повержен», etc.

У «имперцев» много общего с «советскими». Во-первых, они признают СССР империей, потому согласны СССР ценить. Во-вторых, они также идейно воюют с условным Западом. В-третьих, их сознание столь же конспирологично, как и у «советских», так что магия Ротшильдов и/или Рокфеллеров – это и их тоже основной онтологический противник, в борьбе с которым надо развивать / накапливать свою магию. Только в отличие от эгалитаристов «советских» «имперцы» являются элитистами. Они «брахманы», которые никак не обретут себе достойных «кштариев», и потому пока вынуждены биться «с врагами» виртуально в ожидании своего часа...

На «охранителях» я здесь останавливаться не буду. Как у любых людей на зарплате, у них не хватает страсти, и потому их тексты самостоятельной ценности не имеют. Понятно, что они в основном занимаются апологетикой В.В. Путина, его курса и достижений, и именно это определяет их ценностный ряд. Отстраиваясь от 90-х годов, они попадают в ряды анти«либинтерна», где обычно и заимствуют идеи для своей «обороны» – у «советских» и/или «имперцев».

Возможный механизм отмеченной распространенности архаических поведенческих паттернов, имеющих аналоги в культуре предков, может быть основан на всеобщем кризисе идентичности российского населения. Действительно, основная его масса отнюдь не преуспела в «новой жизни», т.е. советские «жизненные практики», основанные на примате честного труда, межличностного доверия, неприятия коррупции, на которых базировалось самосознание этих групп в прошлом, оказались совершенно неконкурентоспособными по сравнению с аналогичными рутинными криминальных групп и примитивных триб, с которыми этим людям массово пришлось иметь дело в условиях навязанной обществу реформаторами тотальной коррупции. Попытки адаптации своих практик выживания к новым условиям вызвали «снос» советского идентичностного контента верхнего уровня (отказ от примата доверия, необходимость учиться давать «на лапу», и т.д.), что и сопровождается «возвратом к корням» и поиском личностной опоры в каком-то варианте «золотого века», а также в том, что этот «век» обеспечивало. При этом в части самореабилитации люди массово перестают ждать что-то для себя от будущего – ну разве что опять же лишь чуда возвращения «золотого века».

Все та же самореабилитация лежит и в основе склонности людей к конспирологии – в этом месте прощупывается именно что комплекс «самооп-

равдания человеком своего жизненного проигрыша» и одновременное вытеснение этой идеи за пределы сознания с последующей внешней объективизацией подобного положения дел: «Ну кто я по сравнению с этими тайными силами абсолютного зла, которые крутят миром, как хотят? Что я могу сделать, если волей этих всемогущих сил я должен быть смыт из жизни в никуда?»

Так что предположение о том, что архаические паттерны проявляются у людей «из глубин сознания» по результатам «сноса» у них социальности более высокого уровня, обладает достаточно полной объяснительной силой.

### **Заключение.**

В заключение замечу, что отмеченный «культ предков» – это не единственное явление в общественном сознании России, связанное с разрастанием влияния «повседневной магии» в жизни и действиях людей. Другим таким явлением оказывается то, что можно обозначить термином «магический реализм»: дискурсивное оперирование с социальными субстанциями даже у достаточно продвинутых в интеллектуальном плане людей часто выстроено таким образом, как будто бы эти субстанции обладают субъектностью – т.е. способны полагать цели и действовать независимо от людей. Особенно часто такой магической силой проникаются понятия «верховенство закона», «независимый суд», «демократические порядки», «государство», но есть и другие похожие. И даже верхние слои экономической и политической сфер российского общества тоже не остались в стороне от «магических настроений» – восприятие «больших денег» в этих кругах часто проявляется так, будто бы деньги вполне субъектны, и могут «гулять сами по себе», выбирая, кого из «двуногих» сделать человеком, а кого оставить в «лохах» [Крупкин, 2010, С.341-342].

### **Литература**

1. Крупкин, П.Л. Россия и Современность: Проблемы совмещения: Опыт рационального осмысления. М.: Флинта: Наука, 2010. 568 с.
2. Кублицкая К.А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. 2009. №4. С.96-106. Режим доступа к электронной версии: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2009-04/Kublizkaya.pdf>.
3. Латынина Ю. Путинг с анчоусами // Ежедневный журнал, 06.02.2012. Режим доступа к электронной версии: <http://www.ej.ru/?a=note&id=11750>.
4. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85-94.
5. Синелина Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России. М.: Academia, 2004. 216 с.
6. Фадеев В.А. Истериически возвышенный постмодерн. // Эксперт, 2012, №2 (785), Режим доступа к электронной версии: <http://expert.ru/expert/2012/02/istericheski-vozvyishennyij-postmodern/>.
7. Итоги протестной субботы: «быдло и рабы» с Поклонной против «идиотов и предателей» с Болотной // NEWSru.com: Новости России, 06.02.2012. Режим доступа к электронной версии:

<http://www.newsru.com/russia/06feb2012/nodialogue.html>.

8. Kroopkin P.L. 'Returning to roots' in post-Soviet Russia. // 11th EASA Biennial Conference "Crisis and imagination" (EASA-2010). 2010. August 24-27th. Maynooth, Ireland. Режим доступа к электронной версии: <http://modernity-centre.org/2010/11/20/kroopkin-120/>.

**Кузьмина Е.В.**  
(Казань, К(П)ФУ)

## **ПРОБЛЕМЫ РЕВИТАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕГОСЯ МИРА**

Парадоксальным кажется обращение постмодерна к религии, да и само сочетание данных понятий малосовместимо, привычно очевидно, что одно – провозглашает релятивизм и локальные истины, другое, напротив, претендует на обладание конечным абсолютным основанием. Да и факты, на первый взгляд, говорят о том же: религия закрывается от современной эпохи за крепостными стенами, где в прежнем, статически-догматическом постоянстве оказывается чем-то вроде заповедника культурных и моральных ценностей, эдаким музеем, в котором сакральное лежит на полках рядом с этническими атрибутами. Кажется, еще немного и осаду более не выдержать, «Бог» окончательно «умрет» и секуляризация отпразднует полную победу, но... Как ни парадоксально это прозвучит, не открывает ли заявление Ницше новый путь к утверждению и возрождению Бога?

Если воспользоваться знаменитой паскалевской дихотомией, то, скорее, провозглашена была смерть так называемого «бога философов и ученых», а не «личного бога». Бог не рационалистического богословия, а постижимый уникальным личностным путем, Бог, диалог с которым ведет самостоятельная личность и воля – жив. Внешняя атрибутика веры отходит на второй план по отношению к личностной внутренней убежденности. И если позволено говорить о «внешнем» и «внутреннем» человеке, то Церковь как институт направлена в первую очередь на первого, тогда как сам «личный Бог» говорит со вторым. Да и вообще, в свете индивидуализации и свободы принятия решений, проблема будущего религии видится, скорее, как проблема Церкви, нежели религии как таковой.

Однако, не стоит рассматривать процессы секуляризации как внешние, враждебные и трагические для Запада. Скорее, это внутреннее для истории религиозности событие, позитивный ответ общества на вызов собственной религиозной традиции. История Европы – история иудео-христианской традиции, история спасения, пропитанная традиционной религиозностью и немислимая вне ее. Сам Ницше заметил (правда, говорил он о ситуации Нового времени, но сказанное вполне приложимо и к современности), что не-христианин еще не имеет понятия, что значит на самом деле быть не-христианином: «мы – безбожники и антиметафизики – зажигаем наши фа-

келы от того старого пожара, разожженного тысячелетней верой». Импульс христианства и вызвал волю к истине и жажду рациональности.

Быть может, вообще не следует говорить об альтернативе «Запад – христианство». Запад – это секуляризованная, но иудео-христианская традиция. Имеет смысл говорить о ревитализации религии, как перетворения христианства в качестве концепта Запада.

Современный мир – мир хаотичного Вавилонского многообразия, конца метафизики (М.Хайдеггер), конца доктрины абсолютной истины, завершения эпохи больших метанарративов (Ж.-Ф.Лиотар). Как следствие, мы оказываемся в ситуации множества нарративов, не связанных никаким центром, в ситуации падения иерархии мировоззрений. Однако, «подлинная анархия есть как раз та стихия, в коей зарождается религия» (Новалис).

Реальность постмодерна не покоится на каком-либо абсолютном основании и лишена претензий на обладание окончательной истиной. Но именно это и создает возможность конструктивного диалога, в котором каждая из сторон лишена уверенности в собственной исключительной истинности, и потому его итогом могут стать взаимопонимание и общие базовые ценности.

Но стоит понимать, что вера, обретенная благодаря плюрализму постмодерна – это вера в иного Бога, не Бога рационалистической схоластики и метафизики. Существование высшего существа в первую очередь доказуемо не естественным разумом, а основано на доверии, на симпатии, это Бог Откровения в том смысле, что в него верят, потому как о нем «было сказано».

Очень показательна характеристика Дж. Ваттимо, отметившего, что современники «верят, что верят», где первое «верят» – скорее гипотеза и предположение, а второе – твердая уверенность. Можно сделать выводы о существовании в сегодняшнем обществе робкой, но определенной потребности в вере, о желании верить, о жажде последних истин.

На первый взгляд покажется парадоксальным: возврат религии можно рассматривать как следствие конца метафизики, конца абсолютной истины, но, в свою очередь, ревитализирующаяся религия сама претендует на вечную истину и исключает тот плюрализм, что ее породил.

Однако, обратимся к характеру современной религиозности – религиозности человека, стоящего «у последней черты», за которой – одиночество, страх, ответственность. «Что пользы человеку, если он приобретет весь мир, но потеряет душу свою» – говорится в Писании. Отсюда и добровольное возвращение к основам, принятие строгих догм и дисциплины, стремление вернуться к любой форме зависимости – ведь авторитет не только пугает, но и успокаивает. Религиозная принадлежность позволяет интегрироваться в сообщество, которое связывает человека с надчеловеческим миром, у него возникает чувство приобщения, зависимости, признания себя как части целого. В то же время, необходимо помнить, что в ситуации, ко-

гда человек получает статус субъекта свободного выбора, когда он получает право на индивидуальный религиозный опыт и выбор, секуляризация оказывается своего рода проверкой общества на «взрослость»: сможет ли оно оправдать доверие и ответственно воспользоваться полученной самостоятельностью или по-детски устроит праздник непослушания?..

Возможно, для построения конструктивного диалога необходимо отказаться от авторитарного, буквального прочтения Писания. Не стоит воспринимать это как категорический призыв выйти за рамки догматики, но необходимо понимать, что в современном прочтении вера не есть чисто конфессиональное переживание. Субъект веры эпохи постмодерна – субъект открытости, гостеприимства (Ж.Деррида) и коммуникации, в процессе которой мы должны стремиться не к выяснению вечных истин, а к преодолению и устранению того, что мешает понять другого. Да, для ортодоксов это звучит как отречение, исчезновение границ между истиной и ересью, но это помогло бы распознать постоянное присутствие религиозного и, в том числе, непосредственно христианского наследия в проявлениях секуляризованного общества.

*Лебедев С.Д.*

*(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

## РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ\*

**Abstract:** The article focuses on the justification of the concept of "educational reflection" and its application to the analysis of the existing approaches to the study of religion in the modern Russian education.

**Key words:** education, religion, reflection, secular culture, modernity

Рефлексия, наряду с материально-практической деятельностью и коммуникацией, представляется одной из важнейших модальностей активности человека. Социальное значение рефлексии особенно возрастает в обществе современности – настолько, что её сегодняшняя фаза получила название «рефлексивного Модерна». Определяя рефлексию как «интенциональную деятельность сознания по отношению к самому себе» и «интерпретацию в собственном смысле слова»<sup>1</sup>, мы ставим ее конкретную структуру и содержание в зависимость от характеристик рефлектирующего сознания – прежде всего, от его субъекта и его предметно-функциональной направленности. Рефлексия, таким образом, представляет собой перманентный процесс «управления мышлением»: обоснованного отбора, интерпретации,

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта НИУ «БелГУ» № ВКГ 165-2012.

<sup>1</sup> Смирнова Н. Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // Общественные науки и современность. – 1995.– № 4. С.131.

оценки и практического применения смысловых содержаний и мыслеформ, доступных социальному субъекту.

Говоря о рефлексии в социологическом ключе, следует учитывать два принципиально важных положения.

Во-первых, она далеко не сводится к самоанализу мыслителя-одиночки, в центре которого находятся его персональные жизненные проблемы. За каждым индивидуальным разумом, направившим интенцию своей мысли на самое себя, стоит интериоризированный им коллективный субъект, с которым индивид вольно или невольно себя отождествляет, и его мышление всегда направлено на определенный предметный аспект отношений этого коллективного субъекта к реалиям объективного мира.

Во-вторых, в рефлексивном процессе могут быть выделены несколько уровней, определяемых масштабом концептуального обобщения и коррелирующим с ним пространственно-временным охватом реальности: от ситуативно-оперативного, обычно имеющего дело с частными, «текущими» вопросами (и, соответственно, «слабыми идентичностями», не затрагивающими центральные структуры социального «Я»<sup>1</sup>), до социокультурного, затрагивающего важнейшие принципы отношения к жизни и базовые ценности общества.

Соответственно, социологический анализ рефлексивной деятельности начинается с ответов на вопросы: «кто говорит?» и «о чем говорится?» Эти ответы предопределяются функциональной спецификой сферы приложения рефлексии.

Образование представляет собой институционализированную социальную коммуникативную практику, особый род деятельности по подготовке и включению личности и – опосредовано – коллективных социальных единств в различные сферы социальной жизнедеятельности, приобщения их к культуре данного общества<sup>2</sup>. Такая практика, в конечном итоге, выступает «процессом создания социального субъекта и, тем самым, системообразующим фактором сохранения и развития общества»<sup>3</sup>. Соответственно, определяющей функцией образовательной коммуникации («предметной сущностью» образования, по определению С.А. Шароновой<sup>4</sup>) является создание социального субъекта.

Как следствие, в субъектном плане образовательная рефлексия носит сложносоставной, двойкий характер: она предполагает, во-первых, рефлекс-

<sup>1</sup> Smith-Lovin L. Strength of weak identities: social structural sources of self, situation and emotional experience // *Social psychol. quart.* – Oxford, 2007. – Vol. 70, № 2. P.107.

<sup>2</sup> В данной связи показательно определение образования как «процесса адаптации человека (группы, страны) к культуре» (Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. – М., 2009. С.41-42).

<sup>3</sup> Григорьев С.И., Матвеева Н.А. Неклассическая социология образования начала XXI века. – Барнаул: АРНЦ СО РАО, 2000. С. 39.

<sup>4</sup> Актуальные проблемы образования: Сборник научных трудов. – Научн. ред. Д.Л. Костантиновский, Г.А. Чередниченко. – М.: Реглант, 2003. С.73.

сивную деятельность «образующего», и, во-вторых, рефлексивную деятельность «образуемого». В рамках «образующего» субъекта мы, в свою очередь, выделяем субъектов «стратегических» и «тактических». Первые «прямо или косвенно выступают «заказчиками» или «потребителями» образования, заинтересованы в образовании, выступая по отношению к нему внешней поддерживающей (прямо или косвенно) силой»<sup>1</sup>. Такие субъекты, согласно А.Ж. Кусжановой, наполняют образование содержанием, поддерживают его идеологическими установками, социальными запросами (профессиональными и иными), материальными средствами и т.п. Они действуют, главным образом, на макросоциальном уровне и определяют стратегические ориентиры, цели и ценностные приоритеты образования, т.е. формируют социальный заказ. Вторые «занимаются образовательным процессом, обеспечивая его непосредственной деятельностью (профессиональной или непрофессиональной)»<sup>2</sup>. Эта деятельность определяет их прямой интерес к образованию, реальный или формальный (статусный, бюрократизированный). В отличие от большинства субъектов первого класса, данные акторы непосредственно включены в специализированную образовательную деятельность, которая до известной степени может рассматриваться как обеспечение и реализация предметных коммуникаций между ними. Они действуют преимущественно на микро - и мезосоциальном уровнях, создавая повседневную ткань образовательных взаимодействий и тактически осуществляя «на месте» трансляцию стратегических предметных коммуникативно-познавательных программ.

Что касается «образуемого», то он представляет важнейшую категорию социального субъекта образования, составляемую в современном обществе, главным образом, учащимися школ различных ступеней. Соединяя в себе существенные качества субъектов «стратегических» и «тактических», эта категория не сводится к ним, поскольку выполняет в образовательном процессе особую функцию и занимает в «поле» образования уникальную позицию. Данный субъект, являясь целевым локусом образовательной коммуникации, замыкает коммуникативную цепь, в связи с чем его основная деятельность как актора образования состоит в осуществлении вторичной рефлексии образовательного знания, которая «кристаллизует» его индивидуальную культуру посредством комплекса усиливающих и уравновешивающих обратных связей, действующих в его сознании. Мы обозначим данную категорию социальных акторов как «целевой субъект образования».

В плане же объектном образовательная рефлексия понимается нами, в первую очередь, как модальность социокультурной рефлексии, определяемая функцией создания (воспитания/обучения/развития) такого субъекта. В

---

<sup>1</sup> Кусжанова А.Ж. Социальный субъект образования // CREDO new. – 2002. – № 1. URL: <http://credonew.ru/content/view/263/54/>

<sup>2</sup> Там же. URL: <http://credonew.ru/content/view/263/5/>

этой связи она выступает, прежде всего, «рефлексией конгруэнтности реальных и идеалов общества»<sup>1</sup>, что предполагает систематическую интерпретацию актуальных событий и явлений в контексте идеалов, лежащих в основе социальной и образовательной практики, в частности. Соответствующая рефлексивная деятельность предметно ориентирована на «генеральные определения реальности», долженствующие составить фундамент и каркас индивидуальной культуры целевого субъекта образования.

С учетом дуализма субъекта образования, образовательная рефлексия предполагает два этапа. Промежуточным продуктом образовательной рефлексии, разрабатываемым стратегическими и транслируемым тактическими субъектами, выступает *образовательное знание* – сумма специально разработанных и официально принятых школой коммуникативно-познавательных программ, «которые транслирует педагог (учебник) и интериоризирует учащийся»<sup>2</sup>. Его содержание имеет предметную (дисциплинарную) структуру, легитимируется и регламентируется на уровне государственного образовательного стандарта и конкретизируется в примерных программах соответствующей ступени образования и в непосредственной образовательной коммуникации.

Принципиально важной характеристикой образовательного знания выступает то обстоятельство, что оно содержит в себе мировоззренческий компонент, с которым наиболее тесно связана функция социализирующего воздействия<sup>3</sup>. Образовательное знание характеризуется нормативной функцией – оно задает образцы для формирования соответствующих структур индивидуальной культуры целевого субъекта образования. Соответственно, итоговым продуктом образовательной рефлексии является знание, воспринятое и усвоенное целевым субъектом образования в результате реинтерпретации образовательного знания в образовательном процессе. В сознании «образовываемого» происходит творческая либо рутинная селекция и рекомбинация коммуникативно-познавательных программ образовательного и фонового социального знания, усвоенных им из социокультурной образовательной среды. В дальнейшем результат этой рефлексии «пронизывает последующую учебную и практическую жизнь выпускника и все институты социальной организации»<sup>4</sup>.

Исходя из всего сказанного, мы определим образовательную рефлексию, как *разновидность социокультурной рефлексии, функционально направленную на формирование социального субъекта и имеющую сложную*

<sup>1</sup> Термин О.В. Долженко. Цит. по: Шаронова С.А. Социология образования. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 81-85.

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

<sup>3</sup> Там же. С. 14.

<sup>4</sup> Бутырин Г.Н., Жилина Л.Н. Коммуникация и образование: Монография. – М: Гардарики, 2008. С. 95.

*дуальную структуру, представленную нормативным аспектом (образовательное знание) и результирующим аспектом (итоговое знание).*

Соответственно, говоря о религии как предмете образовательной рефлексии, мы рассматриваем ее, прежде всего, в контексте стратегии образовательного знания, ориентированного на то, чтобы сформировать у целевого субъекта образования определенное отношение к религии, включающее когнитивный (минимально необходимая сумма знаний), оценочный (отношение к ценности) и нормативный (модель одобряемого поведения) аспекты. Социологическая же проблема образовательной рефлексии на предмет религии заключается в потенциальном или реальном противоречии между нормативным и результирующим аспектами такого отношения.

Вопрос о религии, как социально значимой референции, нуждающейся в специальном предметном осмыслении с позиций массового образования, был поднят на рубеже советского и постсоветского периодов российской истории. К тому времени на протяжении нескольких десятилетий мейнстрим образовательной коммуникации в России и других советских республиках был максимально «зачищен» от элементов религиозного знания, тогда как светское образовательное знание о религии носило фрагментарный и тенденциозный характер. Возвращение религии в школу начиналось «с чистого листа». После «пробного», во многом стихийного и эклектичного освоения религии российской светской школой, наступил этап развития образовательной рефлексии над религией, характеризующий «рост точности поведения системы»<sup>1</sup>. Он обозначился во второй половине 1990-х – первой половине 2000-х гг. и выразился в том, что российская система образования «прочувствовала» и осознала необходимость разрешить возникающее противоречие между светским и религиозным культурным контентом. Накопленный школой и субъектами образования положительный и отрицательный опыт позволил выдвинуть обобщающие концепции образовательной рефлексии над религией и тем самым дифференцировать институциональный ответ на религиозный вызов времени.

В указанный период в российском образовании обозначились альтернативные направления изучения религии, которые в дальнейшем обнаружили тенденцию к устойчивости и функциональной специализации. Таких направлений (подходов) нормативной рефлексии религии в образовании можно выделить три.

1. Секулярное, или сугубо светское (усиление религиозоведческой составляющей образовательного знания в светских учебных заведениях при сохранении его ценностно-мировоззренческой дистанции от конфессий). «Предметной областью школьного религиозоведения выступает религия в ее различных формах и выражениях, связях с другими феноменами культуры

---

<sup>1</sup> Голицын Г.А., Петров В.М. Социальная и культурная динамика: долговременные тенденции (информационный подход). – М.: КомКнига, 2005. С.115.

(моралью, искусством, правом, политикой, социальными отношениями, бытовой культурой и т.д.) и, как правило, вне определенной связи с какой-либо религиозной организацией или конкретной религиозной конфессией»<sup>1</sup>. Данный вариант в российской образовательной практике представлен проектом «Основы мировых религий»<sup>2</sup>, предполагающим введение в школьную образовательную коммуникацию отдельного специального предмета, преподносящего религию с секулярных объективистских позиций. Здесь можно говорить о «редукционистской» стратегии рефлексии религии в образовании.

2. Конфессиональное, или сугубо религиозное (преподавание вероучения и культовых практик в конфессиональных учебных заведениях и в светских учебных заведениях вне основной программы по желанию учащихся и их родителей). «Преподавание религии в таких школах означает, во-первых, что преподается не «религия вообще», а какая-то одна религия (православие, ислам, иудаизм и т.д.), которая рассматривается как истинная в отличие от других. Во-вторых, оно рассматривается как усвоение религии, как средство воспитания в религиозном духе – воспитания православного, мусульманского, индуистского, буддистского и т.д.»<sup>3</sup>. Эта стратегия предполагает максимизацию религиозного присутствия в жизненном мире целевого субъекта образования.

3. Светское конфессионально ориентированное направление (преподавание преимущественно внекультового содержания конфессиональной культуры в светских учебных заведениях, сочетающее информационно-ознакомительные и воспитательные цели). «Конфессионально-ориентированное образование реализуется на стыке двух традиционно существующих образовательных систем: светской и религиозной. В соответствии со светской системой образования, оно выстраивается на базе религиозноведческой компоненты социогуманитарного блока образовательного знания. В соответствии с конфессиональной системой образования, акцент делается на воспитательный, ценностно-рациональный эффект транслируемого знания»<sup>4</sup>. Данная стратегия основана на адаптации репрезентанта религиозной культуры к контексту и потребностям светской культуры.

С точки зрения лежащих в основе образовательной коммуникации типов социокультурной рефлексии, первое направление образовательной

<sup>1</sup> Метлик И.В. Религия и образование в светской школе. – М.: Планета-2000, 2004. С.124.

<sup>2</sup> См.: «Самая большая глава – православие». Интервью с академиком А.О. Чубарьяном. URL: [http://www.gazeta.ru/education/2004/11/02\\_a\\_192742.shtml](http://www.gazeta.ru/education/2004/11/02_a_192742.shtml)

<sup>3</sup> Зуев Ю.П., Кудрина Т.А., Лопаткин Р.А., Овсиенко Ф.Г., Трофимчук Н.А. Развитие религиозноведческого образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации (Аналитический материал) // Религиозное образование: Сб. обзоров и рефератов /Отв. ред. Скворцов Л.В.; Сост. Девина И.В. – М.: ИНИОН РАН, 2002. С. 33.

<sup>4</sup> Реутов Н.Н. Социокультурные практики интеграции светского и религиозного образования. – Белгород: Изд-во БГТУ им. В.Г. Шухова, 2009. С. 31-32.

рефлексии над религией соответствует дистанцирующей модели взаимодействия светской и религиозных культур. В рамках ядра социокультурной образовательной среды, представленного школьным учебно-воспитательным процессом, репрезентанты культур-контрагентов «разводятся» на концептуальном уровне. Транспируемое учащимся предметное знание носит подчеркнуто частный, почти исключительно декларативный, информационно-ознакомительный характер.

«Религиозная культура в школе может быть представлена только в проекции нерелигиозных философских подходов, в экуменическом поликонфессиональном синтезе, не ставящем целью и не решающем задачу формирования мировоззренческой и культурной идентичности учащихся... Школьники должны освоить некоторые знания о религии, подготовленные особыми специалистами, а роль конфессий сводится, самое большее, к передаче этим специалистам той или иной исходной информации по истории и культуре «своих» религий»<sup>1</sup>. Школа занимает последовательно светскую позицию, «нейтральную как к религии, так и к атеизму»<sup>2</sup>, делегируя ответственность за окончательный выбор мировоззренческой идентичности личности ей самой, а фактически, в значительной степени – другим социальным институтам (семье, СМИ и пр.), формирующим личность целевого субъекта образования.

Второе направление образовательной рефлексии над религией в целом соответствует интегрирующей модели взаимодействия светской и религиозной культур. Оно целиком основано на определенной религиозной и конфессиональной идентичности целевого субъекта образования, в соответствии с которой его индивидуальная культура (экран знания) целенаправленно и последовательно выстраивается вокруг аккультуративного религиозного комплекса конкретной конфессии и в соответствии с ним. Соответствующий комплекс образовательного знания носит универсальный, ценностно-рациональный и деятельностно-практический характер.

Тем не менее, это не ведет к деградации нерелигиозного компонента образования. Такая школа транспирует учащимся полный комплекс светского образовательного знания, в соответствии с государственным стандартом образования<sup>3</sup>. Следует особо отметить, что конфессиональный образовательный эффект здесь в решающей степени достигается за счет создания особого контекста повседневности: «Воспитание... в религиозных школах,

---

<sup>1</sup> Религия в самосознании народа: религиозный фактор в идентификационных процессах / Отв. ред. М.П. Мчедлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 260-261.

<sup>2</sup> Писманик М.Г. Проблемы преподавания религиоведения // Религия в изменяющейся России. Материалы II Российской научно-практической конференции (11-12 мая 2004 г.): В. 2 т. / Под ред. проф. В.А. Кайдалова, проф. М.Г. Писманика. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2004. С. 41.

<sup>3</sup> Религия и школа в современной России. Документы. Материалы. Выступления / Под ред. М.Н. Белогубовой. – М.: Планета 2000, 2003. С. 64.

– отмечает А. Адамский, – не начетничеством дается, а укладом. И успешность религиозного образования в России еще раз подтверждает, что и воспитание, и развитие, и достижение каких-то социальных результатов дается укладом школьной жизни, а не стандартом содержания образования. ... Там есть каноны и то, на чем строится уклад. А он – и в ритуалах, и во внешнем оформлении школы, и в отношениях»<sup>1</sup>.

Наконец, третье направление образовательной рефлексии над религией носит промежуточный характер, соответствуя квазиинтегрирующей модели взаимодействия светской и религиозных культур. Его характеризуют существенные отличия как от интегрирующей, так и от дистанцирующей рефлексивных моделей. Отличие его от первой состоит в том, что конфессионально ориентированное образование «нацелено на изучение религии как одной из форм выражения и производства культуры, самих культурных достижений»<sup>2</sup>, то есть в основу образовательного знания здесь положены светские, а не религиозные категории. Такое образовательное знание не предполагает религиозной индоктринации и транслируется, главным образом, в хронологических и организационно-методических рамках отдельного учебного предмета. Отличие же его от второй модели состоит в том, что изучение культурных достижений осуществляется «сквозь призму вклада определенной конфессии»<sup>3</sup>, которой отдается осознанный и целенаправленный приоритет. Образовательное знание здесь не носит, как в сугубо светском религиозноведческом варианте, целиком ознакомительно-декларативного характера, поскольку оно выстраивается вокруг определенного комплекса ценностей, общих для светского и религиозного культурных универсумов.

В рамках данного подхода, как указывает один из его авторов И.В. Метлик, «образовательный потенциал изучения религиозной культуры в светской школе не сводится к просвещению только и исключительно в области информативного научно-философского или культурологического религиозноведения. Он гораздо глубже и задается, прежде всего, самим содержанием религиозной культуры, ее ценностным фондом»<sup>4</sup>. Ценностный же фонд религиозной культуры, в соответствии с дуальным характером ее контента и универсальностью ее легитимаций, «включает мировоззренческие, этические, художественные, семейные, познавательные и другие ценности, кото-

---

<sup>1</sup> Адамский А. Религия стала инновационным проектом. Нужны ли религиозные школы. URL: <http://www.inauka.ru/education/article40596/print.html>

<sup>2</sup> Реутов Н.Н. Ук. соч. С. 32.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Метлик И.В. Религия и образование в светской школе... С. 67.

рые могут быть не только «услышаны» учащимися как рациональная информация, но и в той или иной мере лично восприняты ими»<sup>1</sup>.

Соответственно, такая коммуникация осуществляется на уровне, главным образом, средней общеобразовательной ступени, будучи ориентированной на достижение комплекса достаточно разнородных образовательных целей: 1) систематического ознакомления учащихся с преимущественно внекультовым содержанием православной религиозной культуры; и 2) усиления на уровне их индивидуальных культур ряда наиболее актуальных и дефицитных в актуальной светской культуре ценностных ориентаций и установок, функционально направленных на укрепление социальной солидарности: гражданственно-патриотической, толерантной и морально-нравственной<sup>2</sup>. Можно сказать, что, сохраняя светскую структуру релевантностей и легитимаций, данный подход утверждает, в качестве автономной ценности, саму конфессиональную (в данном случае, православную) культуру, обеспечивая через ее вторичную статусную символизацию источник дополнительной легитимации определенного комплекса светских ценностных приоритетов.

Таким образом, мы можем говорить, применительно к настоящему времени, о трех основных направлениях рефлексии религии в российском образовании. Данные направления различаются, прежде всего, культурной парадигмой, в горизонте которой осуществляется интерпретация религиозного «материала», и которая задается нормативной рефлексией, осуществляемой стратегическими и отчасти тактическими субъектами школьной образовательной коммуникации. Первое – секулярное – направление определяется светской культурой; второе – конфессиональное – религиозной культурой соответствующей конфессии; третье – конфессионально ориентированное – определяется светской культурой, но определенным образом ценностно ангажированной, «развернутой» в сторону актуального для светской культуры ценностного фонда религии. Последний вариант образовательной рефлексии религии представляется социально амбивалентным<sup>3</sup> по причине своего положения между двух культур, и потому нуждается в усиленном социологическом обеспечении.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> 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=&](http://www.portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1193319731&archive=1196814959&start_from=&ucat=&)

<sup>3</sup> См.: Сухоруков В.В. Религиозный фактор трансформации российского образования // Социология религии в обществе Позднего Модерна: Материалы Российской научной конференции с международным участием 10 февраля 2011 г. / Науч. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: ИПК НИУ «БелГУ», 2011. С. 96.

*Смирнов М.Ю.*  
(Санкт-Петербург, СПбГУ)

## **СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ**

**Первый тезис.** На рубеже XX и XXI веков о социологии религии в России можно говорить как о реально существующем направлении научной деятельности – соответствующую работу выполняют некоторые академические подразделения и вузовские учёные, социологические центры и службы изучения общественного мнения, проводятся конференции, появляются публикации и читаются лекционные курсы.

Кстати замечу, что наличие лекционных курсов, учебников и учебных пособий – это свидетельство легитимности научного направления в образовательной системе, даже если есть неопределённость его статуса в общем корпусе социогуманитарных дисциплин (о чём скажу чуть позже). Российская социология религии такими изданиями уже обладает; уверен, что присутствующие хорошо знают эту литературу, и я могу обойтись без упоминания названий и фамилий авторов.

Другое дело, что малое количество фундаментальных отечественных трудов по социологии религии превращает наиболее содержательную учебную литературу одновременно и в высказывание собственных теоретических взглядов. Излагая в учебных целях освоенные зарубежные теории и их понятийный аппарат, мы в то же время озадачиваем себя размышлением о степени их применимости в российских исследованиях по социологии религии. Проблемной остаётся и реконструкция тернистого исторического пути социологии религии в России, особенно по части социологических исследований религии и атеизма в советское время, – здесь всё ещё даёт знать о себе конфронтационный мотив отношения к идеологическому контексту этих исследований.

Я не случайно начал именно с указания на нечто вроде саморефлексии социологии религии в России. Считаю, что без честной инвентаризации того арсенала, которым мы располагаем (переосмысленный советский опыт, адаптированные зарубежные подходы, современные отечественные наработки), трудно будет говорить о перспективе социологии религии в России.

**Второй тезис.** Все мы свидетели того, как с середины 1980-х годов и по сей день длится динамичная и болезненно переживаемая многими «смена вех» в ориентирах нашего общества, одним из показателей чего явилось изменение отношения к религии на всех уровнях: от государственного руководства до повседневной жизни. Религия стала в ряд духовных и идеологических приоритетов, религиозные организации, местами

вынужденно, местами по собственной инициативе интегрируются в социально-политический процесс.

В научном плане исследователи обращаются к выяснению нового облика верующих и религиозных сообществ, причём в эту работу включаются и конфессиональные авторы. Последнее обстоятельство примечательно – в своего рода «субкультуре», которой является социология религии по отношению к социологии в целом, обозначилось и конфессиональное присутствие, чего в советское время просто не могло быть. В январе этого года, скажем, в Москве прошёл представительный круглый стол на тему «Социология православия: актуальные проблемы», показавший заинтересованность конфессионально ориентированных исследователей в социологическом знании.

К слову сказать, выход в публичное пространство православного духовенства и служителей других религиозных объединений делает сам этот контингент верующих сограждан объектом исследования, что предполагает их социологическое описание, аналитику мотивов, содержания и последствий для общества их религиозного служения и социальной активности. Пока кажется, что к такому повороту просто психологически не очень готовы ни исследователи, ни исследуемые из названного контингента.

**Третий тезис.** Очевидно, что социологам религии есть к чему прилагать исследовательские усилия. Однако, при всём сказанном, я не могу утверждать о достижении самой социологией религии в России удовлетворяющего состояния.

Прежде всего, это проявляется в аморфности, так сказать, совокупного субъекта социологии религии, проще говоря – профессионального сообщества, становление которого происходит очень нелегко.

В России на ниве социологии религии подвизаются сейчас и философы, и политологи, и историки, и журналисты, и конфликтологи, и выпускники факультетов социологии по другим специальностям, и, наконец, религиоведы, а теперь ещё и конфессиональные исследователи. Такая пестрота хороша, скажем, на научной конференции, где можно с пользой познакомиться с целым спектром позиций и взглядов (особенно, если мероприятие завершается непринуждённым общением на фуршете или даже банкете). Но всё это являет собой не столько профессиональное сообщество, которое всегда консолидируется согласованностью смыслов, методологических позиций и научного аппарата, сколько диффузную среду энтузиастов социологического подхода к религии.

Позволю себе напомнить, что в стране, если я не ошибаюсь, нет ни одной кафедры социологии религии. В системе высшего профессионального образования отсутствует специализированная подготовка по социологии религии. В виде обязательного предмета эта дисциплина имеется лишь в ГОС ВПО по направлению «Религиоведение»

для бакалавров и для магистров, последние могут учиться и по соответствующей магистерской программе. Также включена эта дисциплина в ГОС ВПО по направлению «Теология» для подготовки бакалавров и магистров. В новом ФГОС ВПО для бакалавров по направлению «Религиоведение» основная образовательная программа предусматривает «Социологию религии» в базовой части профессионального цикла; в то же время во введённом с 2010 г. ФГОС ВПО по направлению подготовки 040100 «Социология» (квалификация – бакалавр) социология религии как отдельная дисциплина вообще отсутствует. Не входит эта специальность и в номенклатуру ВАК РФ.

Дополнительно замечу, что в российской социологической среде обозначился некий межпоколенческий разрыв. Молодым исследователям нередко свойственна апелляция к теориям и терминологии зарубежного происхождения. В то же время, преимущественно среди учёных старшего возраста, сохраняют влияние и некоторые интерпретации религии, сложившиеся ещё в советский период. По этой причине очень непросто достигается взаимопонимание – к одному и тому же изучаемому предмету применяются характеристики, сформированные в различающихся научных парадигмах. От этого по сию пору усилия отдельных учёных и даже исследовательских коллективов не имеют должной взаимной координации, а их результаты подчас существенно различны.

Диффузность субъекта социологии религии определяется и отсутствием однозначного, всеми разделяемого понимания религии. Это, конечно, не специфическая проблема нашей области знания, а объективное следствие усложняющейся духовной жизни общества. В зависимости от принятой трактовки религии исследователи разделяются и мировоззренчески, и методологически – расширяя или сужая свою предметную область, варьируя смыслы применяемого понятийного аппарата (достаточно упомянуть неоднозначность трактовок религиозности, её признаков и критериев).

**Четвёртый тезис.** Мы знаем, что везде, и за рубежом и у нас, научный язык социологии религии формируется во многом из содержания её предметов изучения. Он включает религиозные понятия, получившие социологическое истолкование. С этими понятиями в аппарате социологии религии сочетаются многие термины, принятые из лексикона собственно социологии, ряда других социогуманитарных дисциплин, различных наук, изучающих религию.

Разнородность инструментария и подходов, которые использует социология религии, породила нерешённую пока проблему её дисциплинарной идентификации. Современное российское религиоведение, неважно – в доморощенном или же в «вестернизированном» его вариантах, претендует на эту науку как на свою

составную часть, что вступает в известное противоречие с её родовой принадлежностью к общей социологии.

Существующая ныне в России социология религии обнаруживает себя в нескольких качествах: а) одна из отраслей общей социологии; б) одно из направлений религиоведения; в) рефлексия религиозной мысли над социальным измерением религии (т. е. религиозная социология). Любое из этих состояний – их иерархичность или их равноправие и взаимодополняемость, или же исключительность какого-либо из них, – имеет своих приверженцев и противников. Все они, хотя и по-разному, оказываются ограниченными.

«Социологическая» социология религии хорошо работает с синхронным материалом, но не всегда уверенно владеет знанием исторической эволюции своего предмета, его вероисповедных смыслов и значений. «Религиоведческая» социология религии компетентна в социальных аспектах истории религий, их вероучений, культов и организаций, но гораздо менее приспособлена к специальным процедурам сбора и обработки данных. Религиозная социология может хорошо осветить происходящее в конкретной конфессии, к которой принадлежат сами исследователи, но за её пределами теряет объективность и переходит к нормативным оценочным характеристикам.

**Пятый тезис.** На рубеже XX и XXI веков артикулировался круг проблем, ставших приоритетными в исследовательской деятельности российских социологов религии.

Прежде всего, это осмысление места религии в жизни постсоветской России. Наибольшее внимание здесь уделяется трём ключевым аспектам. Первый аспект – роль религиозных организаций в общегосударственном и региональных масштабах, в межнациональных и иных общественных отношениях. Второй аспект – влияние религиозных устроений разных слоёв населения России на нравственное состояние и политическое поведение. Третий, самый полемичный аспект – перспективы наделения религии статусом консолидирующего института в государстве и обществе.

Произошедшие в России перемены общественно-экономического уклада побудили российских социологов обратиться и к анализу классической, со времени М. Вебера, темы взаимовлияния капитализма и религии. Рискну заявить, что в академическом изъяснении на эту тему мы гораздо увереннее, чем в исследовании конкретных ситуаций по поводу религиозной этики и отношений собственности, или же реакции общества на имущественный аспект деятельности религиозных организаций и их лидеров (здесь социология явно уступает публицистике).

Ещё одним направлением является определение количественных и качественных параметров религиозности в условиях современной секуляризации и постсекулярного общества. Ведущей проблемой стало установление критериев, измерений и индикаторов религиозности и

построение на их основе типологии отношения к религии в различных сегментах общества. Вслед за зарубежными коллегами мы стоим перед необходимостью исследования таких явлений как диффузная и скрытая религиозность, «исповедание без принадлежности» и «принадлежность без исповедания». Добавлю, что наступило время вернуться на новом уровне понимания к утраченному за последнюю пару десятилетий социологическому исследованию таких явлений как атеизм и антиклерикализм в общественном сознании населения России.

Не менее актуальна и классификационная работа в традиционной сфере социологии религии – типологии религиозных объединений. Злободневность этой работе придаёт полемика вокруг новых религиозных движений, приведшая к введению в научный оборот таких симулякров, как, например, «деструктивные культы» и «тоталитарные секты». В последнем случае, кстати, можно очередной раз наблюдать, как острая тема разводит социологов религии на разные позиции, вплоть до конфронтации поборников традиционных религиозных ценностей и сторонников религиозного плюрализма и толерантности, отстаивающих право человека на свободный религиозный выбор.

Среди проблемных ситуаций внутри социологии религии следует также назвать преувеличенное внимание к религиозным институтам в ущерб исследованию социального смысла религиозных практик. По всей видимости, это — наследие традиции смотреть на предмет сквозь призму приоритета социального целого над индивидуально-личностными потребностями. Между тем, феномен «приватизации веры» присутствует и в России. Последнее время, правда, наметился исследовательский поворот в эту сторону; могу с удовольствием упомянуть, например, очень содержательные проекты на тему религиозных практик, инициированные на базе РГГУ.

При всём этом, самым трудоёмким поприщем современной российской социологии религии остаются вопросы методологии, создание теоретического аппарата для систематизации и обобщения богатого эмпирического материала конкретных исследований, проводимых в том числе и многими присутствующими здесь коллегами.

**Шестой тезис.** Я считаю, что фундаментальной причиной неустроенного состояния социологии религии в России является невостребованность объективного научного знания о религии. То есть, теоретически необходимость такого знания признана, но практически его появление диссонирует со стереотипами о религии, циркулирующими в общественном сознании современной России.

Религиозный компонент в российском обществе воспринимается преимущественно вне его действительного содержания, которое к тому же недостаточно исследовано. Причём в таком восприятии фактически консолидируются и представители политического и административного руководства всех уровней (которым очень часто важно не то, чем действительно

является религия, а то, как её хотелось бы и можно было бы использовать в качестве своего рода инструмента социального конструирования), и большинство российского населения (которому религия бывает необходима не столько в её догматических вероизложениях и мистико-сотериологическом наполнении, сколько в ожидаемой магической функциональности или же как этнокультурная маркировка; кроме того, не следует сбрасывать со счетов и психотерапевтический аспект религии).

Постоянно совершавшийся и происходящий по сей день перевод темы религии и общества в идеологически заряженные дискурсы не может обойти науки, изучающие религию. Препятствием для продуктивного развития социологии религии в России является соблазн описывать изучаемый предмет не в его внутреннем строении и собственных формах эволюции, а путём создания каких-то искусственных образов религии, облекающих её реальное бытие в обществе разного рода конъюнктурными характеристиками. Это равно касается и рецидивов антирелигиозного мышления и безудержной апологии религии, когда на критические выводы вешается ярлык чуть ли не подрыва духовных основ общества. Последнее обстоятельство вызывает неприятную аналогию: подобно тому, как в советское время от исследователей требовалось подтверждение неуклонного отмирания религии и развития массового атеизма, так сейчас наметилась тенденция добывать социологические свидетельства якобы неуклонно растущей и расцветающей религиозности населения.

Религиозность в современном российском обществе действительно превышает даже латентные/сокрытые советские показатели. Но вот что именно стоит за форсированной реанимацией религиозного фактора — духовные потребности или конъюнктурные намерения — выяснение этого возможно только при непредвзятом научном подходе.

Главной же проблемой, повторю, остаётся отсутствие среди приоритетов общественного сознания в России устойчивой потребности в объективных представлениях о религиозной жизни российского общества.

**Седьмой, и последний, тезис.** Как некая целостность социология религии существует благодаря общему убеждению признающих её ученых в необходимости и возможности социологического постижения религиозной жизни общества. Этим, однако, единство в основном и исчерпывается. Наличное состояние социологии религии в России показывает её диффузность, нередкие вненаучные интерполяции, отсутствие какой-либо единой парадигмы, консолидирующей всех, кто избрал её своим профессиональным поприщем.

Но, как бы то ни было, при всех неровностях пути, социология религии всё-таки нашла свою нишу среди других социальных наук. Основное её назначение – постоянное выяснение содержания, места и роли религии (со всеми институтами, практиками, внутренними и внешними связями) в обществе. И тут, конечно, возникает самый болезненный вопрос: а зачем?

Разумный ответ на этот вопрос может быть только один: достигнутое знание, если оно получено корректными исследовательскими процедурами и адекватно осмыслено, может способствовать эффективному решению текущих и перспективных задач развития общества. Но это – разумный ответ. А вот будет ли в действительности это знание востребовано и использовано, в каких слоях общества оно найдёт отклик, а какими будет проигнорировано или отвергнуто – от самой социологии религии практически не зависит.

Как бы то ни было, дело социологии религии, т. е. соответствующей учёной среды и её трудов, – не смотря ни на что искать проблемы, ставить вопросы, исследовать и сообщать миру о том, что смогла понять научная социологическая мысль о таком сложном явлении жизни общества как религия. Так что у отечественной социологии религии лёгкой судьбы не предвидится.

*Тарасов П.Г.*

*(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

## РЕЛИГИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

**Abstract:** Religion is seen as a factor in global culture, interdependent with civil society.

**Key words:** Culture, religion, globalization, civil society

В условиях глобализации мировое сообщество стремится к децентрализации во всех областях жизнедеятельности, в том числе и религии, которая включена в процесс социальной интеграции. Религиозное мировоззрение часто воспринимается как пережиток<sup>1</sup>, как то, что препятствует воплощению в жизнь глобальных политических, экономических и социальных проектов, имеющих только одну цель – благо всего человечества. Важно показать роль и место религии в возникающем глобальном гражданском обществе<sup>2</sup>. В современном мире глобализации религии способствуют быстрый рост массовой миграции, и усиливающаяся коммуникация в киберпространстве. Данные факторы способствуют росту плюрализма, повышению активности межрелигиозных взаимодействий и созданию новых условий для реализации духовного потенциала и инноваций в обществе. Возникают новые нетрадиционные религии, как правило, призывающие к трансформации не только индивида, но и всего мира, поэтому результатом новых духовных и/или религиозных практик могут быть глобальные социальные изменения.

<sup>1</sup> Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности / Пер. с англ. Т.В. Барчуновой. – Ярославль: «Норд», 2004. Т. 2. Кн.1. С. 9.

<sup>2</sup> Понятия «религия» и «глобальное гражданское общество» берутся нами в самом широком смысле.

Глобальные процессы изменяют статуарные религии и порождают новые когнитивные подходы к духовной истине, новые системы знаний об истине и иное понимание целей духовного развития человека. В такой ситуации духовного полиферирования люди различных регионов и культур становятся «заложниками» собственной религиозной и даже морально-нравственной неопределенности. Они образуют своего рода сообщество *не воцерковленных и не верующих* в традиционном понимании. Деструктивные религиозные организации такие, например, как сайентология или Нью-Эйдж, основанные на сочетании религии и психологии, предлагают своим adeptам нравственно экономное и экономически эффективное мировоззрение. Это не остается незамеченным сторонниками консервативных религиозных и государственных институтов, стремящихся к ограничению или запрету деятельности новых нетрадиционных и деструктивных религиозных организаций. Например, в Германии, где доминирует христианско-демократическая партия, как реальная политическая сила, с 1996 года сайентологам законодательно запрещено занимать посты на государственной службе и преподавать. Кроме этого, все члены этого движения находятся под наблюдением Федерального министерства внутренних дел.

В современном мире религии становятся беспрецедентно глобальными. Например, в Европе насчитывается более 10 млн. мусульман, а в Китае – несколько миллионов последователей церкви пятидесятников, хотя эта церковь нелегальна. К наиболее динамично развивающимся движениям можно отнести «народный протестантизм»<sup>1</sup> и «возрождающийся ислам». Многие деноминации «народного протестантизма» поддерживают связи с католиками, но подавляющее их большинство по своим воззрениям близки к движениям пятидесятников. По данным социологов<sup>2</sup>, в Китае, США, в странах Латинской Америки, Африке, Восточной Европе насчитывается около 250 млн. последователей такого рода течений. Ислам также приобретает глобальный характер не только в границах традиционного мусульманского мира, протянувшегося от Магриба до Юго-Восточной Азии, но и за счет роста мусульманского населения в США и странах Европы.

Страны Европы и постсоветского пространства испытывают кризис веры, хотя по преимуществу остаются христианскими. Вместе с тем здесь заметно усиление влияния на христианство со стороны ислама, буддизма и индуизма. Одновременно эти религии находятся под влиянием процессов инкультурации и европеизации, имеющих характер секулярной гуманизации. Это инициируется, как соответствующими органами власти, так и внутренним запросом религиозных деноминаций к социальной интеграции. Свой вклад в происходящие процессы, по мнению П. Кларка, вносят тече-

---

<sup>1</sup> Под этим названием объединяются протестантские группы и течения, не входящие в число деноминаций, возникших в период Реформации.

<sup>2</sup> Religion in global civil society / Ed. by M. Juergensmeyer. - Oxford: Oxford univ. press, 2005. 215 p.

ния холизма и внутренне ориентированной духовности, создающие религиозный стиль, в основе которого лежит не вера, а личный опыт и эмоциональные переживания<sup>1</sup>. Поэтому в современном мире человек может быть духовным или религиозным и не быть верующим.

Усложняется ситуация на Ближнем Востоке и Африке, где наблюдаются агрессивные проявления модернизированного ислама, что закономерно влияет на формирование в данном регионе адаптационной религиозной психологии у представителей христианства и других нетрадиционных религий. В современном мире ислам находится под воздействием множества внутренних и внешних, различных по своей природе факторов. Поэтому ориентация и стратегии исламских движений постоянно меняются. Есть реформаторские движения, помогающие мусульманам адаптироваться к изменчивым условиям современного, особенно западного, мира. Но есть и воинственные направления, призывающие построить «санитарный кордон» вокруг ислама и защищать его в случае необходимости джихадом от разрушительного влияния модернизации, которая в данном случае ассоциируется с вестернизацией. Для них важной составляющей защиты ислама является реставрация аутентичного ислама, создание исламских государств, в которых действуют законы шариата<sup>2</sup>.

В странах Южной Африки на почве взаимодействия местных традиционных религий с христианством, исламом или одновременно с ними обновились новые религиозные движения. С 1970-х годов стали распространяться восточные верования: неоиндуизм («Сатья Саи Баба»), кришнаизм, различные варианты буддизма. В странах Центральной и Южной Америки и на Карибах представлены Объединенная церковь Муна, тайваньское движение «Тзу Чи» и церкви неопятидесятников. Эти учения распространены в основном среди представителей корейских, китайских и тайваньских меньшинств, а так же беднейших слоев городского населения. Они очень враждебно настроены как к традиционным христианским течениям, например католицизму, так и к африканским культам и восточным религиям. Это создает в данном регионе ситуацию духовного экстремизма, социальной напряженности и правовой незащищенности граждан.

В Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии растет влияние новых религиозных деноминаций, созданных на идейной основе неоиндуизма и необуддизма («буддистского протестантизма»). Во второй половине XX в. неоиндуизм изменил свой характер. На протяжении XIX и первой половины XX века основной задачей индуистского обновления было создание монолитной религиозной традиции. Но во второй половине XX в. движение приобрело миссионерский характер, распространяя повсеместно свое учение, проповедуя предотвращение вселенской катастрофы и создание

---

<sup>1</sup> Clarke P. New religion in global perspective. - L.; N.Y.: Routledge, 2006. P. 20.

<sup>2</sup> Ibid., P. 166.

нового мира. В Китае заметно повышение интереса к конфуцианству, поддерживаемому некоторыми представителями Коммунистической партии, которые рассматривают его как философскую замену маоизма. Обновленное конфуцианство концентрирует внимание на сугубо социальных проблемах, например, таких как, развитие здравоохранения, образования и экологии.

В условиях глобализации от религий требуется соотносить себя с культурным аспектом гражданского общества, связанным с теми посредническими институтами, которые действительно смягчают конфликты и способствуют общественному миру<sup>1</sup>. Важен вопрос: может ли религия ослабить негативные последствия экономической глобализации<sup>2</sup> и утвердить моральные принципы в интересах социальной справедливости? Например, известный ученый А. Ан-Наим считает, что экономическую глобализацию возможно сделать морально ориентированной, если объединить усилия в направлении межнационального и религиозного диалога. При этом он добавляет, что необходимо учитывать особенности и проблемы политических и институциональных отношений в разных регионах. Положительным примером сотрудничества А. Ан-Наим считает «теологию освобождения», возникшую в странах Латинской Америки в конце 1960-х годов. В этой теологии любовь к Богу сочеталась с марксизмом, а главной целью ставилась борьба с бедностью и нищетой<sup>3</sup>.

За политическое и религиозное отрицание глобализации высказываются многие страны на Мировом социальном форуме, выступающим оппонентом Экономическому форуму в Давосе. Участники Мирового социального форума объединены альтернативным видением глобализации; их лозунг – «Другой мир возможен». Начиная с первой сессии этого форума (2001), в его работе принимали участие представители различных религиозных организаций, в том числе и католической церкви. Антиглобалисты призывают аннулировать финансовые задолженности некоторых развивающихся стран, с ними активно сотрудничают представители католицизма и протестантизма.

Участие религиозных деятелей в антиглобалистском дискурсе не ограничивается отрицанием глобализации. Они активно разрабатывают модели гражданского общества и нового мирового порядка, учитывающие многообразие религиозных традиций. Важно отметить моральные основания религиозного антиглобализма такие как универсальная солидарность, глобальная религиозная свобода, выражение интересов всего человечества.

---

<sup>1</sup> Religion in global civil society / Ed. by M. Juergensmeyer. - Oxford: Oxford univ. press, 2005. P 12.

<sup>2</sup> Под экономической глобализацией подразумевается возрастающая ассимиляция экономик, осуществляемая посредством интернациональной интеграции инвестиций.

<sup>3</sup> Religion in global civil society / Ed. by M. Juergensmeyer. - Oxford: Oxford univ. press, 2005. P 50.

Радикальный религиозный антиглобализм провозглашается экстремистскими движениями алжирских и марокканских мусульман. В той мере, в какой они выступают с националистических позиций, они сопротивляются идеям мирового правительства, особенно в светских формах. Но при этом некоторые наиболее смелые из них мечтают о мировом господстве их собственного мировоззрения.

Историческая ирония заключается в том, что культурный глобализм и возникновение транснациональных политических и экономических институтов вызвали кризис идентичностей, в том числе и религиозной и культурной. Поэтому многие акты религиозного терроризма в конце XX века выглядят, как попытка восстановить прежний порядок при помощи насилия.

Перед мировой общественностью стоит задача поиска путей конструктивного сотрудничества для различных религиозных направлений. Наибольшего успеха, вероятно, достигнут те движения, которые содержат в себе в модифицированной форме «базовые элементы современной религии»: эпистемологический индивидуализм, который социология ассоциирует с недогматическими культами, движениями без строгих норм и четких структур; индивидуальный жизненный опыт как мерило истины; представление о религии как об эволюционирующей системе моральных принципов; спасение или освобождение, достигаемое без чьего-либо посредничества; возможность множественного членства; нацеленность на освобождение человечества или через устранение индивидуальной отчужденности, при помощи самопознания, связанного с пониманием индивидуального «Я» как части универсальной личности.

Можно предположить, что возникающее глобальное гражданское общество создаст новые варианты моральных, духовных и социальных ценностей своеобразную универсальную религиозность, подразумевающую интеллектуальный и социальный процесс экуменизации, пересекающей цивилизационные и государственные границы и охватывающей все многообразие мировых религий. В условиях глобального общества не будут иметь будущего те религии, которые не смогут поддержать гуманистический формат социальной интеграции.

*Тихонова С.В.*  
(Саратов, СГЮА)

### **МИФОЛОГИЯ ТРАНСУМАНИЗМА КАК ФЕНОМЕН ДИГИТАЛЬНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ<sup>1</sup>**

Современная религиозность все активнее проникает в цифровую вселенную всемирной паутины. Большинство религиозных организаций обзаводится собственными сайтами и использует электронные представитель-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 12-03-00118.

ства для консолидации верующих и упрощения интеракций. Как отмечает О.В. Добродум, высокие технологии во всевозрастающей степени исполняют вспомогательные функции в церковной жизни: растет число церквей, принимающих пожертвования через Всемирную сеть, в храмах получают распространение видео-алтари и видеоинсталляции на священные темы<sup>1</sup>. Однако если социальные формы институализации религии пока еще слабо представлены в киберпространстве, то их идеологическое содержание быстро превращается в контент. Интернет куда толерантнее к верованиям, нежели к ритуалам, поскольку горизонтальная структура Интернет-сетей не приспособлена к вертикальным иерархическим ансамблям социальных связей, характерных для институционализированных религий. Тем не менее, эра «умных толп» только началась, возможно, социальное творчество обеспечит в ближайшем будущем новую морфологию сетевых религий. Пока же мы имеем дело скорее с когнитивной средой, квинтэссенцией общественного сознания.

Заполнение «пустого пространства», оставленного секуляризацией, «невидимой религией» постулировал еще Томас Лукман в 1967 г.<sup>2</sup> Со второй половины XX века в религиозных явлениях когнитивный характер доминирует над институциональной формой, а отношения тождества, подобия и преемственности устанавливаются именно по содержательным, а не по институциональным параметрам.

Несмотря на бурную «социализацию» интернета, вызванную появлением социальных сетей, он был и остается информационной средой. Репрезентация религиозных идей в интернет-пространстве самоочевидна, поскольку массовый интернет начинался с выкладывания в открытый доступ именно текстов. В контексте исследования современной религиозной ситуации наиболее интересен тот блок идей, существование которых инициировано теми технологиями, в рамках которых и осуществляется их репрезентация. Среди них трендом является трансгуманизм. Как мировоззренческая форма, он отражает влияние научно-технического прогресса на социальную реальность с точки зрения обоснованных теоретических позиций. Философия трансгуманизма формируется преимущественно на платформе естественно-научных знаний, в рамках разработки новых высоких технологий и содержит как модели применения таких технологий, так и версии их социальных последствий. Основной блок трансгуманистических работ (М.Мор, Н. Бостром, Ф.М. Эсфендиари, М. Мински и др.) сопряжен с англоязычной традицией. В России идеи трансгуманизма большого распро-

---

<sup>1</sup> Добродум О.В. Дигитализация религии в современном обществе // Документы сайта центра религиоведческих исследований Religiopolis. URL: [http://www.religiopolis.org/documents/3344-ov-dobrodum-digitalizatsija-religii-v-sovremennom-obschestve-materialy-mezhdunarodnoj-nauchno-prakticheskoy-konferentsii-religija-kak-sotsialnyj-institut-sentjabr-2011.html#\\_edn8](http://www.religiopolis.org/documents/3344-ov-dobrodum-digitalizatsija-religii-v-sovremennom-obschestve-materialy-mezhdunarodnoj-nauchno-prakticheskoy-konferentsii-religija-kak-sotsialnyj-institut-sentjabr-2011.html#_edn8) (дата обращения: 10.07.12).

<sup>2</sup> Luckmann T. The invisible religion. N. Y., 1967.

странения пока не получили, но с учетом процессов глобализации и технологического развития можно предположить их скорую рецепцию.

Трансгуманизм – это интеллектуальное и культурное общественное движение, которое поддерживает возможность и желательность целенаправленного фундаментального расширения человеческих возможностей, особенно за счет развития и распространения технологий, способных значительно усилить человеческие способности (интеллектуальные, физические и психологические), избавить человека от старения, болезней и предоставить ему качественно новые возможности. К такой формулировке содержания трансгуманизма подошел Макс Мор<sup>1</sup>.

Главной целью трансгуманизма является безграничное совершенствование человека на основе технологических достижений. Трансгуманисты прогнозируют непрерывное ускорение научно-технического прогресса, которое к середине XXI века позволит создать постчеловека. Способности постчеловека будут принципиально отличаться от способностей современных людей: прямые интерфейсы компьютер-мозг, киберпротезы и применение геной инженерии обеспечат человечеству новый мозг и новое тело. Если технологии такого рода прогнозируемы, то пути и характер их распространения через социальные барьеры пока остаются туманными. Различные течения в рамках трансгуманизма предлагают разные версии описания грядущих социальных систем, однако для всех них характерна идея автоэволюции – сознательного, управляемого развития человека и общества.

Действительно, благодаря потенциальным техно-модификациям человек выходит за естественные рамки и становится “трансчеловеком” – лишенным генетических недостатков, неподвластным болезням, способным выносить нечеловеческие нагрузки, достигшим практического бессмертия. Когнитивные изменения еще более значительны: сознание человека может быть объединено с другими сознаниями, компьютерами и базами данных. Способности по обработке информации могут быть значительно расширены, в том числе и за счет работы в прямом контакте с искусственным интеллектом.

Философский фундамент трансгуманизма можно атрибутировать по таким рубрикам философии, как философская антропология и социальная философия. Постчеловек предполагает постобщество, и действительно, конвергентные технологии<sup>2</sup>, а в частности и технологии модификации человека могут оказать значительное влияние на социум и послужить инструментом целенаправленного его изменения. Проблема морфологической свободы (свободы модифицировать человеческое тело) является базисом трансгуманистических версий социального проектирования. Проектируе-

---

<sup>1</sup> См.: More M. Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy // <http://www.maxmore.com/transhum.htm> (дата обращения: 11.07.12).

<sup>2</sup> Взаимопроникающие нано-, био-, инфо- и когнитивные технологии

мая модель общества детерминируется степенью морфологической свободы: чем шире круг ее субъектов, тем гомогеннее модель. В целом трансгуманистический социальный проект варьируется в поле двух полюсов – демократичного мира «полиморфов» и мира людей, поработанных/интродуцированных трансгуманистической элитой.

Последователи трансгуманистического движения категорически отрицают религиозный характер своих идей: «Трансгуманизм точно не является культом; он не удовлетворяет ни одному из критериев культа, принятых Сетью осведомления о культах (Cult Awareness Network, больше не функционирует) и другими подобными организациями. Трансгуманизм не является и религией, хотя он и выполняет некоторые функции, которые традиционно люди возлагали на религию. Трансгуманизм предлагает понимание смысла и целей существования, а также идею о том, что люди могут достигнуть большего, чем мы имеем сегодня»<sup>1</sup>.

Макс Мор однозначно оценивает религию как бремя для продвижения по пути человеческих возможностей: «религия действует как энтропическая сила, противостоящая нашему продвижению в трансчеловечество и нашему будущему в качестве постлюдей» (перевод мой – С.Т.)<sup>2</sup>. Мор позитивно оценивает телеологические компоненты религий, отводящим человеку в великом божественном плане ведущую роль, однако выступает резко против веры, догматизма, идеологического авторитаризма и застоя. Фактически, ему импонирует идея «пассионарной» рациональной натуралистической философии, обеспечивающей человеку позитивный смысл процесса самоконструирования. Попытаемся обрисовать перспективы такого формирования «фанатика без фанатизма».

Генетически трансгуманизму предшествовало появление движения Нью Эйдж – феномена современной религиозности, которое можно охарактеризовать как «секуляризированная эзотерика». Нью Эйдж опирается на монизм, пантеизм, спиритуализм в космогонии и на этих началах строит собственную антропологию, неразрывно связанную с эсхатологией. Вселенная есть единое целое, все, находящееся в ней, есть бог. Поэтому человечество есть божество, обладающее неограниченным потенциалом. Осознание собственной божественности приведет человечество к управлению эволюцией и преобразению, причем личное преобразование – залог глобального преобразования<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> FAQ по трансгуманизму // Официальный сайт Российского трансгуманистического движения. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/6/93> (дата обращения: 10 июля 2012 г.).

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

<sup>3</sup> Анализ философских элементов Нью Эйдж см. подробнее: Крючкова Е.В. Философские особенности Нью Эйдж с точки зрения разнообразных мировоззренческих систем // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2009. №3. С. 96-100.

Для социологии религии и гуманитарной науки в целом Нью Эйдж стал своеобразным камнем преткновения в силу синкретичности и эклектичности (причем только некоторые направления течения отличаются верой в сверхъестественные силы), объяснение этого феномена потребовало привлечение таких понятий, как *новая религиозность*<sup>1</sup> или даже *квазирелигиозность*.

Трансгуманизм категорически отрицает спиритуализм и скептически относится к любым элементам культа, в остальном базовые постулаты трансгуманизма либо конгруэнтны идеям ньюэйджеров, либо прямо не противоречат им. Наиболее явно рамки соответствия в когнитивном содержании этих движений обнаруживаются на уровне идей автоэволюции и особой миссии человека в космосе. Трансгуманисты акцентируют технологический проект, выявляя, *что* можно делать с человеческим телом при помощи конвергентных технологий. Ньюэйджеры акцентируют аксиологический результат изменений, выявляя цели, требующие изменения человеческой природы. Немаловажным обстоятельством является прямая связь трансгуманизма и естественных наук – многие его положения требуют активного понимания состояния современной науки и техники и перспектив их развития. Вне этой связи секуляризм трансгуманизма оказывается шатким, поскольку вера в сверхъестественное подменяется верой во всемогущество науки. Кроме того, основная рефлексия проблемы трансформации социальной реальности в результате появления постлюдей осуществляется в контексте художественной культуры, от киберпанка до философских романов М. Уэльбека, порождая массовую циркуляцию трансгуманистических мифов в глобальной медиасреде.

Таким образом, вполне вероятно, что трансгуманизм в качестве альтернативы религии как практическую философию выберет весьма ограниченное число адептов мира будущего. Отдельные концепты трансгуманистической мысли будут мифологизироваться в массовой культуре и, в соответствии с логикой постмодерна, встраиваться в нарративы цифровой религиозности Нью Эйдж.

**Шарковайте М.П.**  
(Белгород, НИУ БелГУ)

## РЕЛИГИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА<sup>2</sup>

При определении временных границ и существенных признаков течения постмодернизма в эстетике и философии второй половины XX века немалую роль играют уже существующие клише относительно данной пробле-

<sup>1</sup> См., например: Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. М.: Смысл, 2006.

<sup>2</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2012 год (номер проекта 6.1239.2011)

мы. Одним из таких штамповых понятий о постмодернизме (и как философии, и как эпохе) является представление о нигилизме и атеизме этого времени. Из чего складывается такое мнение и почему большинство принимает его на веру? Отражает ли оно реальное положение дел?

В попытке найти ответ необходимо сделать ретроспекцию «метафизических» истоков идей философов эпохи постмодерна. Постмодернизму предшествовали не самые благоприятные в смысле религиозности времена: позитивизм «сделал» религию пройденной стадией развития человечества; у Ницше («с томиками которого – по словам Бодрийера – ходили и Фуко, и Делез, и Лиотар – «столпы» постмодернизма») «Бог умер», и на смену ему пришел сверхчеловек, атеист Маркс назвал христианскую религию самой безнравственной из всех существующих, а Фрейд и вовсе разглядел в вере в Бога-отца «Эдипов комплекс», а в вере в Иисуса Христа чуть ли не скрытый гомосексуализм. Постмодернизм «вырос» на одной почве и практически одновременно с бунтом 1968-го (философия как опыт начинается именно с 60-х гг.). Дело даже не в том, что приверженность к перечисленным идеям стала модной в молодежной субкультуре, а в том, что они, как нельзя точно, охарактеризовали тот тупик, в котором оказались современное искусство, эпистемология и мировоззрение. С приходом так называемого New Age – новой эры сознания, ознаменованной сменой «устаревшей» религиозной парадигмы, европейцы стали искать недостающую духовность в религиозных практиках Востока: неоиндуизме Вивекананды, Рамакришны, «обществе сознания Кришны», трансцендентальных медитациях; обратились также к шаманизму (К. Кастанеда) и другим архаичным практикам и ритуалам, на которых базировались набиравшие новую популярность эзотерические системы терапевтического толка. Протестная молодежная контркультура 60-х восстала против устоявшихся общественных порядков, в которых мистические поиски европейских и американских хиппи стали осуществляться с помощью психотропных препаратов.

Классическая философия началась с сомнения, а закончилась разочарованием... Однако ее отказ от старой и поиск новой рациональности вовсе не означал отрицание метафизики, по крайней мере, в ее трансцендентных проявлениях. Объявление еще в 1930-е годы О.Хаксли о грядущем новом всплеске религиозности когда-то выглядело утопичной идеей, но так ли уж нереальна в постмодернистском обществе новая попытка веры. Любопытно, что отношение философов постмодерна к религии определялось ими самими через призму отношения к рационалистической традиции Нового времени – Модерну.

Деконструктивисты, радикальные критики, сторонники авангарда, пытались «раскрыть глаза» и посмотреть заново на то, что люди априорно принимают как истину: существование объективной реальности, смысла и возможности ее рационального познания. Согласно их взглядам, не существует и не может существовать объективной целостной мировой системы,

которую можно постичь и предугадать дальнейшее ее развитие. Однако можно предположить, что в системе, не верящей больше в силу *ratio* и доверяющей свою судьбу мифам и симулякрам, вполне могла бы ужиться другая метафизика. Джеймс Смит в своей работе «Кого пугает постмодернизм: беспокойство о церкви Деррида, Лиотара и Фуко» пришел к выводу, что «самый последовательный постмодернизм должен привести к строго конфессиональной церкви, с особым (в данном случае католическим) богослужением и преемственностью». Иначе говоря, итогом радикальной критики вполне может оказаться радикальная ортодоксия. Смит иронично называет Деррида, Лиотара и Фуко «не святой троицей», которые оказываются одновременно как идеалистами прошлого, так и пророками будущего. Однако и сам он, абсолютно в духе постмодернизма, не определяет веру и не призывает к ее поиску, в его работе содержится критика «до сих пор существующей» обрядности и идолопоклонничества в церкви и «примитивизма» мировоззренческих представлений христиан.

Лиотар в «Состоянии постмодерна» затрагивает проблему статуса знания и необходимости переосмысления места человека в социокультурном пространстве. Человек, по его мнению, перестал быть самотождественной единицей во множестве им самим построенных миров.

Выходом (пожалуй, единственным) из критической ситуации можно назвать создание так называемого «корпоративного дискурса». И. Кунде издал книгу, в которой автор, создатель и руководитель крупнейшего рекламного агентства Скандинавии, вводит и обосновывает понятие "корпоративная религия", поскольку именно она, по его мнению, является определяющим фактором экономического развития в XXI веке. Таким образом, можно сказать, что постмодернизм не свернул с марксовой традиции, и даже необходимость религии пытается вписать в оборот экономических циклов.

Что такое корпоративная религия? Согласно Кунде, брэнд достигает наивысшего успеха тогда, когда он превращается в «брэнд-религию». Здесь «брэнд становится для покупателя необходимостью, чем-то вроде веры». В качестве типичного примера брэнд-религии автор называет торговую марку Соса-Сола: «верующие» встают на сторону бренда и помогают отбиваться от конкурентов и «побеждать в битве культур». Пожалуй, лучшей идейной параллелью тут может послужить известное: «верую, ибо абсурдно».

Впрочем, насыщенность современного рекламного дискурса религиозными элементами задолго до приведенных исследований отмечалась критиками общества потребления. Так, еще в 60-х гг. XX в. Ж. Бодрийяр указывал на специфическую логику рекламы как на «логику верования».

«Ныне, когда исчезают религиозные и идеологические инстанции, — пишет Ж. Бодрийяр, — нашим единственным утешением остаются вещи; это бытовая мифология, в которой гасится наш страх времени и смерти».

Стимулируемое таким образом потребление приобретает роль, во все времена выполнявшуюся религией.

Известна еще одна сторона постмодернистской религиозности: парадоксальное явление, которое так и обозначают – религиозный постмодернизм. Он возник как разочарование в прогрессе и технической революции. Положительного переворота, воплощенного с помощью информационных технологий, который когда-то провозгласил Фукуяма, не произошло, следовательно, нужно было найти какое-то новое основание для прогресса. Смысл религиозного постмодернизма сводится к сакрализации прошлого, как уже проверенного, и соответственно, истинного и объективного. Становясь в оппозицию с протестантской практикой модернизации христианства, религиозный постмодернизм сам становится сектантским направлением. При формальной приверженности его носителей ортодоксальному христианству, религиозный постмодернизм уверен в единственной правильности своего пути и необходимости широкой пропаганды своих взглядов. Составляя незначительное меньшинство от общего числа членов Церкви, религиозные постмодернисты зачастую своими верованиями формируют у невоцерковленных людей мнение о Церкви и Христианстве, которое в глазах неверующих и последователей иных религий выглядит отталкивающе.

Религиозный постмодернизм характеризуется резким разрывом между реальностью и виртуальностью. Одной из отличительных особенностей религиозного постмодернизма является новое прочтение Библии (что говорит в пользу сектантской направленности течения). Бодрийяр в одном из интервью признался, что в своих работах он неоднократно «перефразировал» библейские цитаты, вводя читателей в заблуждение. «Самое забавное связано с заглавной цитатой, приведенной мной в «Симулякрах и симуляции», цитатой, которую я приписал Екклесиасту: «Симулякр – отнюдь не то, что скрывает собой истину: он есть истина, скрывающая, что ее нет». Имитации никто не заметил, – говорит Бодрийяр, – кроме одной читательницы, которая попыталась найти фразу в Библии». Иное отношение к Писанию было у Лиотара, скорбящего по утрате актуальности «великими нарративами»: Библию он вносил в число текстов, которые когда-то вершили судьбы, и новое прочтение не только не повернет время вспять, но может еще и усугубить ситуацию.

Тяготение к древним ориентирам человека, живущего в урбанистическом обществе потребления, является скорее хобби, включенностью в своеобразную субкультуру. В этом случае постмодернизм как всегда противопоставляет себя всему, что уже существует и только появляется, даже если это противоречит некоторым ранее провозглашенным идеям. Объявляя религиозный постмодернизм естественным образом жизни современ-

ного человека, идеологи течения накладывают, таким образом, табу на любые попытки подвергнуть объект критике или конструктивному анализу. А это, как было сказано раньше, противоречит деконструктивистскому методу и вообще возможности существования такого течения как постмодернизм.

Онтологическое и антропологическое осмысление сущности христианства в ситуации постмодерна претерпевает весьма противоречивые трансформации. С одной стороны, христианская идея и религия не перестают оставаться стержнем, вокруг которого ведутся поиски смысла существования в мире духовно разрушенном, утеревшем единые координаты нравственного бытия. С другой стороны, очевидная мысль о том, что в своей истории человечество так и не выработало ориентиров более строгих, определенных и антропоцентричных, чем ценности религиозные, перестает быть очевидной для целых поколений людей. При всем спектре отношения к месту религии в постмодернистском обществе актуальнейшей проблемой остается одна: априорное непризнание христианского учения (без каких-либо новопрочтений и трактовок, в том виде, в котором она существовала вплоть до эпохи модерна) в качестве предпосылки и мерила морального сознания. Постмодернисты выступают против абсолютизации господствующих в модернизме ценностей. Постмодернистская практика направлена против свободного от этики естествознания, против неразборчивого использования технических изобретений, против промышленности, разрушающей окружающую среду, против формальной правовой демократии. Постмодернисты отказываются от преклонения перед разумом, авторитетами, властными структурами (в том числе наукой и техникой). Постмодернизм выступает против поиска единообразия, насаждения необоснованных ценностей, стремления к неременному согласию между людьми.

Несмотря на деструкцию очевидного, прежде истинного, а теперь подвергаемого сомнению и разрушению, современный человек не утрачивает тяги к религии как мистической стороне бытия; необходимости веры не в вещи и слова, но в Высшее и запредельное. Но попадая в циничный товарооборот, растрчивает способность не только к вере, но и к рефлексии, оказывается духовно-душевно беспомощным в тщетных попытках сконструировать что-то наподобие модели категорического императива конца XX века. В данном случае к счастью, что Россия всегда шла «третьим путем». Отставая от ведущих стран в гонке потребления, Россия «отстает» от Запада и в постмодернистском, порой абсурдном отношении к религии как культурному стержню менталитета.

*Широкалова Г.С.  
(Нижний Новгород, НГСХА)*

## **ЧУВСТВА ВЕРУЮЩИХ КАК ОБЪЕКТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СПЕКУЛЯЦИИ**

26 сентября 2012 года в Государственную думу был внесен законопроект федерального закона «О внесении изменений в Уголовный кодекс РФ и отдельные законодательные акты РФ в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан, осквернению объектов и предметов религиозного почитания (паломничества), мест религиозных обрядов и церемоний. Инициаторами законопроекта выступили все депутатские фракции Госдумы. Из Заявления Государственной Думы «О защите религиозных чувств граждан Российской Федерации» следует, что причиной обращения к этой теме стали участвовавшие «случаи оскорбления религиозных чувств граждан, в том числе сопряженные с насилием», ведущие к разрушению «многовековых духовно-нравственных основ России», дискредитации «традиционных ценностей», «возбуждению гражданской розни и подрыву суверенитета страны».

С моей точки зрения, Pussy Riot заслуживают наказания за акцию в храме Христа Спасителя, как и за то, что вытворяли в Зоологическом музее, суде и магазине. Более того, если бы за первые акции они были бы привлечены к должной ответственности, все этим бы и закончилось. Но безнаказанность - лучший провокатор. Примечательно, что общественное мнение, а вслед и Дума, оставили без внимания первые события. Следовательно, вешать людей в магазинах и сношаться в музеях можно. Для меня лично эти поступки не менее важны, поскольку оскорбляют нравственные чувства не только православных. А для других? Закономерен вопрос: каковы критериальные признаки оскорбления? И почему религиозное оскорбление значимей оскорбления традиционных моральных норм? Кстати, заступаясь за девиц, защитники мотивировали тем, что дома их ждут дети. Но, если отсутствие сока в холодильнике достаточное основание для изъятия ребенка из семьи в связи с низким уровнем дохода, то почему присутствие дома такой мамы, для него благо?

Но вернемся к вопросу о признаках оскорбления. Рассмотрим ситуацию на конкретном примере. 1 августа 2012г. Патриарх Кирилл освятил в Нижнем Новгороде третий по величине колокол в России. В течение нескольких лет нижегородцам напоминалось, что идет всенародный сбор средств на колокол в честь 400-летия освобождения Москвы от поляков в 1612г. Но упоминания, что он отлит на народные деньги на колоколе и в честь столь значимого события нет.

На голове колокола, вместо орнаментальных поясков и надписей есть портреты. Лики, а тем более имена, не видны даже сейчас, когда он еще не поднят на звонницу. Зато на тулове колокола большие портреты нижегородцев по происхождению: патриарха Никона (уроженец села Вельдеманово) и патриарха Сергия (г. Арзамас), а также патриарха Алексия Второго и действующего патриарха Кирилла. Но почему не священномученика патриарха Гермогена, прославленного в 1913 г. Напомню: за несгибаемую позицию в борьбе за православие и освобождение Руси он был заточен поляками в Чудовом монастыре Москвы и уморен голодом. Неужели к 400-летию он имеет меньшее отношение, чем названные выше и ниже?

Рукотворным памятником Ю.Лужкову стал храм Христа Спасителя. В СМИ была информация, как руководителей московских предприятий обязывали выделять рабочих, материалы и т.д. Вряд ли есть сомневающиеся, что взносы делались за счет экономии на зарплатах рядовых работников, а не руководства предприятий.

Памятник президенту Д.Медведеву, патриарху Алексию Второму, губернатору В.Шанцеву и Главе администрации Нижнего Новгорода О.Кондрашеву намного скромнее. Их имена, а также имена других менее известных жертвователей навсегда войдут в историю «колокольного звона»: они крупными буквами вылиты на юбке колокола, т.е. его музыкальном кольце.

Наблюдая реакцию нижегородцев, пришедших посмотреть на колокол, беседуя с коллегами, я ни разу не услышала слова одобрения в адрес такой саморекламы. Наоборот, и верующие и неверующие возмущались. Можно ли в этом случае применять к тем, кто допустил такое, по мнению многих, кощунство, статью 243. 2. «Осквернение объектов и предметов религиозного почитания (паломничества), мест, предназначенных для совершения богослужения, других религиозных обрядов и церемоний религиозных объединений, исповедующих религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, а равно повреждение и/или разрушение таких предметов (мест), наказывается штрафом в размере от ста тысяч до пятисот тысяч рублей, либо обязательными работами на срок до четырехсот часов, либо лишением свободы на срок до пяти лет?»

Впрочем, возможен «оправдательный» вариант: кроме тех, чьи имена отлиты в бронзе, взносов больше никто не сделал. То есть, народ не поддерживает увлечение церкви «храмостроительством», считая, что есть нужды поважнее. Спрашиваю священника в умирающем в связи с закрытием двух градообразующих предприятий в рабочем поселке Шахунского района: «Сколько денег ваш приход собрал на колокол?» Ответ: «Немного, около двух тысяч». Значит, со всей губернии взносы прихожан все-таки были не малые. Всех назвать невозможно, да верующие

на это и не претендовали. Но не обманули ли их, когда собирали деньги на колокол в честь 400-летия, а получилось для прославления чиновников? Есть ли здесь признаки оскорбления?

Кстати, сумма взноса на колокол была фиксированная и для пенсионеров, основных прихожан, очень большая. (То есть, все изначально задумывалось как коммерческий, а не патриотический идеологический проект с целью соработничества во имя великой даты – 400-летия побед предков.) Возможно, вклад прихожан в силу бедности большинства столь незначителен, что и вспоминать о нем не стоит? Но как тогда быть с заповедями Христа? В Евангелие от Луки читаем «Взглянув же, Он увидел богатых, клавших дары свои в сокровищницу; увидел также и бедную вдову, положившую туда две лепты, и сказал: «Истинно говорю вам, что эта бедная вдова больше всех положила; ибо все те от избытка своего положили в дар Богу, а она от скудости своей положила все пропитание свое, какое имела».

И еще Евангелие от Матфея: "Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного. Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была в тайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно".

Итак, нарушение христианских заповедей, составляющих основу образа жизни верующих, налицо. Но влечет ли это оскорбление религиозных убеждений, предусмотренное статьёй 243.1, предусматривающей штраф в размере до трехсот тысяч рублей, либо обязательные работы на срок до двухсот часов, либо лишение свободы на срок до трех лет?

Обратим внимание также на то, что проект предлагает защищать только чувства верующих, которые входят в религиозные объединения, исповедующие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России. Например, община евангельских христиан на территории Нижегородского края более 100 лет. Пять поколений проповедуют одни и те же ценности, живут по одним и тем же принципам, лояльны к власти. Это традиционная конфессия или нет? Но в одной из передач местного радио, священник, отвечая на вопрос православной женщины, что ей сделать с Библией, подаренной баптистами, посоветовал книгу сжечь. Как известно, баптисты пользуются синодальным переводом. Подлежит ли по закону священник наказанию согласно проекту закона?

Встает вопрос и о границах критики. В рвении по «зачистке» идеологического пространства, не будет ли изъята вся гуманистическая литература, например, эпохи Возрождения? А затем очередь дойдет до скульптур, живописи... Показательна в этом плане беседа с католическим

священником, получившим высшее богословское образование в католической стране. На вопрос моих студентов, как он оценивает роль инквизиции в истории, был ответ, что о кострах инквизиции он узнал, приехав в Россию. Цензура работает...

При обсуждении проекта неверующие, православные верующие, протестанты - все подчеркнули, что это путь к разжиганию социальной розни на основе религиозных различий, поскольку в любой организации найдутся люди с психическими отклонениями, которые завалят суды исками, а на беспристрастность суда надеяться не приходится. Кстати, знакомый адвокат, радостно сообщил, что ждет прибавления клиентов после принятия этого закона.

Абсурдность ситуации тут же нашла отклик в интернете, где появился проект закона «об оскорблении чувств Неверующих». Очевиден «французский намек» в статье 3 проекта: «Ношение религиозной одежды, головных уборов, одежды с религиозной символикой, крестов, четок и пр. в публичных местах запрещено. Это может оскорбить чувства неверующих. Эти предметы могут использоваться только внутри религиозных заведений». (<http://nabludatelb.livejournal.com/1284817.html>). Особенность антипроекта в том, что в нем названы фиксируемые факты, обеспечивающие возможность его применения, в отличие от размытости формулировок противоположного проекта, дающего простор для субъективизма.

Заигрывание с клерикальными кругами стало столь традиционным в отечественной политике, что ни одна фракция не осмелилась выступить против проекта закона. Между тем цель его очевидна: это одно из звеньев цепи, приручающей и приручающей оппозицию к протесту в неопасном для власти правовом поле. Не случайно, предусмотренные в законе санкции (размер штрафов, обязательные работы) копируют законы "О внесении изменений в Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях и Федеральный закон "О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях", принятые летом 2012 г.

Тесный союз госвласти и церкви спровоцировал антиклерикализм, что было ожидаемо и предсказано в публикациях еще 20 лет назад. И это противостояние будет увеличиваться со скоростью «снежного кома», поскольку власть предлагает рецепты, породившие его. Свидетельств тому, что церковь забывает заповеди Христа, когда ей это выгодно, не счесть. И главное, она талантливо оправдывает свою позицию. Вот пример. Вопрос прихожанки: «В нашем поселке церковь построена на пожертвования воров и убийц. Как к этому относится церковь?». Прочитируем ответ священника В.Спирина. «Представьте себе ситуацию, когда вор жертвует деньги для детей-сирот. Как вам кажется, стоит деньги потратить на детей или лучше отказаться? Думаю, ответ очевиден. Если человек хочет сделать доброе дело, даже если он ведет греховную жизнь, что же запретить ему творить добро? Так и в случае с храмом. Грешник жертвует на строительство храма

не только для себя, но и для других людей. Да и кто может сказать что «эти воры и убийцы» грешнее, чем все остальные люди? Надо быть благодарным этим людям и, конечно, не осуждать их». (ПроГОРОД (Нижний Новгород), 4 февраля 2012 г. С. 6). Еще с древности обучают священников известным приемам ведения дискуссии таким образом, чтобы уйти от существа проблемы. Кто ж не согласится, что сиротам надо помогать? Но каков вывод? Апологетика убийств и краж, если в результате у преступников появляются деньги на храм! Не соучастие ли это?

Двуличие позиции и власти, и церкви не может не вызывать отторжение и от той, и от другой. В результате в самой церкви начинается идеологический раскол высшего духовенства и тех, кто служит «на земле». В качестве примера процитирую разговор с настоятелем храма в районном центре. В ответ на моё утверждение, что Pussy Riot оскорбила чувства верующих, он заявил: «Чьи чувства они оскорбили? Разве в том храме есть верующие? Охранники да монашки там верующие? Они сказали то, о чем мы все говорим между собой. А форма – так у этой группы такой стиль выступлений. ... Патриарха мы поминаем во время службы, но это не значит, что мы согласны со всем, что он говорит». Еще жестче была дана оценка светской и церковной власти священником небольшого поселения Нижегородской области: «Страна у нас сейчас оккупирована».

Стенания о разрушении «наших традиционных ценностей» в форме Заявлений, законов и т.д. ничтожны на фоне финансируемого государством, не ограниченного законом нравственного беспредела на ТВ. Введение в общеобразовательной школе православной, исламской, буддистской культур, транслирующих свои ценности как высшие и единственно истинные, разрушает детские коллективы. Но в цитируемом выше Заявлении ГосДумы читаем, что «для укрепления национального единства и гражданского мира, согласия, сплочения российского народа» нужно «дальнейшее религиозное просвещение общества, включая соответствующую духовно-воспитательную работу среди молодежи». Спекуляция на чувствах верующих – один из способов маскировки «под патриотизм» для достижения иных, корпоративных целей, известный с древности.

## **Раздел 4. Прикладные исследования**

*Астахова Л.С.  
(Казань, К(П)ФУ)*

### **МОНИТОРИНГ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН**

Религиозная ситуация – системный комплекс социальных отношений по поводу религии, сложившийся в конкретных пространственно-временных координатах. Характеризуется религиозная ситуация, исходя из количественных и качественных показателей, и в этом случае количественную характеристику будут представлять статистические показатели – конфессиональный состав (как религиозные объединения, так и религиозные группы, действующие без регистрации), то есть те показатели, по которым можно оценить степень распространения религий в изучаемых границах. Качественная характеристика более сложная по своей структуре и представляет собой «факты» сознания (и как следствие – поведения) людей, связанные с их представлениями о религиозности (собственной религиозной идентичности).

Количественные и качественные характеристики чаще всего должны рассматриваться неразрывно в силу взаимообусловленности, и именно для гармоничного их изучения на той или иной территории проводятся мониторинги. Под мониторингом в социологии традиционно понимается процесс систематического или непрерывного сбора информации о параметрах религиозной ситуации для определения тенденций изменения параметров и оценке общего состояния религиозного самочувствия.

В Республике Татарстан при проведении мониторинга автором планировалась классическая схема – мониторинг параметров и мониторинг состояний религиозной ситуации. В первую очередь, была сформирована программа мониторинга параметров – наблюдение за параметрами религиозной напряженности. Для этого предполагалось, прежде всего, сформировать картину исторических процессов, имевших место до начала проведения мониторинга, включая государственно-конфессиональные отношения, несомненно, оказавшие огромное влияние на развитие ситуации (особенно исламская составляющая) и ее нынешнее состояние. Кроме того, за основание был взят имеющийся срез религиозных организаций, то есть количественный учет наличия и интенсивности деятельности религиозных организаций на момент начала мониторинга (согласно официальным данным и данным, полученным на разведывательном этапе самими исследователями).

Основной этап исследования – мониторинг состояния – представляет собой отслеживание состояния религиозной ситуации для определения и

предсказания момента перехода на кризисный уровень с использованием экспертной системы поддержки принятия решений о состоянии объекта и дальнейшем управлении. Данный этап должен изучать религиозную ситуацию как систему – с учетом как внешних факторов (социальные взаимодействия, социальные институты внерелигиозного характера, например, государство, СМИ и т.д.), так и внутренних (положение дел в самих религиозных сообществах и организациях).

Поскольку разрабатывалась программа мониторинга до печально известных событий в Татарстане, постольку проблемы, с которыми столкнулись исследователи в полевых условиях и на этапе разработки основного этапа, возможно, обрисуют необходимые процедуры при аналогичных исследованиях в схожих условиях религиозного ландшафта.

Прежде всего, был сформирован исходный принцип – исследование религиозного самочувствия в условиях поликонфессиональности. Это было необходимо, так как обычный тест на уровень религиозности в подобной ситуации ничего не дал бы. Знание процентного соотношения по религиозной самоидентификации не вскроет проблемных точек, особенно если учесть, что деструктивные направления ислама не называют свое вероисповедание по самоназваниям или названиям религиозной группы, к которой они принадлежат – они все принадлежат к исламу.

Осложняет ситуацию и необходимость введения индикаторов, которые могут быть универсальными, иметь место во всех религиях, распространенных на данной территории. Так как религиозные ориентиры различных мировоззренческих систем весьма разнятся, было принято решение откорректировать ряд методик под выявление не только религиозной (являющейся вариантом социальной) дистанции, но и раздражения на определенные религиозные группы, или индикаторы, свидетельствующие о появлении этих групп на данной местности. Это должно свидетельствовать о неблагоприятном состоянии религиозного самочувствия.

Под мониторингом в данном случае понимается два направления деятельности исследователей. В первую очередь, речь идет о социологическом опросе населения РТ в контексте самочувствия России. Выборка составила 1500 человек в год (ошибка выборки составляет менее 4%). В данном случае подразумевается процесс сбора и анализа информации о значении диагностических параметров состояния религиозной ситуации путем оценки **восприятия** населением религиозной ситуации. Данное мероприятие, поставленное на постоянную (ежеквартальную) основу позволяет решить несколько задач:

- отслеживать уровень враждебности к определенным религиям в республике, сравнивая его с общероссийским;
- отслеживать резкие изменения в отношениях к религиозным организациям и религиозным группам, что позволит контролировать непрогнозируемые факторы – ситуации, которые можно предвидеть, но нельзя уточ-

нить конкретное время наступления ситуации, например: смерть лидера НРД и последующий кризис религиозной группы; назначение даты апокалипсиса и соответствующие действия группы и т.д.;

- отслеживать уровень «нормальной религиозности» и выход за его рамки религиозной ситуации. При этом противопоставление «нормальной» и «деструктивной» религиозности осуществляется только по принципу преобладающей деструктивной деятельности личностной направленности лидера, распространенной на группу – подчиняющейся, и как следствие – деструктивной

- оценивать деятельность религиозных организаций по контролю за исполнением своих обязательств по вопросам терпимости и толерантности.

Параллельно проводится качественная оценка состояний собственно религиозных объектов: традиционных религиозных организаций (ислам, христианство) и новых религиозных организаций, как зарегистрированных в РТ, так и действующих на правах религиозных групп (в том числе выявленных в результате соц. опроса). Эта часть мониторинга проводится методами качественной оценки<sup>1</sup>:

- глубинные интервью с лидерами (формальными и неформальными) религиозных организаций и групп РТ, а также с административными руководителями – для понимания их видения религиозной ситуации в регионе;

- фокус-группы с представителями различных религиозных организаций;

- сбор и анализ внутренних документов религиозных организаций;

- включенные наблюдения за религиозными организациями.

Хочется заострить внимание, что религиозная ситуация должна оцениваться по параметрам участия в жизни республики всех конфессий, так как конфликтный потенциал в той или иной мере (при той или иной интерпретации) заложен в любой религии, и мониторинг необходим как раз для отслеживания **нарушения режимов нормального функционирования**. Это позволит учитывать в вопросах принятия решений и данные вероятные пути развития религиозной ситуации в регионе, снизит непрогнозируемые проявления деструктивной религиозности, экстремизма и терроризма.

Методологически наибольшие сложности обнаружались при разработке инструментария. Нами были использованы различные методы: от классического теста на определение социальной дистанции, до цветовых тестов и «Я»-концепции. Эти психологические по своему основанию тесты можно

---

<sup>1</sup> Важно подчеркнуть, что программа наблюдений должна осуществляться единым блоком, без деления на «исламоведение» и «все остальные религио-ведение» – иначе мы получим разночтения в параметрах собранных данных и они методически не будут иметь права быть проинтерпретированы в едином русле. В то же время исследователи с тяготением к определенным организациям (исламоведы, сектоведы и т.д.) будут весьма полезны на этапе сбора информации.

использовать для сбора социально-значимой информации: например, выявление скрытого недовольства атрибутами классического для Татарстана суннитского ислама (в его ханафитском варианте) вкупе с резким негативом в отношении к язычеству о многом скажут исследователю. Кроме того, был использован тест на восприятие будущего (с введением критерия на то, считает ли вообще респондент данное будущее возможным, что само по себе тоже является критерием отдельных религиозных течений).

Однако уже на полевом этапе, именно в рамках массового опроса, неожиданно мы столкнулись с резким негативным отношением к отдельным вопросам и религиозным группам. В связи с тем, что очередной этап мониторинга попал как раз на период после теракта в Казани, респонденты с большой неохотой стали выходить на контакт. Вопросы, которые косвенно связаны с религией, но не сформулированы «однозначно» и «в лоб», у респондентов, особенно мусульман, ассоциируются с терактами, и они боятся сказать «чего-то лишнее», «попасть в число неблагодетельных». Сложнее всего стало проводить опросы в сельских районах. В результате были созданы модификации тестов на социальную дистанцию, смягчающие «прямые» указания на взаимодействия религиозных групп в республике; в первую очередь эффективны в этом проективные методики.

Описанная методология дала следующие результаты в ходе эмпирического исследования:

1. Продолжает развиваться религиозная аномия в поликонфессиональных регионах; сильное размежевание по этническому признаку сменилось размежеванием на конфессиональной почве, сращивание религиозной и этнической идентичности снижается.

2. Возрастает дистанция между активными верующими и верующими, не имеющими четкого и постоянного религиозного поведения. Первые воспринимаются как «фанатики», «деструктивные» и т.д.

3. Четкое конфессиональное противостояние, затухание «экуменистических» движений.

4. Резко увеличились религиозные фобии (самые качественно сконструированные агрессоры – ислам и секты). В то же время растет число людей, выбравших формулировку «нет плохих религий – есть плохие люди», т.е. населением четче понимается личностный аспект в религиозном поведении даже деструктивного толка.

5. Наблюдается крайне болезненное восприятие массами религиозной тематики, особенно в поликонфессиональных регионах.

В результате обнаружился спектр наиболее значимых религиозных проблем:

- большинство религий озабочено повышением своего престижа;
- необходимо устранение неадекватного понимания религиозной жизни среди сограждан.

Мониторинг по Республике Татарстан продолжается, и будем надеяться, что нам удастся преодолеть трудности данного сложного для религиозной жизни РТ момента, и следующие данные будут более оптимистичными.

*Ардальянова А.Ю.*  
(Владивосток, ДФУ)

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГОСУДАРСТВЕННЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ: ОПЫТ КОНТЕНТ-АНАЛИЗА РЕГИОНАЛЬНОЙ ПРЕССЫ**

**Abstract:** Author considers the normative image of interactions government and religious organizations. The results of content analysis of newspapers prove that there is no image of interactions government and religious organizations in Far East mass media.

**Key words:** sociology of religion, religion and state interactions, social institutes, content analyze of mass-media.

Развитие государственно-религиозного взаимодействия является важным инструментом социальной политики и формирования гражданского общества, а реально действующая система социального партнёрства – критерий демократичности государства, экономического и социального благополучия страны и отдельных её регионов. СМИ, серьезно влияющие на формирование общественного сознания, в свою очередь выступают как отражение процессов, протекающих в сфере взаимодействия религии и государства.

Исследование процесса взаимодействия религии и государства традиционно рассматривается в сфере социологии религии, являющейся одной из тех отраслевых дисциплин, которые используют выработанные социологией понятия и методы для анализа отдельных общественных феноменов. Как отмечает В.И. Гараджа, социолог имеет дело с религией и религиозной проблематикой как социальным феноменом<sup>1</sup>, т.е. он изучает взаимодействие религии с другими подсистемами общества как процесс, который доступен различным эмпирическим методам.

Контент-анализ представляет собой метод качественно-количественного изучения документов и материалов. Он подразумевает поиск, регистрацию и числовую обработку определенных смысловых единиц, зафиксированных в материале, и дальнейшую интерпретацию полученных данных<sup>2</sup>. Контент-анализ сегодня приобретает все большую популярность у исследователей, расширяется сфера его применения. Рассматри-

---

<sup>1</sup> Гараджа В. И. Социология религии. – М.: ИНФРА-М, 2005. С.5.

<sup>2</sup> Таршис Е.Я. Перспективы развития метода контент-анализа // Социология: методология, методы, математические модели.– 2002.– №15.

ваемый метод успешно используется специалистами в области рекламы, маркетинга и PR, литературоведения, политологии, юриспруденции, психологии, библиотековедения и других наук. Иными словами, контент-анализ является междисциплинарным методом, который при аккуратном применении позволяет не только получить результаты, значимые в рамках одной области знания (более или менее ограниченной, чётко отделённой от других), но и интегрировать достижения различных наук. Это особенно актуально для проблематики государственно-религиозного взаимодействия, которая имеет как раз пограничный, междисциплинарный характер.

Теория и методика проведения контент-анализа в целом подробно раскрыты в современной литературе. В качестве объектов контент-анализа могут выступать как тексты, так и телевизионные программы, кинофильмы, фотографии, аудиозаписи и т.д. В данном случае объектом исследования выступал массив публикации в Дальневосточной прессе за период с 2009 по 2011 год по проблеме взаимодействия государственных учреждений и религиозных организаций.

Первым этапом контент-анализа стал отбор статей и информационных сообщений, формирующих поток документов по проблеме взаимодействия государственных учреждений и религиозных организаций. Были определены необходимые источники информации, а также установлены хронологические, территориальные и содержательные критерии такого отбора. Результатом отбора стала подборка статей и информационных сообщений, региональных информагентств и региональной прессы.

Среди источников, по которым проводился контент-анализ материалы дальневосточной издательской компании «Золотой Рог» (Журнал «Дальневосточный капитал», Дальневосточная Деловая Газета «Золотой Рог»), материалы газеты «Владивосток», материалы газеты «Арсеньевские вести», материалы информационных агентств «ПримаМедиа» и Восток-Медиа. Данные источники представляют светскую прессу.

Вторым этапом исследования являлось выявление категорий анализа текста (смысловых единиц анализа). В соответствии с целью и задачами исследования были выбраны следующие категории анализа текста: категория «совместно с», категория «партнёрство», категория «взаимодействие». В результате контент-анализа выявлено, что всего 0,3% от объема всех публикаций за данный период составили публикации, в которых употреблялись данные категории. Категория «совместно с» преимущественно встречалась в сообщениях информационных агентств, характеризующих деятельность органов государственной власти (взаимодействие правоохранительных органов с государственными службами в целях задержания преступников – 52%, взаимодействие вузов и научных подразделений ДВО РАН – 23%, взаимодействие же государственных учреждений и религиозных организаций отражено лишь в 2% публикаций). Категория «взаимодействие» наиболее всего подходила под материалы и информационные

сообщения, характеризующие социальное партнёрство, наиболее часто с данной категорией упоминались и результаты взаимодействия, социальный эффект. Категория «партнёрство» в 70% упоминаний употребляется относительно масштабных бизнес-проектов и международного сотрудничества.

Третьим этапом стал анализ публикаций характеризующих взаимодействие государственных учреждений и религиозных организаций (преимущественно Русской православной церкви) с социальными службами. В категорию «Взаимодействие в социальной сфере» за период с 2009 по 2011 год, попало всего пять информационных сигналов:

- помощь бедным – 3 упоминания;
- борьба с наркоманией – 2 упоминания.

В категорию «Взаимодействие в сфере образования и культуры» попало 7 информационных сигналов:

- культурно-массовые мероприятия – 3 упоминания;
- научно-образовательные мероприятия – 4 упоминания.

В категорию «Взаимодействие с вооружёнными силами» попало 5 информационных сигналов, все они посвящены участию Русской православной церкви в юбилейных мероприятиях ВС и праздновании Дня защитников отечества.

Контент-анализ показал, что взаимодействие государственных учреждений и религиозных организаций в социальной сфере как системное явление в региональной прессе практически отсутствует. Это связано, прежде всего, с тем, что на Дальнем Востоке в целом отмечается низкий уровень взаимодействия государственных учреждений и религиозных организаций. Региональные светские СМИ анонсируют проходящие мероприятия и акции в Дальневосточном регионе и абсолютно не отслеживают результат взаимодействия. Сфера социального взаимодействия не является для СМИ приоритетной, следовательно, общественное мнение формируется не в пользу создания системы социального партнёрства в сфере государственно-религиозных отношений.

Следует также отметить, что Дальний Восток в целом является регионом с низким уровнем религиозности населения, об этом также косвенно могут свидетельствовать данные, полученные в результате контент-анализа региональной прессы.

Важно подчеркнуть, что в данный анализ не была включена религиозная пресса. Это будет являться следующим этапом исследования и может существенно повлиять на его результаты. Так, например, по данным мониторинга СМИ, который проводится Русской Православной Церковью, за 2011 год в дальневосточных СМИ было опубликовано всего 19 информационных сообщений о деятельности церкви. В то время как в новостном блоке Епархиальной газеты «Приморский благовест» за 2011 год зарегист-

рировано порядка 180 материалов<sup>1</sup>. Таким образом, следует более детально подойти к использованию метода контент-анализа региональной прессы, учитывая информационные потребности религиозного и нерелигиозного населения.

В целом необходимо отметить, что контент-анализ является объективным методом социологического исследования процесса взаимодействия государственных учреждений и религиозных организаций, позволяющим определить динамику данного социального процесса, заинтересованность населения в осуществлении взаимодействия, качественно проанализировать совместные мероприятия, осуществляемые в регионе, и их социальный эффект.

*Бидихова И.С.*  
(Москва, МАБиУ)

### **ОБРАЗ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, ПОЗИТИВНЫЕ И НЕГАТИВНЫЕ ФАКТОРЫ ЕГО ВОСПРИЯТИЯ**

Проблема образа Русской православной церкви в настоящее время актуальна по разным причинам. Прежде всего, потому, что роль РПЦ в обществе в настоящее время становится более заметной. Церковь стала занимать более активную позицию во взаимоотношениях с внешним окружением. Это и социальное служение, и образование, и выражение мнения церкви по различным вопросам. Еще одной причиной является то, что в настоящее время не выработана общая идеология, ценности, которые консолидировали бы общество. В этом смысле важную роль могла бы сыграть церковь с ее вековыми традициями нравственного воспитания. Но для этого, наряду с заинтересованностью властных структур нужно доверие к церкви со стороны населения, что, несомненно, зависит и от того, каков воспринимаемый образ РПЦ. Хочется отметить и то, что часто этот образ формируется по характеристикам, мало зависящим от церкви. Здесь играет роль существующее предубеждение против РПЦ у населения, которое сформировалось за годы советской власти и продолжает оказывать свое влияние.

Данная статья основана на результатах исследования, проведенного на кафедре социологии Международной академии бизнеса и управления. В ходе исследования было опрошено 75 человек, жителей Москвы, по анкете, включавшей преимущественно открытые вопросы. В ходе обработки близкие по смыслу ответы объединялись в категории. Выборка репрезентативна населению Москвы по полу, возрасту и конфессиональной принадлежности.

---

<sup>1</sup> Мониторинг СМИ за 2011 год// [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vladivostok.eparhia.ru/blagovest/monitor/> (дата обращения: 31.03.2011)

Прежде всего, опишем некоторые характеристики самих респондентов. С целью выявления того, что для респондентов вообще является объектом веры, нами был задан вопрос: «**Во что Вы верите?**». Полученные ответы распределились следующим образом.

Категории	% от ответивших
Бог, Иисус Христос, Троица	59
В себя, свои силы, разум	17
Любовь, счастье, дружба, справедливость, хорошее	9
Высший разум, высшие силы, в Бога не в понимании церкви	8
Ни во что, атеисты	7
В судьбу, приметы, природу, мироздание	7
Другое	4
3/о	1

Эти данные показывают, что подавляющее большинство опрошенных верят в Бога. Эти данные были получены при ответе на открытый вопрос. В ходе опроса мы также задали конкретный вопрос, направленные на выявление того, считают ли себя респонденты верующими в Бога людьми. Он звучал следующим образом: «**Можно ли сказать, что Вы являетесь верующим (в Бога) человеком?**». Полученные ответы свидетельствуют, что верующих в Бога людей среди опрошенных еще больше.

Ответы	% от ответивших
Да	73
Нет	18
Затрудняюсь ответить	10

Несмотря на то, что подавляющее большинство являются верующими людьми, церковной жизнью живет гораздо меньшее число опрошенных. На вопрос: «**Ходите ли Вы сами в церковь?**», были получены следующие ответы.

Ответы	% от ответивших православных
Да, стараюсь посещать как положено	8
Да, захожу по случаю	50
Был всего несколько раз	41
Никогда не был	1

В ходе опроса мы также попросили православных респондентов оценить степень своей воцерковленности, задав вопрос: «**Как бы Вы оценили степень своей включенности в церковную жизнь?**» Ответы на него распределились следующим образом.

<b>Категории</b>	<b>% от ответивших православных</b>
Являюсь воцерковленным верующим (систематически посещаю службы, хожу на исповедь, причастие)	10
Являюсь частично воцерковленным (захожу помолиться, поставить свечи, службы систематически не посещаю, не хожу на таинства)	63
Не являюсь воцерковленным	27

Представленные данные показывают, что опрошенные в основном являются частично воцерковленными людьми. Люди считают себя верующими в Бога, однако церковную жизнь не воспринимают как обязательный атрибут этой веры.

Основной причиной, по которой люди посещают храм, являются духовные и душевные потребности. Об этом свидетельствуют данные по следующему вопросу:

**Вопрос: «Что дает Вам посещение церкви?»**

<b>Категории</b>	<b>% от ответивших</b>
Душевная, духовная польза	84
Ничего	12
Контакт с Богом	7
З/о	4
Другое	12

Учитывая то, что количество людей, регулярно посещающих церковь и воцерковленных составляет лишь порядка 10% от числа православных, интересным является то, существует ли у людей потребность более близкого прикосновения к церковной жизни, и насколько она распространена, а также то, что мешает этому, если эта потребность присутствует. На эти вопросы нами были получены следующие ответы.

**Вопрос: «Есть ли у Вас потребность более близко прикоснуться к церковной жизни?»**

<b>Ответы</b>	<b>% от ответивших</b>
Да	19
Нет	64
Сложно сказать	18

**Вопрос: «Если «Да», то что мешает это сделать?»**

<b>Категории</b>	<b>% от ответивших</b>
Отсутствие времени	38
Жесткость церковных правил	19

Жизнь в миру	19
Негативный опыт	6
З/о	6
Другое	31

Таким образом, большинство не испытывает потребности более близкого соприкосновения с церковной жизнью. Лишь около пятой части опрошенных ответило утвердительно на данный вопрос. Если вспомнить, что верующих в совокупности – более 70%, то можно сказать, что в большинстве своем люди не воспринимают церковь как неотъемлемую составляющую веры. Те, кто все же хотел бы более активно быть вовлеченным в церковную жизнь, чаще всего просто не находит на это времени. Также этому мешает жесткость церковных правил и, собственно, сама жизнь в миру.

Каковы же те позитивные и негативные факторы, которые воспринимаются людьми при посещении храма? Мы попытались понять это, задав вопросы респондентам. Полученные на них ответы распределились следующим образом.

С точки зрения того, по каким параметрам формируется образ РПЦ, необходимым является вопрос о том, что приходит респондентам на ум при упоминании словосочетания «РПЦ». Для того чтобы понять, с чем ассоциируется образ РПЦ, мы задали вопрос: **«Что приходит Вам на ум при упоминании словосочетания «Русская православная церковь?»**

Категории	% от ответивших
Материальное воплощение и атрибуты	47
Позитивные нравственные ассоциации	21
Элементы христианской жизни	19
Лица духовного сана	8
Негативные ассоциации разного рода	7
Структура, управляющая сознанием масс	7
Указание на потерянные, бывшие позиции	5
Упоминание властных структур	3
Другое	12
З/о	4

Согласно полученным данным, мы можем утверждать, что наиболее сильными и устойчивыми ассоциациями являются материальные воплощения и атрибуты, такие как иконы, свечи, храмы и архитектура (47%). Также нередко встречались ответы, указывающие на позитивные нравственные ассоциации и элементы христианской жизни. Гораздо реже люди отмечали негативные ассоциации (всего 7%), а также указывали на то, что церковь потеряла свои позиции, отмечая упадок и бывшее величие. Это говорит о большем распространении позитивного восприятия среди опрошенных.

Также, в ходе опроса мы старались выяснить, какие проявления помогают сформировать отношение к РПЦ. Полученные на соответствующий вопрос данные выглядят следующим образом: **«Каковы те проявления, которые формируют, прежде всего, Ваше отношение к Русской православной церкви?»**

Категории	% от ответивших
Проявления людей, относящихся к церкви	23
Священное действие и атрибуты	23
Духовные основы православия	17
Персональные установки	8
Характеристики православных	5
СМИ	1
Другое	28
З/о	24

Как видно, огромную роль играет поведение людей имеющих отношение к церкви. В эту категорию вошли ответы, говорящие о встреченной в церкви грубости и непонимания, и как следствие, о своём нежелании возвращаться туда.

Лишь 17% опрошенных упомянули духовные основы православия, следовательно, для остальных 83% нравственные предпосылки стоят далеко не на первом месте, и своё мнение они будут составлять скорее по поверхностным проявлениям.

Церковь, как и любой социальный институт, имеет некие цели своего создания. Восприятие этих целей людьми отражает то, насколько институт способен соответствовать им. С этой точки зрения интересные ответы на вопрос: **«Каковы, с Вашей точки зрения цели создания РПЦ?»**, который мы задали респондентам.

Категории	% от ответивших
Религиозная духовная поддержка	24
Управление людьми	21
Солидаризация, сплочение	19
Нравственное воспитание и поддержка	19
Просвещение	8
Психологическая поддержка	5
Времяпрепровождение	5
Материальное обогащение	5
Другое	7
З/о	7

Данные показывают, что в основном опрошенные отмечали позитивные цели. Это религиозная, духовная поддержка, солидаризация и нравственное

воспитание общества, а также психологическая поддержка. Тем не менее, интересен тот факт, что второй по частоте упоминания ответ – это «управление людьми». В эту категорию вошли в частности такие ответы как «усмирение народа», «управление умами и сознанием», «поддержка элит», «чтобы повиновались» и пр.

Популярность таких ответов говорит о наличии некоторого недоверия к институту церкви и вытеснения из сознания её основной функции – религиозной и духовной поддержки. Мы опросили респондентов ответить на отдельный вопрос: **«Как по Вашему, является ли православный храм местом, где человек может найти духовную помощь?»**

Ответы	% от ответивших
Да	81
Нет	7
Затрудняюсь ответить	12

Данные, полученные в этом вопросе, весьма благоприятны для РПЦ. Многие уверены в том, что духовную помощь можно найти в церкви (81%), лишь 7% так не считают.

Важным фактором формирования образа РПЦ является восприятие её первого лица. В ходе опроса мы попросили респондентов назвать несколько прилагательных, которыми бы они охарактеризовали патриарха Кирилла (Гундяева Владимира Михайловича). **«Напишите, пожалуйста, несколько прилагательных, которыми Вы бы охарактеризовали личность патриарха Кирилла как первого лица русской православной церкви?»**

Категории	% от ответивших
Интеллектуальные качества	43
Позитивные моральные качества	43
Лидерские качества	25
Негативные моральные качества	17
Позитивные религиозные качества	8
Негативные религиозные качества (неверующий)	3
Другое	32
З/о	17

Как мы видим, в целом патриарх Кирилл вызывает положительные ассоциации. Среди всех качеств выделяются по частоте упоминания те, которые указывают на его интеллект (43%), а также положительные моральные качества (43%). Достаточно большой процент опрошенных (25%) назвали разного рода лидерские качества патриарха Кирилла, что, несомненно, важно лица такого ранга. Не так мало в совокупности оказалось и тех, кто называл негативные моральные качества. Однако, даже, упоминая их, респонденты зачастую тут же уравнивали такие ответы, называя положи-

тельные черты, что говорит об их достаточно доброжелательном отношении. Следует отметить, что различные религиозные качества, как положительные, так и отрицательные, назвал небольшой процент опрошенных, что говорит о том, что он воспринимается, прежде всего, как человек, обладающий светскими качествами, а не религиозный лидер.

Мы также постарались выявить коннотативный. С этой целью были использованы девять 7-ми балльных полярных шкал, которые характеризуют эмоциональное восприятие респондентов. При анализе вычислялась средняя оценка, а также стандартное отклонение, характеризующее разброс в оценках.

Вопрос: «Ниже представлены шкалы, характеризующие образ Русской православной церкви. Числа 1 и 7 – противоположные полюсы шкалы, 4 – нейтральная позиция по рассматриваемой характеристике. **Выберите, пожалуйста, на каждой шкале число, соответствующее Вашему представлению об РПЦ?»**

	Близкая – Далекая	Яркая – Тусклая	Жёсткая – Мягкая	Современная – устаревшая	Мужская – Женская	Зависимая – Самостоят.	Сильная – Слабая	Молодая – Старая	Светлая – темная
Среднее по шкале	3,60	3,49	4,17	4,04	3,59	4,24	3,82	5,25	2,83
Станд. отклонение, разброс	1,667	1,752	1,636	1,765	1,337	2,039	1,759	1,754	1,836

Как выяснилось, образ РПЦ воспринимается респондентами как светлый, хотя разброс оценок по соответствующей шкале довольно существенный. Кроме того она воспринимается как скорее яркая, нежели тусклая, близкая, а не далёкая, старая, а не молодая, в большей степени мужская, чем женская. Интересно, что по последнему параметру наблюдается наименьший разброс в оценках респондентов, что видимо связано с патриархальными установками РПЦ. По шкалам жёсткая – мягкая, современная – устаревшая, мужская – женская оценки близки к нейтральной позиции, однако, по шкале зависимости – самостоятельности наблюдается наибольший разброс. Это говорит о полярности мнений относительно свободы церкви от государства.

Для современного российского общества является актуальным вопрос выработки общей морали. Поэтому мы решили поинтересоваться у респондентов: **«Может ли православная церковь в своем современном виде быть основой формирования моральных устоев общества?»**

Ответы	% от ответивших
Да	48
Нет	29
Затрудняюсь ответить	23

Примерно половина (48%) ответили да, что, на наш взгляд, является достаточно хорошим показателем доверия к РПЦ и её моральным устоям, тем не менее, доля тех, кто придерживается противоположенного мнения, существенна. Мы попросили назвать причины этого. («Если нет, то **каковы причины этого?**»)

Категории	% от ответивших
Негативные проявления, противоречащие духовным основам церкви	39
Слабая связь с современным обществом	39
Недостатки идеологии	26
Другое	9
З/о	9

Выяснилось, что основные причины связаны с проявлениями внутри церкви, не соответствующими духовным основам (это, прежде всего, коммерция в церкви и борьба за власть), а так же неспособность церкви отвечать современным запросам. Заметна и доля тех, кто отметил недостатки идеологии (такие как нетерпимость к другим религиям, предвзятость и узость взглядов).

Вопрос: «**Что при посещении храма вызывает у Вас положительные эмоции?**»

Категории	% от ответивших
Атмосфера и обстановка	35
Интерьер и архитектура	29
Люди, ходящие и служащие в храмах	15
Религиозные переживания	13
Личные переживания	12
Элементы службы	12
Ничего не вызывает положительных эмоций	9
Устои и правила	3
Все вызывает положительные эмоции	3
Особое месторасположение	1
З/о	3
Другое	3

Вопрос: «**Что при посещении храма вызывает у Вас отрицательные эмоции?**»

Категории	% от ответивших
Ничего	37
Непонимание, некорректное поведение служащих в храмах и прихожан	24
Коммерция в церкви	23
Атмосфера, внешний вид людей	11
Некорректное поведение невоцерковленных людей	9
Трудности церковной жизни	9
Присутствие толпы	8
Нейтральное	3
З/о	4
Другое	7

Таким образом, проведённое исследование позволило сделать вывод, что у людей присутствует вера в Бога, соответственно, и потенциальная потребность в духовной жизни, которая осуществляется в церкви. Люди в массе своей верят в то, что церковь способна осуществлять духовную поддержку, однако в их сознании эта её функция не актуализирована. В основном они ассоциируют РПЦ с различными материальными воплощениями (архитектурой, внутренним убранством и др.). Вполне естественно то, что люди вырабатывают своё отношение к церкви, ориентируясь на те проявления, которые они встречают в её стенах, а эти проявления далеко не всегда соответствуют изначальной нравственной основе церкви. Наибольшее возмущение вызывают грубость, непонимание с которыми люди сталкиваются приходя в храм, так же коммерциализация деятельности церкви и чрезмерное увлечение некоторых священников мирскими страстями, в том числе борьбой за власть. В этом смысле некоторым противовесом выступает образ патриарха Кирилла, который, являясь религиозным лидером, обладает с точки зрения респондентов многими выраженными позитивными нерелигиозными чертами, что важно для современного светского общества.

Помимо уже перечисленных негативных факторов формирования образа РПЦ, следует выделить отмечающуюся респондентами оторванность от современного общества, устарелость, узость взглядов (в том числе несоответствующую христианству нетерпимость, пусть даже по отношению к другим конфессиям).

В целом же образ РПЦ является скорее позитивным, светлым, нежели негативным и тёмным, что способствует поддержанию нравственного здоровья общества.

Стоит отметить, что личные переживания при посещении церкви очень важны, без них оно становится чем-то обыденным и не несет того чистого и светлого чувства, того уединения, которого ищут прихожане. Способность церкви выполнять эту функцию является позитивной стороной ее образа.

Наши данные показывают, что люди воспринимают положительно то,

что не имеет прямого отношения к духовной основе, которая лежит в основе существования церкви, а именно атмосферу, обстановку, интерьер и архитектуру. То есть здесь речь идет скорее об эстетическом, либо чувственном восприятии, а не религиозном восприятии, что еще раз говорит в пользу того, что церковь воспринимается скорее как элемент культуры, нежели составляющая духовной жизни. Возможно, одной из причин такого восприятия являются те проявления, которые вызывают негативные эмоции и чувства – это непонимание, некорректное поведение служащих храма, а также коммерческая деятельность, осуществляемая в стенах церкви. Такие проявления не укладываются в сознании опрошенных в представление о церкви как духовном, нравственном ориентире. При этом необходимо отметить, что большинство опрошенных (чуть менее 40%) при ответе на соответствующий вопрос указало, что у них ничего не вызывает отрицательных эмоций. Тем не менее, негативные проявления, которые встречают люди в храме, наряду с позитивными, формируют их отношение к церкви, и это играет роль в желании людей интересоваться не только церковной, но и вообще религиозной жизнью и приобщаться или не приобщаться к ней.

**Благоевич М.**

*(Белград, Сербия, Институт философии и общественной теории)*

### **ИЗМЕРЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ ГРАЖДАН СЕРБИИ: ЭМПИРИЧЕСКИЙ ПОДХОД\***

Религия и религиозность – это сложные, переменные, противоречивые, но постоянно присутствующие духовные и общественные феномены. Социологию в первую очередь интересуют общественные аспекты религии и религиозности и не только то, как эволюция религиозного сознания человека воздействует на общество, в котором он живет, но и то, как общество влияет на религию, церковь и религиозность людей.

#### ***Взгляд в прошлое.***

*До Второй мировой войны* на религию и церковь в Сербии смотрели положительно, религиозные ценности были составной частью общественных, церковь была тесно связана с государством, и это выражалось в согласии, сотрудничестве и взаимной поддержке (симфония) или же в служении государству и выполнении многочисленных социальных функций. Государственные и социальные причины несомненно влияли на непроблематичный прорелигиозный и мажоритарный проправославный консенсус.

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Политики общественной памяти и национальной идентичности» в Институте философии и общественной теории в Белграде и при финансовой поддержке Министерства науки РС (№ 179049).

После окончания Второй мировой войны в социалистическом государстве Югославия складывается религиозная ситуация прямо противоположная первоначальной. Идеино-религиозный маятник резко отклоняется в противоположную позицию с известными последствиями для религиозности населения и ее общественного значения.

В конце 80-ых и в начале 90-ых годов прошлого века в Сербии благодаря «другому идейному удару», духовный маятник после нескольких десятилетий очевидно сместился с декларированного атеизма снова к декларированной вере. В такой идейной трансформации структура верующих постепенно консолидируется и в течение первого десятилетия нового века вновь устанавливается относительно стабильная структура верующих с определенными характеристиками.

### ***Взгляд в настоящее время<sup>1</sup>.***

#### ***Показатели религиозной идентификации***

Существует несомненное консенсуальное принятие конфессиональности. Хотя конфессиональная идентификация является слабым индикатором религиозности отдельной личности, ее следует, без сомнения, учитывать при рассмотрении связи людей с религией и церковью, поскольку конфессиональность, давая только начальную картину связи людей с религией и церковью, одновременно указывает и на историко-традиционное измерение этой связи, что, несомненно, имеет свою социальную значимость.

92,7% от общего числа респондентов подчеркивают, что принадлежат к определенной конфессии, прежде всего к православной (78,6%). Четыре пятых из числа респондентов (81,2%) самодекларируются как религиозные люди. Среди религиозных респондентов преобладают так называемые традиционные верующие (36,9%), которые участвуют в отдельных обрядах своей конфессии, уважают обычаи, но не являются активными в своем религиозном сообществе.

По шкале общей самоидентификации с религией и церковью общая численность нерелигиозных граждан равняется 13,8%, 3,1% из которых самодекларировались как убежденные атеисты. Приблизительно столько же респондентов, высказавших амбивалентное отношение к религии, или имевших неопределенное отношение к религии и церкви.

Таблица 1

### **Общая религиозная самоидентификация респондентов в Сербии (2010, % от всех опрошенных)**

Религиозная персона	77,9
Амбивалентная в связи с религией и церковью	3,9
Нерелигиозная персона	10,7
Убежденный атеист	3,1

<sup>1</sup> В анализе современного состояния религиозности мы опираемся на результаты обширного и систематического исследования религиозности граждан Сербии, проведенного на репрезентативной выборке в 1219 респондентов группой сотрудников Христианского культурного центра из Белграда в 2010 и 2011 годах.

Таблица 2

**Уточненная религиозная самоидентификация респондентов в Сербии  
(% от всех опрошенных)**

Убежденный верующий, принимающий все вероучение	27,2
Религиозная персона, не принимающая все вероучение	17,1
Традиционный верующий	36,9
Колеблющийся и безразличный в связи с религией	7,0
Нерелигиозная персона и противник религии	10,9

Индикаторы религиозной догмы

Существует много индикаторов веры в догматическую основу христианства (православия): вера в Бога, вера в Иисуса Христа как сына Божьего, в воскресение, в загробную жизнь, в рай и в ад. Набор этих индикаторов и уже существующая в Сербии статистическая база данных позволяет сделать амбивалентные выводы о религиозности респондентов вообще, а также о православных верующих среди них. Если критерием религиозности является вера в Бога, тогда измеряемая религиозность высока (62,3%). В последние годы наблюдается тенденция ее сближения с самодекларированной религиозностью и конфессиональностью.

Таблица 3

**Вера в Бога**

Я верю, что Бог есть	63,2
Существует своего рода дух или высшая сила, но я не знаю, Бог ли это	22,5
Не знаю, может быть есть, а может быть нет	5,8
Я не думаю, что существуют Бог, какой-либо дух или высшая сила	5,9
Я не думал/а об этом	2,0

Ясно, что убедительное большинство респондентов считает, что Бог есть, а еще одна пятая часть респондентов считает, что существует своего рода дух или высшая сила, но не уверены, что это Бог. Если суммировать респондентов, давших эти два ответа, то получится, что число тех, кто верит в Бога или какую-то высшую силу превышает 85%. Религиозность населения Сербии заметно ниже, если она измеряется по некоторым другим существенным верованиям христианства, а не по самодекларированной религиозности и конфессиональности и не по высказываниям о вере в Бога. Религиозность опрашиваемых, как вера в установки догматических основ христианства, проявляется так, что в меньшее число установок верит больше половины православных респондентов в выборах, а в большее – меньше половины.

Однако, существуют проблемы и когда мы говорим о самой вере в Бога. Если в основную догму христианства, как показали исследования, установленным образом верит меньшинство респондентов, т.е. самодекларированных верующих, тогда еще большей проблемой оказываются другие верования из догматического содержания православной веры. Эти исследования показали, что отдельные базовые православные верования часто присутствуют у меньшинства и в самой популяции верующих.

В значительной мере присутствуют и верования, которые вообще не входят в христианскую догму, хотя те, кто в них верит, относятся к православным верующим или христианам. Такой является, например, ситуация, когда речь идет о вере в магию, в телекинез, о верованиях из восточных вероучений, например вере в переселение душ (реинкарнация). Поэтому некоторые религиоведы считают, что религиозная (идейная) эклектика выражается в появлении широкого спектра новых, оккультно-магических верований, смешанных с ортодоксальными, православными верованиями. Российский социолог Борис Дубин даже называет такую современную ситуацию в российском обществе специфическим ценностным политеизмом.

Следовательно, можно выделить два направления религиозной жизни среди самодекларированных православных респондентов: одно состоит в появлении недогматической веры наряду с догматической, а второе можно определить как разрушение догматического содержания веры, когда верующие не верят в концептуальную основу христианства в целом, а предпочитают одни догмы и отвергают другие, которые находятся ближе к эсхатологии. Масштабы такого разрушения станут яснее, если мы знаем, что верующие в Бога респонденты понимают свою веру и догматическим, и недогматическим образом, т.е. считая Бога триединой личностью или высшей силой.

Таблица 4

**Разрушение догматического содержания христианства в Сербии в 2010 г.  
(в процентах)**

Вера в Бога	63,2
Вера в жизнь после смерти	51,0
Вера в рай и ад	41,6
Вера в воскресение	46,6
Вера в переселение души	40,0
Вера в магию	16,0

С первого взгляда видно, что сейчас больше половины опрошенных верит в Бога, а менее одной пятой части опрошенных воспринимает его как своего рода дух или высшую силу. Также, хотя в другие догмы христианства верит менее половины опрошенной популяции, их численность очень близка к половине, что очевидно отличается от более ранних сведений, которые показывали, что менее одной пятой части респондентов выражают веру в составные элементы христианского догмата. Результаты проведен-

ного исследования указывают на необходимость пересмотра выводов об этом из прошлых исследований или, если выразиться более осторожно, эти результаты требуют дальнейшего наблюдения над теми явлениями, в которых заметны изменения или может быть тенденции, для категорического толкования которых в данный момент не хватает эмпирического материала.

### *Индикаторы церковности*

Отдельные авторы аргументируют скромные результаты так называемого возврата к религии и церкви, точнее, возрождения религиозности в Сербии, именно данными о довольно редком явлении, когда декларированные верующие придерживаются установленных правилами регулярного присутствия на литургии, частого посещения церкви, регулярной молитвы, поста, исповеди и причастия. Все перечисленные показатели относятся к актуальной религиозной практике. Регулярность выполнения верующими религиозных обязанностей с точки зрения институционализованной религии подразумевается, но действительная религиозная активность населения, да и самих декларированных верующих в этом контексте сомнительна. Новейшие данные можно толковать двояко.

Таблица 5

Посещение церкви и молитва вне церкви в Сербии в 2010 году

Регулярность посещения церкви	Процент	Регулярность молитвы вне церкви	Процент
Больше одного раза в неделю	4,1	Каждый день	27,4
Один раз в неделю	8,7	Больше одного раза в неделю	11,9
По крайней мере один раз в месяц	16,2	Один раз в неделю	5,9
Несколько раз в год	50,9	По крайней мере один раз в месяц	9,1
Почти никогда	14,3	Несколько раз в год	12,2
Никогда	5,7	Реже одного раза в год	12,6
		Никогда	16,1

Амбивалентность в толковании указанных данных относится к критерию церковности, т.е. к тому, сколь высоко подняты требования, которые верующие должны выполнять. Если мы говорим, что не может быть воцерковленного верующего без регулярного посещения храма, то таких в нашем примере будет мало, если принять во внимание высокий процент респондентов, называющих себя религиозными, являющихся приверженцами православия, верующими в Бога. Тогда это еще одно доказательство непоследовательности поведения конвенциональных верующих. Всего 4% респондентов в Сербии, по собственному свидетельству, ежедневно переступают

порог церкви, но если вычислить долю респондентов, которые по крайней мере один раз в месяц ходят в церковь, то этот показатель составит около 30%. Ситуация значительно лучше, когда речь идет о молитве Богу вне церкви. Если принять во внимание темпоральный аспект, то этот процент более ревностных посетителей церкви по сравнению с периодом тридцатилетней давности говорит о заметной ревитализации этого обряда актуального религиозного характера. В этом смысле могут толковаться результаты этого исследования и для некоторых других важных ритуальных действий, показывающих, насколько декларированные верующие воцерковленные верующие.

Таблица 6

**Актуальная религиозная практика в Сербии в 2010 году (в %)**

Литургия (месса и т.п.)	Пост перед великими праздниками	Исповедь	Причастие
Регулярно 9,8%	Регулярно 27,4%	Часто 7,3%	Да 36,6
1-2 раза в месяц 7,3%	Время от времени 45,7%	Редко 18,0%	Нет, но хотел бы 10,8
Несколько раз в год 40,9%	Никогда 24,2	Никогда 4,7%	Нет 46,0
Никогда 42,0%			

Тем не менее, церковность выражается не только в соблюдении этих религиозных обрядов. В православии существуют и другие обряды, значительно более распространенные среди населения и среди верующих, чем обряды актуальной религиозной практики. Это обряды, которые показывают традиционную связь людей с религией и церковью, как например обряды крещения, венчания и отпевания, а также празднование церковных праздников и Крестной Славы в сербском православии. Правда, церковно-традиционные обрядовые действия помимо несомненно религиозного характера приобрели в ходе истории и отдельные нерелигиозные, специфические социальные коннотации, хотя их первоначальная модель была по существу религиозной. Поэтому нелегко обобщать традиционное религиозное поведение: являются ли личные мотивы верующего при соблюдении этих ритуальных действий чисто духовными или же участием в них верующий, по существу, больше придерживается обычаев, или выражает этим своеобразный религиозный конформизм, религиозную мимикрию, профанацию и т.п. Правда, с точки зрения социологии это не столь важно. Здесь важен акт интеграции и общения между людьми определенной группы, а формальные признаки религиозного обряда социолога не интересуют.

Во всяком случае распространенность этих обрядов среди населения у нас, по существующим данным различных исследований, проведенных в

течение 90-х годов прошлого века до сегодняшнего дня, почти приближается к выраженной конфессиональной идентификации, а в течение 90-х присутствие этих обрядов в опросах респондентов регулярно превосходило религиозную самоидентификацию и веру в Бога. Для сравнения приведем актуальные сведения об этих обрядах из нашего исследования. Сначала представим сведения на уровне мнения респондентов об этих обрядах. На вопрос: «Как вы думаете, должны ли ниже перечисленные события сопровождаться религиозными обрядами?» опрошенные ответили следующим образом:

Таблица 7

**Мнение о традиционных религиозных обрядах в Сербии в 2010 году**

	Да	Нет
Рождение – крещение	71,9%	19,4%
Брак – церковное венчание	80,5%	13,3%
Смерть – панихида	83,2%	11,0%

На конкретный вопрос, крестились ли они, венчались ли в церкви и используют ли обычно в их семье религиозный обряд похорон, опрошенные ответили следующим образом:

Таблица 8

**Традиционная связь с религией и церковью в Сербии в 2010 году.**

Крещение	Церковное венчание	Отпевание и погребение
Да 82,5	Да 82,5	Да 87,3
Нет 11,0	Нет 7,9	Нет 8,0

Здесь следует уточнить, что процент тех респондентов, которые утвердительно ответили, что венчались в церкви, рассчитывался не по отношению ко всем ответам респондентов, а после исключения ответов респондентов, что не состоят в браке и что это обряд не их вероисповедания. В этом смысле обряды, которые выражают традиционное отношение к религии и церкви в Сербии в 2010 году, не вызывают никакого сомнения и наряду с религиозной и конфессиональной идентификацией показывают характер современной религиозности в Сербии. Такое отношение к религии и церкви, может быть, лучше всего иллюстрирует празднование религиозных праздников в Сербии, т.е. празднование Рождества, Пасхи, Крестной Славы, Байрама, Песаха и т.д. В данном исследовании 91,8% опрошенных заявили, что отмечают указанные праздники.

*Болотина Д.И., Голосова О.Е.*  
(Москва, издательство «Лепта Книга»)

## **СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ЧИТАТЕЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Православную литературу можно определить, во-первых, как литературу, авторами которой являются православные христиане, в т.ч. священнослужители; во-вторых, как литературу, проповедующую и пропагандирующую православную христианскую систему ценностей и взгляд на мир. Основные типы православной литературы: патристика; экзегетика (толкования Священного Писания); миссионерско-катехизическая литература; литература о семейной психологии и воспитании, выдержанная в духе православных ценностей; православная художественная литература. Особняком стоит корпус богослужебной (литургической) литературы – наиболее многочисленный, наиболее значимый, но в силу своей специфики и определенности той аудитории, на которую он рассчитан (священно- и церковнослужители, а также певчие) он требует отдельного рассмотрения.

Основными критериями оценки социального портрета читателя современной православной литературы следует считать: возраст, уровень материального достатка, уровень образования/культуры. Что касается половой дифференциации, то этот признак имеет большее значение при рассмотрении некоторых перечисленных выше типов православной литературы отдельно друг от друга. Например, основная целевая аудитория главного раздела православной литературы – литургического – это, преимущественно, мужчины, служители алтаря; и лишь в небольшой степени женщины, поющие на клиросе. С другой стороны, наибольшее число читателей катехизической и психологической православной литературы составляют представительницы слабого пола.

Характерно, что на примере читателей православной литературы до сих пор дает о себе знать обратная пропорциональность уровня достатка уровню образования и культуры (тогда как в отношении светской литературы эта картина, характерная для 90-х годов прошлого века, в значительной степени изменилась). Впрочем, среди читателей православной литературы достаточно мало, с одной стороны, людей с высоким уровнем материального дохода, а, с другой – тех, кто обладает высоким уровнем культуры и образования, т.е. представителей интеллигенции. Такое положение объясняется, в частности, тем, что значительную часть рынка православной литературы составляют небольшие по объему, недорогие и достаточно непритязательные по содержанию и оформлению издания катехизаторского и психологического направлений (в т.ч. немало брошюр). Их обилие на рынке вызвано как высоким спросом на подобную литературу (ибо в силу десятилетий

безбожия современный человек часто не знает элементарных вещей о православии), так и необходимостью православных издательств выжить за счёт продаж, т.к. подавляющее большинство православных издательств – небольшие.

Книги же богословские, святоотеческие, экзегетические, по истории Церкви и т.п. раскупаются достаточно плохо, потому что их аудитория невелика. Более того, на сегодняшний день существует даже целый ряд сочинений, в т.ч. современных богословов, священнослужителей и архиереев, чей читательский адрес не вполне понятен. Православная литература остаётся кастовой и замкнутой. Существует мало достойной православной литературы всех типов и жанров для интеллигенции. Православные авторы (в частности, современные) часто не обращаются к советской (постсоветской) интеллигенции с помощью тех культурных кодов, на которых интеллигенция готова и желала бы воспринимать информацию о православии. Потенциальный читатель-интеллигент порой даже не догадывается о том, что язык свт. Феофана Затворника – это вполне достойный, глубокий и вместе с тем понятный и интересный интеллигенту язык. Питая уверенность, что целевой аудиторией православной литературы являются профаны (которых образованная часть общества, чего греха таить, зачастую презирует), интеллигенция, не узнав православия, часто имеет склонность к сектанству, католичеству или, по крайней мере, к сегрегации по интеллектуальному уровню.

В результате мы наблюдаем весьма печальную картину, когда высокообразованные доктора наук путают православное христианство с фольклором самого невысокого пошиба, знают о Церкви не больше, чем простой работяга (ибо ни те, ни другой не посещают богослужений, не читают соответствующих книг и не укоренены в христианской традиции). Вряд ли возможно представить себе сегодня православный стенд на выставках интеллектуальной литературы типа non-fiction!

Следующая проблема читательской аудитории православной литературы, связана непосредственно с книгами по воспитанию и семейной психологии. Этот сегмент распадается на переиздания дореволюционных работ, нередко в значительной мере устаревших, рассчитанных на патриархальную (или, в просторечном выражении, «домостроевскую») модель общества, и новые работы. Авторы литературы из последней категории, как правило, стремятся научить читателя видеть в лице противоположного пола и особенно в ребенке человеческую личность, образ Божий; относительно детей в таких трудах можно найти указания, как приложить усилия к возвращению в маленьком человеке подобия Божия. Интересно, что чем ниже образовательный уровень читателя книг по воспитанию и семейной психологии, тем более они тяготеют к «домостроевским» образцам воспитания и супружеских взаимоотношений, причём преимущественно это женщины.

Женщины, как уже говорилось, составляют наибольшую аудиторию воспитательных и катехизических книг (что не означает, что они являются более многочисленной аудиторией православной литературы вообще). Нельзя не признать, что сегодня это в целом более многочисленная и более активная социальная группа в российском обществе. Таким образом, усредненный образ читателя православной литературы — это женщина в возрасте свыше 40 лет, разведенная или не бывшая замужем, одиноко воспитывающая ребенка, с достатком чуть ниже среднего или низким. Уровень образования при этом может быть разным — от среднего до средне-специального и высшего, но как на социальное, так и на читательское поведение уровень образования в таких случаях влияет незначительно. Жизненные трудности (материальные; отсутствие мужской поддержки; проблемы с воспитанием ребенка) вынуждают ее обращаться за помощью к священнику, фактически перекладывать на него большинство своих проблем. На батюшку переносят многие свои чаяния, часто подсознательно ищут замещения и собственному отцу, и отцу своего ребенка.

Второй, схожий вариант — это женщина в том же возрасте, с тем же образованием, доходом средним (или ниже среднего), замужняя, воспитывающая ребенка (детей), однако, не имеющая взаимопонимания в семье (т.е. муж не разделяет увлечения жены православием и христианской литературой). Если говорить о регионах — картина будет похожей, только снизится уровень образования и материального достатка.

Чтение православной литературы таким читателем (-льницей) малоэффективно, потому что в силу недостатка материальных средств и отсутствия навыков и желания читать качественную литературу (это касается лиц с незначительным уровнем образования) основную массу православных книг составляют катехизические издания небольшого объема и невысокого качества, которые все равно тонут в море российского невежества.

«Качественные читатели» православной литературы, т.е. обладающие достаточно высоким уровнем образования (средне-специальное, высшее, после высшего), а также с материальным достатком выше среднего — это немногочисленная группа, которая мало меняется с годами, плохо пополняется. Незначительное увеличение этой группы каждый год происходит за счет воспитанников духовных учебных заведений (причем в большей степени — столичных), но этого крайне мало. Таким образом, целые разделы православной литературы: теология, патристика, экзегетика, история Церкви — издаются и переиздаются год от года почти для одного и того же круга людей.

Все вышеизложенное формирует достаточно печальную картину, которая в скором времени при существующей системе православного книгоиздания и особенно распространения, рискует выродиться в ситуацию еще более уродливую. Низкое качество (из-за необходимости издателей экономить) книг вкуче с отсутствием взаимопонимания со

светскими книгопродавцами скоро может окончательно вытеснить православную литературу из светской системы книгопродаж, где ее и так немного. Освободившуюся нишу, несомненно, сразу же займут издания эзотерического, оккультного характера, сектантские и т.п., а также издания, содержащие в себе околорасправославные и псевдорасправославные частные мнения – т.е. такие, которые не пропускаются системой рецензирования Издательского Совета РПЦ. С другой стороны, православное книгоиздание и торговля окончательно замкнутся сами на себе, продолжая воспроизводить наихудшие из описанных схем и сжимаясь, как шагреновая кожа.

Таким образом, необходим целый комплекс мер по поддержке православного книгоиздания (в первую очередь, со стороны самих издателей и Церкви), по изменению существующей системы книготорговли в православном секторе. Но основная необходимость заключается в воспитании православного читателя: умного, пытливого, думающего, любящего полезное для ума и души чтение.

*Мартынова Е.Ю.  
(Москва, IQBuzz)*

### **СПЕЦИФИКА СОВМЕЩЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ НА ПРИМЕРЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ «OPUS DEI»**

**Abstract:** Some of organization of the Catholic Church, especially opus Dei have a specific mechanism of integration within not assimilated Catholicism area. How this mechanism is used in the context of Moscow, which is based on the culture of the other branches of Christianity, as it allows to combine the ethnic identity of members of the different "countries of origin", the role of religion in this process is described in this article.

**Key words:** sociology of religion, sociology of ethnic relations, cultural identity, the stranger, in-depth interviewing.

Религиозные предпочтения считаются уделом свободного выбора каждого человека и традиционно рассматриваются как нечто частное. Однако манипуляции религиозной принадлежностью – один из ярких элементов современного политического дискурса, хотя и прежде религия рассматривалась как важный ресурс управления.

В качестве одной из множества иллюстраций оперирования религиозностью как ресурсом можно привести так называемый панк-молебен, состоявшийся 21.02.2012 в московском храме Христа Спасителя. На дальнейшем судебном процессе мы могли наблюдать несоответствие наказания и тяжести проступка хулиганок, последовавшее, возможно, в результате «указания» от представителей Русской Православной Церкви (далее – РПЦ). Да-

лее, этот инфоповод стал маркером для разделения на своих/чужих. Заинтересованные стороны преподнесли происшествие таким образом, что на одной стороне остались «борцы за конституционное право», а на другой – ортодоксы РПЦ.

Сам по себе прецедент с точки зрения закона – не что иное, как административный проступок. Но если смотреть на ситуацию не юридически, а политологически, то после умелого манипулирования заинтересованными лицами панк-молебен стал провокацией по отношению к власти, за которой последовало вовлечение населения. Выбор оказался сужен до двух основных противоположные позиции: либо за «несчастных» женщин, либо за «оскверненную и попанную» веру.

Это интереснейшее событие напоминает нам о том, что роль религии в жизни современного человека продолжает занимать важное место в независимости от глубины/силы/наличия веры. Религия чаще теперь служит для маркировки границ между «своими» и «чужими». Этническая идентичность – тоже актуальная маркировка для подобного разделения в целом – в рамках данного частного процесса она не имела никакого значения для противоборствующих сторон!

Проживая в Москве – городе исключительно разнообразном по своему национальному составу – мы можем сделать вывод, что консолидирующей силой (тем, что позволяет жителям одного города в независимости от их вероисповедания и этнической принадлежности проживать вместе в качестве общности) является культура. Особое культурное пространство, которое сложилось и продолжает меняться вместе с жителями города, является важнейшим агентом социализации для новоприбывших, в особенности, представителей иных этносов, т.к. они чаще всего являются носителями других культурных образцов поведения.

Само слово «католическая» в названии западно-христианской церкви указывает на ее всемирность, существование и деятельность поверх национальных границ. По данным на 2005 год на территории России функционирует 426 приходов католической церкви, четверть из них не имеет храмовых зданий. Организационно приходы объединены в четыре епархии, вместе составляющие митрополию:

- Архиепархия Матери Божией в Москве
- Преображенская епархия в Новосибирске
- Епархия Святого Иосифа в Иркутске
- Епархия Святого Климента в Саратове

Оценка числа католиков в России может носить только приблизительный характер. Чаще всего называются цифры от 200 до 600 тысяч человек. Справочник catholic-hierarchy приводит цифру в 789 тысяч<sup>1</sup>. Таким обра-

<sup>1</sup> Справочник catholic-hierarchy: URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/country/sc1.html>.

зом, из-за неполной еще интеграции и доминирования православного дискурса успехи прозелитизма католической церкви пока что не велики.

Для изучения сочетания и взаимовлияния этнической и религиозной идентичностей, того, как задействована в этом процессе специфическая культура города, было проведено исследование, в котором эти феномены рассматриваются на примере религиозной организации, персональной Прелатуры Католической церкви<sup>1</sup> – «Opus Dei». Это религиозная организация, основанная в Мадриде в 1928 году католическим священником святым Хосе-Марией Эскрива де Балагер. **Основные идеи «Opus Dei»:** освящение работы, богосынство, «размышление в гуще жизни», свобода/секулярность.

На территории Российской Федерации «Opus Dei» появился недавно – в 2007 году, в Москве. В городе насчитывается около 20 членов организации. Деятельность прелатуры овеяна слухами, а отношение к ней неоднозначное даже в среде католических священнослужителей. Не смотря на это, РПЦ реагирует на появление организации достаточно нейтрально<sup>2</sup>.

#### **Развенчание мифов:**

1. «Opus Dei» – не тайное общество. Состав чиновников и адреса центров есть в прессе, открыто публикуются.

2. Практики умерщвление плоти, вызывающие такой резонанс в обществе – не уникальное явление для религии в целом, в т.ч. и для «Opus Dei». Достаточно вспомнить мать Терезу, практиковавшую ношение вериг и власяницы, использование плети для самобичевания.

3. Элитарность «Opus Dei» заключается в том, что Эскрива любил проповедовать в интеллектуальных и профессиональных кругах, но эти круги не принадлежат к числу «белых воротничков». В «Opus Dei» есть представители самых разных профессий.

4. «Opus Dei» помимо религиозной деятельности занимается решением социальных задач (например школа Kimlea в Кении для девочек, центр «Волга» в Москве и др.).

5. Интеграция членов «Opus Dei» в верхушку иерархии Ватикана преувеличена. На декабрь 2004 года в рядах должностных лиц Ватикана членов «Opus Dei» около 3,6% (20 человек) .

---

<sup>1</sup> Персональные прелатуры принадлежат к числу организаций, составляющих папскую и иерархическую структуру Церкви, но при этом их последователи остаются членами тех поместных Церквей или епархий, на территории которых они проживают. Миряне могут объединяться в персональные прелатуры посредством двустороннего договора между желающим и прелатурой. Прелатура подчиняется Конгрегации по делам епископов и создается решением римского понтифика с учетом мнения соответствующей епископской конференции. Во главе подобных образований стоит прелат, который может быть епископом; он назначается Папой. У прелата имеются священники и миряне (мужчины и женщины), на которых распространяется его юрисдикция.

<sup>2</sup> См. официальный сайт РПЦ URL: [www.patriarchia.ru/search/?text=opus+dei&x=0&y=0](http://www.patriarchia.ru/search/?text=opus+dei&x=0&y=0)

6. «Opus Dei» – не секта, не ересь и не кальвинисты. Их можно охарактеризовать как крайне правых католиков, официальную персональную прелатуру Католической Церкви.

7. Установка на секулярность, т.е. невмешательство в повседневную жизнь своих членов, за исключением ее духовной составляющей, позволяет сосуществовать в рамках одной организации представителям разных политических лагерей.

Уникальность «Opus Dei» состоит в том, что миряне, священники, мужчины и женщины, объединенные общим призванием, принадлежат к одной организации (что невозможно в рамках монашеских орденов и др. форм религиозных организаций под эгидой католической церкви). В рамках других христианских течений еще не существует подобных образований, которые могли бы отличаться подобной гибкостью и способностью к интеграции на крайне дифференцированных международных площадках.

Поскольку в «Opus Dei» существует гендерное разделение, исследовалась только женская составляющая организации – женщины-нумерарии<sup>1</sup>, проживающие в Москве, в общинном доме. Однако интервью с представителем прелатуры Александром Хавардом и аналогичное устройство мужской «половины» общины позволяет отчасти экстраполировать данные на представительство организации в Москве в целом. Так же был рассмотрен процесс адаптации религиозной организации, члены которой являются носителями различных этнических идентичностей, в культурно-религиозное пространство Москвы, основанное на другой ветви христианства.

Эмпирическое исследование религиозной организации «Opus Dei», осуществлено автором с использованием качественных методов, таких как социально-антропологическое обследование, дискурс-анализ интервью по методике Фэркло. Для эмпирической составляющей задействованы транскрипты 6 интервью, 4 из которых получены от женщин-нумерариев из женского центра организации, 1 – от главы мужского центра, официального представителя «Opus Dei» в России, Александра Хаварда, и последнее интервью – от девушки, посещающей проповеди в женском центре прелатуры, но не состоящей в организации в качестве члена. Понятийный аппарат соответствует концепции Альфреда Шюца «Чужак».

Кроме того, мы оперируем понятием этническая идентичность, или этничность, понимая ее как идентификационную категорию, которая на индивидуально-личностном уровне выступает в качестве особой формы «Я»-концепции. Степень выраженности этнического «я» зависит от того, как человек определяет самого себя<sup>2</sup>.

Гипотезы, которые мы проверяли в ходе исследования:

<sup>1</sup> Название должности профессора в Испании. Идея использовать этот термин в рамках религиозной организации «Opus Dei» подчеркивает идею мирского, в противовес монашескому в рамках прелатуры [из интервью с экспертом – членом организации].

<sup>2</sup> Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969. 447 с.

1. При формировании групповой идентичности в большинстве случаев она сохраняет свой маргинальный характер: две Родины, два языка, два мира.

2. Возможна эволюция групповой идентичности (преодоление внутренней конфликтности).

3. Религиозная идентичность нивелирует этнические различия внутри религиозной группы, тем самым выступая связующим звеном или консолидирующим началом.

По результатам интервью с Александром Ховардом, представителем «Opus Dei» в России и Финляндии, можно сказать, что в Москве им сложно «расти». Это отчасти объясняется тем, что обрядовые практики «Opus Dei» – это обряды католические, а в Москве мало распространен католицизм. В городе насчитывается от 60.000 до 100.000 католиков (35.000 – иностранцы)<sup>1</sup>. Фактически, все представители «Opus Dei» в Москве – эмигранты. Как таковых новых членов в организацию практически не вступало с момента ее появления в столице.

Среди исследуемой группы нумерариев существуют разные (в силу личных биографий и опыта социализации в группе) практики совмещения этнических идентичностей. На основании полученных данных мы можем проследить переход от чужака – к интегрированному члену культурного пространства Москвы, носителя определенной культурно-этнической идентичности. Если первичным импульсом для интеграции, а за ней и построения этнической идентичности выступает ориентир на культурное пространство Москвы, России, то модель «внедрения» включает в себя, по нашему мнению, следующие действия:

- Ориентир на новое культурное пространство как важный аспект повседневности нумерария.

- Постепенный отказ от «первичной» этнической идентичности, замена ее на «декоративную» культурно-унифицированную форму, которая проявляется в принятии культурного образца, но в иерархии идентичностей он стоит ниже новой этнической идентичности.

- Позитивное восприятие подобных изменений, подкрепляемое религиозной верой в апостольское служение и призвание.

Религиозная идентичность в данном контексте выступает первым общим полем, соприкасающимся с этнической культурой города. Поскольку все нумерарии посещают католический храм, он становится, возможно, первым «безопасным», маркированным как «свое», местом в городе. Таким образом, зона исследований для чужака расширяется, и на его ментальной карте города появляются «свои» места. Установка же на полную интегра-

---

<sup>1</sup> См. официальный сайт Католической церкви в России: URL: [http://www.catholic-church.org/church-unity/cath\\_n\\_r.htm](http://www.catholic-church.org/church-unity/cath_n_r.htm).

цию дает дополнительный стимул «впитывать» «культурный образец» этнической группы, в которую чужак интегрируется.

Если религиозная идентичность внутри исследуемой группы гомогенна (ее мы определяем по принадлежности к «Opus Dei» и исходя из признания самих респондентов), то этническая идентичность представляется «подвижной», отчасти незавершенной в своем конструировании, категорией. Поскольку этническая идентичность основывается на субъективной самоидентификации, но бывает и приписываемой, то в данной работе мы рассматриваем приписываемую идентичность как основанную на принадлежности к «стране исхода». Мари – француженка, Алму и Лус – испанки, Катя – украинка, девушка, посещающая проповеди в центре «Opus Dei», у которой так же было взято интервью – русская. Александр – потомок русских эмигрантов, вырос в Париже, а потому мы отнесем его к французам.

На уровне субъективном, т.е. самоощущении и самосознании каждого из информантов наблюдаются различные модели построения идентичности. Сам факт ее не спонтанного конструирования является специфической чертой модели интеграции в новые культурно-религиозные пространства «Opus Dei». Так, давление на своеобразный «рычаг религиозной идентичности» заставляет нумерария отречься от этнической идентичности «страны исхода» в пользу этнической идентичности нового пространства, города, страны, в котором открывают центр организации.

В качестве примера можно привести одну из женщин-нумерариев, Лус. Не смотря на то, что она не так давно в Москве – с момента открытия центра – она пытается артикулировать свою зарождающуюся «русскость». Для нее это важная часть биографии, и она, настроенная на долговременное пребывание (можно сказать «пожизненное»), стремится включиться в социальное пространство, освоить культуру, в то время как ее испанская этническая идентичность остается на «задворках индивидуальности», в том смысле, что уступают новой культурно-этнической идентичности.

Возникает сомнение по поводу того, насколько конструирование новой идентичности является подлинным, или же это мимикрия?

Именно здесь актуализируется особенность «Opus Dei». Поскольку нумерарий – это человек, посвятивший свою жизнь апостольской деятельности «в миру», следование указаниям патриархов организации о месте «работы» – это элемент его повседневности. Изначально, при осознании призвания нумерария закладывается готовность отречься, трансформировать свою этническую идентичность сообразно стране, в которой предстоит работать, быть может, всю жизнь.

Это иллюстрируется примером Александра, который долгое время работал в центре «Opus Dei», в Финляндии. Александр при нашей встрече называл себя «католиком восточного обряда», актуализируя, таким образом, свою специфическую религиозно-культурную идентичность. Можно предположить, что в Хельсинки он пытался стать финном. Мимикрия или

этническая идентичность в данном случае – вопрос личной внутренней веры. Практики внедрения «Opus Dei», специфика статуса нумерария и установка на длительную, иногда пожизненную работу в новой стране интенционально обосновывает подлинную интеграцию, конструирование новой этничности.

Поскольку нумерарии не отказываются от своей семьи и общаются с друзьями и родственниками, постольку сохраняется какая-то связь с прежней этнической идентичностью, которая не всегда полностью нивелируется новой этничностью (случай бикультурной идентичности). Например, на вопрос о национальных особенностях Лус ответила: «Ну, я знаю, что Мари француженка и она любит, например, сыр... На какой-нибудь праздник я приготовлю ей что-нибудь французское, чтобы сделать приятное».

Показательно, что религиозная идентичность в случае нумерария с комплексом особенностей принадлежности именно к этой категории членов «Opus Dei», вероятно, артикулирует понятием внутреннего долга, в том числе, по отношению к повседневности. Воспринимая свою жизнь как апостольское служение, как своеобразную работу именно нумерария, нумерарий считает естественной задачей искренне интегрироваться и принять новый культурный образец.

Например, девушки не посещали национальных культурных центров, за исключением Лус, которая была там однажды по приглашению на мероприятие. Т.е. нет ярко выраженной потребности в общении с представителями своей этнической группы при том, что внутри общины женщин-нумерариев большинство из разных стран с различными языками (хотя преобладают испаноговорящие). Это также говорит о том, что члены-нумерарии не чувствуют себя иммигрантами настолько, чтобы поддерживать связи в подобных центрах с агентами культурных паттернов «стран исхода».

Возвращаясь к теме мимикрии и идентичности, акцентируем, что в данном контексте и та, и другая модель интеграции представляются сугубо субъективными практиками. Однако в ситуации с «Opus Dei» религиозная подоплека, особенность внутриорганизационной системы статусов влияет на сознание актора и на его действия, а потому создает некий идеал – полное приятие новой культуры, базирующееся на христианском понимании всечеловеческого братства. Подобная модель интеграции очень гибкая и прочная, позволяет избежать психологические травмы, если проводить аналогии с эмиграцией. Становление этой модели, как и апробация – заслуга «Opus Dei».

Первая гипотеза подтвердилась *отчасти*. Из-за невозможности полноценно использовать языковой ресурс, Мари и Алму лишены возможности полного погружения в социокультурное пространство города. Таким образом, позитивная установка на интеграцию в Москве и принятие новой этнической идентичности затормаживается «естественным путем» обучения

и социализации. На протяжении этого периода некоторое ощущение маргинализации присутствует, но не артикулируется в официальном дискурсе изучаемого сообщества.

Вторая гипотеза подтвердилась *полностью*. Старшие и опытные члены изучаемого сообщества, которые находятся в Москве дольше, пытаются полностью принять новую идентичность, преодолевая внутренний конфликт. Например, Лус, которая постоянно артикулирует свою новоприобретенную идентичность и старается повсеместно практиковать использование русского языка.

Третья гипотеза подтвердилась *полностью*. Религиозная идентичность нивелирует этнические различия внутри религиозной группы, тем самым выступая связующим звеном или консолидирующим началом.

Логично, с одной стороны, что в рамках религиозной конфессии не стоит вопрос об этнической идентичности ее членов. Однако мы рассматриваем локальную группу, условия общежития внутри которой сталкивают в повседневной жизни и быту носителей различных этнических идентичностей.

Значимо и то, что католическая церковь повлияла на формирование определенных культурных образцов европейских стран, а так же отчасти Украины, т.е. местностей, откуда происходят акторы. В то же время большую роль внутри сообщества играет их билингвизм (хотя это и частный случай, поскольку не все нумерарии знают испанский). В целом же, их вместе удерживает самое сильное звено – духовные идеалы, которые они воплощают в жизнь. Их ценности одинаковы, их практики и ограничения, которые накладывает на них членство в «Opus Dei», – тоже похожи. Таким образом, их сплачивает не только общая религиозная идентичность, но и специфика религиозной практики.

Различные религиозные или основанные на этнической идентичности организации с развитием информационных технологий получили огромный потенциал влияния на общество. Так, с помощью мониторинга социальных медиа возможно отследить все упоминания организации, увидеть их тональность. А значит – реагировать на негатив, нейтрализовывать его и менять свои стратегии поведения в социуме для достижения внутренних целей.

Исследователи также не должны оставлять в стороне достижения в сфере коммуникаций. Для того чтобы понять, какой имидж имеет среди различных групп населения, например, «Opus Dei», достаточно посмотреть упоминания прелатуры, их тональность и тематические линии. Работа с социальными медиа (через системы мониторинга) релевантна для изучения социальных групп. Важно правильно интерпретировать полученные данные.

В дальнейшей работе над исследовательскими задачами в области этнической идентичности, того, как она вливается в городскую культуру, будет полезно задействовать наработки мониторинга СМИ.

*Молостова Е.С.  
(Белгород, НИУ БелГУ)*

## **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ У НАСЕЛЕНИЯ В 60-Е ГГ. XX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ РОССИЙСКОГО АРХИВА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ)<sup>1</sup>**

**Abstract:** This article analyses religious views of the population in the 60th years of the XX century during the soviet period. (Under materials of the Russian state archive of sociopolitical history).

**Key words:** soviet period, religiosity, sociology, atheism, methodology.

Большое научное значение в 60-е гг. XX века имела выработка подхода к определению понятия «религиозности». Как отмечало большинство советских исследователей, верующий никогда не является таким, каким предписывает ему быть вероучение той конфессии, к которой он принадлежит. Религиозность основной массы верующих значительно отличается как от традиционных взглядов и представлений, зафиксированных в «священных книгах» (от конфессиональных требований), так и от той «адаптированной» религиозности, которая изображается на страницах современной богословской литературы. Духовный мир верующих представляет собой пеструю и противоречивую смесь религиозного и нерелигиозного, традиционной и модернистской, консервативной и обновленной религиозности, веры и суеверия.

Для теории и практики советской науки большое значение имело выявление религиозных представлений у населения, большинство научных исследователей интересовал вопрос об объективных причинах и факторах сохранения и воспроизводства религиозных идей и настроений среди населения, также необходимо было воссоздание реальной картины религиозности, требовался ее реальный, объективный и критический анализ.

С теоретическим развитием религиоведческих понятий происходит очередной всплеск интереса к религиозному миру обывателей. В связи с этим уникальными и интересными представляются анкетные данные Российско-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2012 год (номер проекта 6.1239.2011).

го архива социально-политической истории<sup>1</sup> (РГАСПИ), собранные советскими учеными в ходе экспедиций начиная с 60-х гг. XX века.

Вот несколько примеров такого мировоззрения: Ардатов И.К. (1924 г.р.): В доме есть иконы, но в бога он не верит и не против был бы, если их снять. Жена говорит, что без них «угол будет некрасивый, да и соседи будут смеяться»<sup>2</sup>. Долгов М. и Долгова З.Н. В доме есть две иконы, но держит их только в кухне, не молится ни один член семьи. Заявляет, что иконы уберет, когда немного подрастут дети, а сейчас они висят потому, что этого желает мать<sup>3</sup>. Дробышев П.К. В доме имеются иконы. На вопрос, что дают вам иконы? Хозяин ответил – «Это отцовское благосостояние» и оно служит, как память о родителях<sup>4</sup>. Поплевкин М.Я. (1924 г.р.). Единственным признаком религиозности является наличие в доме одной иконы, которая была принесена из церкви в то время, когда церковь ломали. Долгое время эта икона лежала на потолке вместе с другими хозяйственными вещами. В 1964 г. построили себе новый дом и эту икону поставили в угол кухонной комнаты. У соседей есть иконы, а мы не хотим, чтобы соседи нас считали безбожниками<sup>5</sup>.

Зайцева Н.Е. В бога верит по традиции, иконы имеет, дабы не было стыдно от сверстниц. ... На вопрос о представлениях, о картине мира отвечала: «... по телевизору я видела, как запускают ракету. Ведь люди ее запускают. Если бы поднять моего отца из могилы. Он бы не поверил этому и обязательно сказал бы, что с помощью бога. Я уже этого не скажу. «Ну а зачем же вы имеете иконы и молитесь ему?» Это для утешения. Ведь молодежь ходит в клуб, а я помолюсь и успокою себя, мне легче становится. Да ведь и кто его знает, есть он или нет. На том свете мы все увидимся и тогда точно узнаем, есть он или нет, а раз легче мне становится от того, что я помолюсь – почему? Значит, есть душа. «Но ведь господь бог создал женщину без души, как говорит Библия? – спрашиваем ее. Бог этого не мог сделать, в Библии говорится, что каждый человек состоит из тела и души бессмертной. Вы говорите, наука много объясняет и погоду и другие явления, создает машины, а как наука объясняет происхождение человека. Вы знаете? Нет, не знаю, я ведь и училась-то I год. (Объясняю научное проис-

---

<sup>1</sup> РГАСПИ – Российский архив социально-политической истории образован по постановлению Правительства Российской Федерации в марте 1999 г. путем объединения Российского центра хранения и изучения документов новейшей истории (РЦХИДНИ) и Центра хранения документов молодежных организаций (ЦХДМО). Оба объединившихся архива в свою очередь были созданы в 1991 и 1992 гг. на базе прекративших свою деятельность Центрального партийного архива Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (ЦПА) и Центрального архива ВЛКСМ (ЦА ВЛКСМ).

<sup>2</sup> РГАСПИ фонд 606 опись № 4 ед. хр. 156 л. 20.

<sup>3</sup> Там же л. 23.

<sup>4</sup> Там же л. 27.

<sup>5</sup> Там же л. 59.

хождение человека)<sup>1</sup>. Все-таки, что его бог создал, понятнее. Библия говорит, что человек не может познать природу, изменить ее. Как Вы на это смотрите? А почему человек научился предсказывать погоду? – спрашивает она. Он это делает с помощью науки – говорим ей. Но ведь не всегда они правильно предсказывают. Это почему? Ошибаются – говорит она. А не бог ли им мешает? Конечно, нет. Не мешает же человеку бог летать туда, где он живет, в небо? Быть может он на машину не может воздействовать? – говорит она. А он ведь всемогущ? Вот потому-то я и сомневаюсь в нем. Я молюсь, каждый день перед едой и перед сном, а заболела и я иду в больницу. Кто его знает, есть бог или нет его. На том свете мы увидимся и скажем, кто прав, кто виноват»<sup>2</sup>.

Наглядно становится видно, что социологические исследования в советский период показывали и доказывали, что у большинства верующих представления о сверхъестественном переплетаются с внеконфессиональными представлениями народного характера. Нарастает и усиливается расхождение между предписаниями религии и практическим, жизненным поведением людей, находящихся под ее влиянием. Таким образом, проведение социологических исследований ставили перед учеными ряд новых вопросов: о методологии и задачах исследования, о методах и технике изучения религиозности, о конкретном значении этих исследований для теории научного атеизма.

*Мчедлова Е.М.  
(Москва, ИСПИ РАН)*

## **РЕЛИГИОЗНОСТЬ РОССИЯН: ПЕРВЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ВСЕРОССИЙСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ 2010-2012 ГГ.**

**Abstract:** Some results of research of religiosity in Russia by ISPR RAS: the religiosity is not increase. It is very small. Indicators are: faith in Good – the best for religiosity, but others attest about passive religiosity (not visit the Church etc.) and active social and civic, political life of beliefs. The picture is open.

**Key words:** religiosity, visit for Church, faith in Good, relation for politics, civic position, tolerance, education, passive and active beliefs.

Полномасштабное исследование религиозности населения проведено недавно во всех 14 субъектах Российской Федерации, ее 33 региона, при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда<sup>3</sup> (выборка охватила 2201 человек). Оно выявило следующую картину.

<sup>1</sup> РГАСПИ фонд 606 опись № 4 ед. хр. 156. л. 27.

<sup>2</sup> Там же л. 33.

<sup>3</sup> Грант РГНФ №10-03-00-185а.

Религия – явление общественное, хотя и индивидуальное тоже, даже в большей степени. Занимаясь социологией религии, т.е. тем, какое место занимает она и какую роль играет в обществе, можно заметить, насколько важна религия и религиозные организации для людей. Это по сути один из важнейших показателей религиозности, которую нам с вами необходимо определить. В среднем по России (цифры полностью соразмерны и с ситуацией в Белгородской области), более чем для половины опрошенных религия играет довольно заметную роль в их жизни, и лишь для каждого десятого – не играет почти никакой роли. Стало быть, достаточно высокая степень религиозности налицо.

Итак, сколько же в России верующих? Судя по результатам опроса, 65-66%, причем православных среди них – 71,9%, в Белгородской области – несколько больше – 87,3%. Это все-таки две трети населения. Исповедующих католицизм – по России 1,4%, по Белгороду – 0,3%, протестантизм – 0,9 (0,3)%, ислам – 5,1 (1,2)%, иудаизм – 0,3%, старообрядчество – 5,1(0,3)%, язычество и что-либо другое – менее 1%. Колеблются между верой и неверием – 16-18%, не верят – 9 с небольшим %. Из верующих участвуют в жизни какой-либо общины постоянно 8,2 (по Белгороду 4,8)% или иногда 14,4(7,5)%, совсем не посещают и не принадлежат и практически не хотели бы 63,1 (в Белгороде – 81,9)%. Далеко не все верят в загробную жизнь (треть); молятся редко или какими-то своими молитвами; постов практически не соблюдают, религиозные тексты читают мало; если исповедуют или причащаются, то крайне редко (чуть более трети не причащались совсем); церковь посещают как очень редко (четверть опрошенных), так и несколько раз в год (тоже четверть); – но, тем не менее, считают себя религиозными. Чуть больше 1% владеет церковнославянским языком, чуть более половины (55%) держат в своем доме Библию и где-то 18-25% – другие священные тексты (типа Молитвослова, Псалтыря, Корана и др.).

А как быть с посещением храмов, церквей, иных моленных домов? Рассмотрим более подробно.

Очень редко, не каждый год – четверть опрошенных (столько же по Белгороду), не посещали никогда – 15.8% (с Белгородом соразмерно 12%), раз в год -19% (10%), раз в месяц и чаще -7% и 2%, а вот несколько раз в год – данные разнятся – по России та же четверть, а по Белгороду – 8,9%. Значит, большинство все-таки инертны, хотя каждый четвертый верующий россиянин храм не часто, но посещает (а в Белгороде этим не балуются).

На вопрос «Как часто Вы исповедуетесь и причащаетесь?» люди ответили следующим образом: никогда не причащались – 43,2% (в Белгороде – близкая цифра – 36,2%), редко, раз в несколько лет – одинаково 25%, раз в год – 10%, несколько раз в год – приблизительно столько же, а точнее около 8-9%, раз в месяц и чаще – пренебрежительно малый процент (1,5). То есть подавляющая масса верующих почти что не причащается, либо крайне-крайне редко.

Читают ли верующие священные книги? Посмотрим. Опять-таки большинство не читало их, либо когда-то очень давно – по 36-39%, недавно читали или перечитывали – те же 8-10%, регулярно читают – 3-5%. Выходит, и здесь воцерковленность, а с ней и религиозность почти что не проглядывает. Об этом, кстати, свидетельствуют и данные о том, сколько людей в действительности молятся: существенные показатели 31% не молятся вообще и иногда, какими-то своими молитвами 46%, церковными молитвами – 11-13%, молятся часто, утром и вечером – 1%. Две трети не соблюдает религиозные посты, четверть – постится, но нерегулярно, соблюдают все посты – 1-2% верующих.

Если считать полученные данные проявлениями показателей воцерковленности, а следовательно, и самой религиозности, то получается, что значительнейшая часть верующих не воцерковлена, т.е. являются пассивно верующими. Вполне возможно, что религиозность-то как раз проявляется, но далеко не всегда походами в церковь. Да и неважно, принадлежат ли люди какой-либо общине, ходят ли в церковь, главное – что в их душе.

Итак, существенный показатель религиозности – верят ли люди в Бога. Две трети говорят: верю – уже приличный показатель; в загробную жизнь – треть, столько же колеблются. В переселение душ (реинкарнацию) верят 26,7%, не верят 56,4%, затруднились ответить – 16,9% (для сравнения по Белгороду: 16,3% верят, 53,9% не верят и 29,9 затруднились ответить. Немного другое соотношение).

Еще один блок вопросов, касающихся псевдорелигиозной тематики. Речь идет об астрологии, гороскопах, магии, колдовстве, приметах и т.д. Вряд ли это является показателем религиозности, или воцерковленности, но, тем не менее, данные интересные. В астрологию верят 33,9% (в Белгороде 35%, почти столько же), не верят чуть более половины 55,4% (53,9) и довольно высокий процент затруднившихся ответить – 10,6 (21,1). Стало быть многие, кто так или иначе связан с религией, в гороскопы, предсказания и т.п. все-таки слабо верят, а если и соприкасаются с этим, то так-сяк, т.е. не принимая особо во внимание. Про магию, колдовство – соотношение почти то же (38,4 верят против 52,1% тех, кто не верит). Насчет примет – немногим больше тех, кто в них верит – ровно половина (а вот не верящих меньше – 41,4%). Но, тем не менее, приметы не играют важной роли в жизни, по преимуществу их все же игнорируют. И медитацией большинство населения не увлекается, четверть даже не знает толком, что это такое. Три четверти опрошенных не обращается ни к колдунам, ни к гадалкам и ворожеям, ни к экстрасенсам. Истинно верующие идут молиться, правда, зачастую, если другие средства уже исчерпаны. Например, неблагоприятное лечение, личные проблемы, требующие скорейшего решения, в том числе и материальные, депрессивное состояние и мн.др.

Для решения целого комплекса проблем мы предложили выбрать утверждения, которыми можно руководствоваться в жизни. «Главное – от-

ношения между людьми» – 52,8% по России и целых 69% по Белгороду. На втором месте «материальное благосостояние человека как основа его независимости» – 54,6 % (57.1%). Далее «свобода как великий дар человека, который необходимо отстаивать» – 40,6% (40,4%) и «человек создан для счастья, оно заложено в нем от природы» – 30,8% (44,4%), но при этом «человек должен делать что-то хорошее и для других» – 33,8 (52,1%). «Справедливость – высший принцип человеческих отношений» – 25,2% (47,1% по Белгороду), «страдания следует терпеливо переносить» – 17,1% (34,2). «Главное – учиться и познавать новое» – 9,8% (23,1% в Белгороде – более любят учиться и более развито стремление к познанию).

Следующий вопрос: с какими людьми вы ощущаете близость? Явно, что опрошенные в своей массе люди обособленные. Со своими единовѣрцами общаются всего лишь 7,8%, духовно близки – 15% (интересно, что в Белгороде цифра выше – 39,4, т.е. они душевнее, общительнее, больше ощущают единение). Зато существенней выше показатель общения либо с близкими, родственниками, друзьями, либо с сослуживцами и коллегами по работе. Значит, верующие люди сегодня разобщены между собой, а не сплочены, казалось бы. Логичнее предположить обратное, хотя по результатам опроса выходит, что религия – дело сугубо частное, даже среди такой группы населения, как верующие.

А как быть с толерантностью? Здесь картина ясна. Подавляющее большинство (71,1%) заявили, что не испытывают неприязнь к людям, придерживающимся другого вероисповедания, хотя в Белгородской области прослеживается неприязненное отношение к Баптистам, Свидетелям Иеговым, Кришнаитам, иногда к мусульманам. Такое же примерно соотношение видно при определении позиции неприязни иной национальности. Оно показывает, что националистов среди опрошенных практически нет. Выходит, те, кто попали в группу опрошенных, изначально толерантны. Но, как известно, к установлению толерантного климата ведет и социальная среда, и социальный статус, и уровень образования, и воспитание, и искусство общения с людьми как своего круга, так и иной национальности, вероисповедания, происхождения, образования и т.д., и уровень морали и нравственности, и достоинство, и терпение. Но именно такими качествами и обладают люди верующие (конечно, не только).

Отсюда возникает вопрос, не стоит ли ввести в школьный курс основы религиозной культуры, а равно светской этики. Многие хотели бы – 43,3% (в Белгороде аж половина – 51,3%), но в основном на факультативной основе; на стороне светской этики – немногие – всего лишь 19,3% (в Белгороде вообще 9,2%). Вместе с тем, предполагается, что детям приобретать религиозное знание лучше всего в семьях – (53-59%), а затем уже в школе (32-37%) и в религиозной организации (или воскресной школе) – 15-16%. Сами же нынешние взрослые в своей массе ничего не посещали (72,9% ответивших). Иное дело в Белгородской области – более активны в религи-

озном плане. Здесь уже ответы распределились иначе: посещали 25,5%, нет – 38,6%, отдавали детей – 23,8%. Что касается того, нравится ли им, устраивает ли их такое положение дел – определившейся позиции особо не наблюдается, по-всякому. Тем более, что, по оценкам многих, каких бы то ни было изменений ни с ними, ни с их детьми не произошло.

Результаты опроса демонстрируют политизированность россиян, позиционирующих себя как верующих, религиозных. В таком случае сама религиозность и все ее показатели как бы сглаживаются, выявляя на передний план мирские проблемы. Так, в случае, когда речь идет о доверии власти, в частности, Президенту РФ, положительно ответили 60,8%, правительству – 45%, Совету Федерации – 38%, Государственной Думе – 35,6%, Прокуратуре – 33,7%, Суду – 31,8%, полиции – 31,1%, церкви – 49,8%, СМИ – 33,2%, предпринимательским кругам – 27,8%, Российской академии наук – 46,8%, политическим партиям – 24,6%. Стало быть, народ доверяет больше всего Президенту и общественным институтам как религиозной направленности (скажем, церкви), так и светской, научной. Показательный факт. При этом важно, что для защиты своих интересов имеется желание обратиться в суд (42,9%), несколько меньший процент – в полицию (26,1), в органы власти (18,8), в СМИ (10,5), в среднем по 3-6% готовы выйти на улицу, участвовать в митингах, забастовках, акциях протеста, т.е. в любом случае не остаться в стороне, быть социально активным. Большинство говорит о реформировании общества – кто мягким путем, кто радикальным, но небезучастны к тому, что с ними будет. Видно, что опрошенные в массе своей прибегают к светским приемам, совсем мало к религиозным, что о росте религиозности опять-таки не свидетельствует.

Еще одно. Проведенное исследование выявило некий общий социальный портрет современного верующего. Это в основном работающий член семьи или пенсионер (женщин чуть больше), имеющий 1-2 детей, занимающийся преимущественно умственным трудом с повседневной нагрузкой, т.е. интеллектуально развит, обладает пусть небольшим по размеру, но стабильным доходом и такими же материальным положением, гражданин, патриот, социально активен

Основной вывод: либо религиозность действительно имеет тенденцию к росту, либо просто в процессе исследования выявилась сама картина, которая стала более открытой, более показной, более яркой, нежели была ранее. Единственный мнимый показатель – количество верующих (особенно православных). Остальные показатели свидетельствуют, скорее, об определенном наличии веры и о пассивной религиозности в целом.

## **АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ СТУДЕНТОВ ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ**

**Abstract:** The article discusses the outcomes of a research, conducted in 2011 with students in the city of Voronezh. The study was devoted to the investigation of the religious socialisation of students.

**Key words:** students, religion, religious socialization

В России в течение последних десятилетий значение религиозного фактора в общественной жизни и роль религиозных организаций заметно возросли: увеличилось число верующих, большинство россиян идентифицируют себя с православием, религия проникает в сферы, ранее считавшиеся светскими – образование и армию, усилилась роль религии в сфере политики.

Церковь пользуется относительно высоким доверием среди россиян. Доминирующие позиции среди религиозных организаций, представленных на пространстве России, занимает РПЦ: у нее самое большое количество клириков, четкая и сложная иерархия, развитая инфраструктура.

Следует отметить, что с каждым годом церковь всё больше встречается с новыми вызовами, как со стороны общества, так и со стороны других религиозных организаций. В связи с закреплением принципа плюрализма и наличием своеобразной конкуренции, сохранение численности прихожан, тем более её рост, во многом зависят от эффективности мер удовлетворения потребностей верующих и качества религиозной социализации. Особый интерес для любой религиозной организации представляют молодые люди, в частности наиболее активная их часть – студенты. Воронеж является одним из крупнейших городов России по числу студентов. Воронежская область и город Воронеж – типичный «русский регион»<sup>1</sup>. РПЦ здесь представлена Воронежской и Борисоглебской епархией. По данным управления Министерства юстиции по Воронежской области, в городе Воронеже зарегистрировано 18 религиозных организаций различной направленности, и большинство из них пытаются привлечь новых членов. Потому важно понять, как религиозная организация занимается религиозной социализацией молодежи, какие шаги в данном направлении она предпринимает.

В 2011 году в городе Воронеже было проведено исследование среди студенческой молодежи – анализ религиозной социализации в контексте православного христианства. Объектом исследования являются студенты четырёх вузов города Воронежа: Воронежский государственный универси-

---

<sup>1</sup> Лункин Р.Н. "Русские регионы" России: степень православноности и политические ориентации // Социологические исследования. – 2008. – №4. С. 27-36.

тет, Воронежская государственная медицинская академия, Воронежский государственный технический университет и Военный авиационный инженерный университет. Основная гипотеза данного исследования: большая часть студентов идентифицирует себя с Православием, но доля воцерковлённых незначительна. Были выделены следующие описательные гипотезы: религиозная активность студенческой молодёжи либо низкая (студенты редко ходят в храм, мало читают религиозную литературу, не знают о существовании религиозных СМИ, редко молятся дома), либо отсутствует; студенты не являются активными прихожанами храма, не участвуют в жизни религиозной общины, не контактируют и не сотрудничают с религиозными организациями. Кроме того, сформулированы объяснительные гипотезы: работа по воцерковлению студенчества ведется недостаточно и не привлекательна для молодых людей; возможности агентов религиозной социализации используются не в полной мере, а их деятельность нередко идет вразрез с представлениями о месте и роли религии и Церкви в обществе.

В рамках представленного исследования был проведён анализ теоретических основ процесса социализации в целом и религиозной социализации в частности. Авторская дефиниция данного понятия такова: *религиозная социализация – это процесс усвоения индивидом образцов религиозного поведения, религиозных норм и ценностей, сопровождающийся преобразованиями в его мировоззрении.*

В исследовании рассматривались основные условия и ключевые факторы религиозной социализации. Было установлено, что близость храма, социальное самочувствие и низкая общественная активность не оказывают существенного влияния на характер и уровень религиозности. Воздействие материального благосостояния проследить сложно, так как большая часть опрошенных студентов не принадлежит к самым бедным семьям.

Кроме того, мы выяснили, что традиционные агенты религиозной социализации сегодня влияют недостаточно. Члены семьи во многом перестали выполнять функции транслятора религиозной традиции. Только глубоко верующие члены семьи обеспечивают в той или иной степени приобщение своих детей к вере, способствуют религиозному поведению. Найти духовника сложно, учитывая то, что храма может и не быть рядом, да и потребность в этом возникает на достаточно продвинутом этапе религиозной социализации. Воскресные школы не отличаются привлекательностью для студента. Религиозные СМИ также не оказывают воздействия на большую часть студенческой молодёжи. В деятельность религиозной общины студенты включены незначительно, участие немногих из них сводится к благотворительности.

Как следствие, уровень религиозности воронежских студентов низкий. Они мало молятся, редко причащаются, редко посещают храмы. Чуть более 64% студентов считают религию индивидуальным поиском и не пропове-

дуют свои взгляды активно. Был разработан и рассчитан индекс религиозности. Совокупный индекс религиозности составил 0,38. При этом различия по вузам варьируются в диапазоне от 0,29 до 0,5. Примечательно, что индекс религиозности, как и доля респондентов, идентифицировавших свои семьи как активно верующие, в ВГМА выше (индекс по ВГМА 0,5 и по ВАИУ – 0,42). Возможно, влияние оказывает сам характер профессиональной деятельности медиков и военных. Однако стоит учитывать то, что на территории данных вузов имеются домовые храмы, а в сетке преподаваемых дисциплин присутствуют курсы религиозного содержания. Самый низкий индекс в ВГУ.

Таким образом, основная гипотеза исследования подтвердилась. Доминирует не социально-контролируемая, а стихийная и лишь отчасти направляемая религиозная социализация. Историческая роль православия, попытки увязать с ним национальную идентичность, общественно-политическая деятельность и PR церкви привлекают к РПЦ внимание, стимулируют традиционное поведение (например, посещение храма во время больших религиозных праздников). Большинство студентов воронежских вузов не видит конфликтного потенциала в политизации деятельности РПЦ.

***Поспелова С. В.***

*(Санкт-Петербург, РГПУ им. А.И. Герцена)*

## **КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ЖИТЕЛЕЙ МАГАДАНСКОЙ ОБЛАСТИ**

Изучая региональную религиозную ситуацию, социологическая служба Администрации Магаданской области в 2009-2011 годах проводила анкетные опросы жителей г. Магадана и Магаданской области. Были опрошены северяне в возрастном диапазоне от 16 до 84 лет, проживающие в г. Магадане, семи районах Магаданской области (Ольском, Омсукчанском, Северо-Эвенском, Сусуманском, Тенькинском, Хасынском, Ягоднинском). Исследования проводились с применением квотно-пропорциональной выборки, включающей элементы случайной, которая отражает взаимосвязанные характеристики генеральной совокупности по полу, возрасту, типу поселения, количеству прожитых на Севере лет, основным качественным и количественным параметрам и является репрезентативной. Тем самым была концептуализирована формальная модель изучаемого явления. В общей сложности было опрошено 1400 респондентов.

Дефиниция «конфессионального портрета» верующий являлась одной из задач исследования.

***Портрет «неверующего» жителя Магаданской области в среднем таков:*** это мужчина в возрастных группах: 18-24 лет и 35-39 лет, обладающим неполным высшим и средним образованием, и относящий

себя к среднему слою. **Портрет «среднего» православного жителя** Магаданской области: женщина 40-49 лет с неполным средним или высшим образованием, относящая себя к среднему и нижнему слою. **Портрет «среднего» протестанта:** женщина 25-40 лет<sup>1</sup>, со средним и высшим специальным образованием, относящая себя к среднему слою.

Если говорить о **гендерных различиях верующих**, то в группе верующих женский контингент превышает мужской, что соответствует общероссийским показателям<sup>2</sup>. Женщин явное большинство во всех конфессиях, в том числе и в мусульманстве. В Магаданской области мы не можем говорить о «мужском» мусульманстве. Данная ситуация объясняется тем, что в мусульманских группах в Магаданской области женщины играют роль «хранителя традиций» и фактически руководят мусульманской обрядовой ритуаликой (кроме богослужений).

**Характеризуя возрастные особенности верующих**, отметим, что «средний» верующий – это человек 35-39 лет. Возросло количество верующих 18-24 лет, что говорит о стабильной тенденции омоложения верующих. В Магаданской области **молодых более всего в православной группе**, что связано, скорее всего, с динамичным ростом православия по Магаданской области, работе воскресных школ при православных приходах и введению курсов по выбору «Основы православной культуры» в некоторых средних школах. В группе неверующих лица старше 60 лет составляют по Магаданской области 57 %. Данный феномен объясняется, на наш взгляд, определенным контингентом социальной группы лиц, старше 60 лет: как правило, это бывшие репрессированные и вольнонаемные, а также их дети 40-60 гг. рождения, чье мировоззрение (в основном – атеистическое)<sup>3</sup> формировалось в советский период, и которые остались на постоянное жительство в Магаданской области.

**Распределение по образованию показывает**, что наименее образованные респонденты представлены в группе верующих 53,6 процентами. Второе место по численности в группе верующих – люди с высшим образованием: 24,3%. Данный феномен типичен для Магаданской области, так как в силу специфики экономики области – к основному контингенту, проживающих в области, относятся люди со средним уровнем жизни (бюджетники, имеющие высшее образование, работники золотодобывающей и рыбодобывающей отраслей, имеющие, как правило, среднее и профессиональное среднее образование).

<sup>1</sup> Следует отметить, что доля мужчин у протестантов значительно выше, чем у православных (мужчины-протестанты 38%, мужчины-православные 30%).

<sup>2</sup> Мчедлов М.П., Ю.А., Гаврилов, А.Г. Шевченко. О социальном портрете современного верующего // СОЦИС. – 2002.- № 7. С.69.

<sup>3</sup> Религиозное мировоззрение в силу специфики Магаданской области не могло формироваться в 40-50 гг., так как в области отсутствовали религиозные общины, не было храмов, религиозной литературы, а также велась последовательная научно-атеистическая пропаганда.

Данные показатели не подтверждают тезис исследования М.П. Мчедлова<sup>1</sup> «среднестатистически верующего», которого «характеризует менее высокий уровень образования по сравнению с другими мировоззренческими группами»<sup>2</sup>. Специфика социальной структуры Магаданской области «диктует» свои параметры мировоззренческих установок: для лиц с высоким уровнем образования, заявивших о своей религиозной мировоззренческой ориентации, более характерна институционально оформленная религиозность (православные). В протестантских конфессиях доминируют люди с неполным высшим и средним специальным образованием. В мусульманской группе преобладание лиц со средним образованием более выражено, чем в православной и протестантской группе.

Анализ *уровня материального обеспечения респондентов* показывает, что более всего верующих низко обеспеченных (включая живущих за чертой бедности) – 61,4 %; высоко обеспеченных – 29 %. Таким образом, в Магаданской области количество низко обеспеченных верующих в среднем такое же, как в РФ, верующих высоко обеспеченных – намного больше, что объясняется, как мы уже отмечали, спецификой социальной структуры населения Магаданской области.

#### **Уровень, степень и характер религиозности**

На вопрос **“Считаете ли Вы себя верующим человеком?”** *ответили все опрошиваемые*. В общей сложности, 32,9% жителей области не считают себя верующими. 10,4% – считают себя верующими, но не могут сказать, к какому вероисповеданию относятся. Наиболее значительное количество жителей области – верующие (56,7 %).

#### **На вопрос: «К какому вероисповеданию Вы можете себя отнести?»**

Были получены следующие ответы, которые сведены в таблицу<sup>3</sup>:

Таблица

Значение переменной	Количество в % к общей численности верующих
Адвентисты седьмого дня	0,3
Евангельские христиане	0,5
Баптизм	0,9
Буддизм	0,5
Ислам	0,9
Иудаизм	0,1
Католицизм	2,8
Кришнаиты	0,9
Лютеране	0,1

<sup>1</sup> Мчедлов М.П., Ю.А. Гаврилов, А.Г. Шевченко. О социальном портрете современного верующего // СОЦИС. – 2002. – № 7. С.71.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> В таблице представлены значения, которые определяют профессиональную картину Магаданской области в 2011 г.

<i>Мормоны</i>	0,5
Пятидесятники	2,4
Православие	90,7
Свидетели Иеговы	0,5
Язычество	0,9

Исходя из таблицы видно, что подавляющее большинство верующих респондентов – православные. Вторая по численности группа – протестанты различных деноминаций (в совокупности 5,2%). На третьем месте католики – 2,8%.

Язычники представляют людей, сформировавших свою собственную мировоззренческую позицию под влиянием традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и считающих ее языческой, так как информации о существовании какой-либо языческой общины в Магаданской области не имеется. При сравнении данных конфессиональной принадлежности социологических исследований разных годов заметно увеличение числа протестантов (3,8% – в 2003 году), рост количества католиков (1,5 % в 2003 г.), рост количества православных (86,1% – в 1998 году).

Несмотря на то, что данные о религиозной самоидентификации важны, тем не менее, для более глубокого анализа степени и характера религиозности респондентов были использованы вопросы-фильтры. Анализ этих вопросов выявил группу «формальных верующих». Согласно данным 2003 года, «формальные верующие» составляли 30% от всех верующих, относящихся к конкретному вероисповеданию. В исследованиях 2011 г. «формальные верующие» составляли 33%.

В Магаданской области большое количество «формальных верующих» среди приверженцев православия. Несмотря на то, что данная группа включает в себя респондентов, в жизни которых, по их ответам, «религия играет важную роль», религиозность многих из них можно обозначить как «ситуативную», так как исполнение культовых действий у данной группы не регулярно, посещение храма – периодическое («по праздникам») и ориентация на религиозные ценности в повседневной деятельности обуславливается не глубокой внутренней потребностью, а внешними обстоятельствами. Зачастую русские говорят о своей приверженности православию, только на основании факта крещения или просто этнической принадлежности. Таким образом, в сознание россиян православие выступает своего рода этнической религией.

Подавляющее большинство «формальных верующих» – женщины; среди представителей этой группы больше, чем среди всех респондентов, людей старше 50 лет, с высшим образованием и пенсионеров.

С целью определения группы действительно глубоко религиозных людей были ужесточены критерии отбора: при ответе на вопрос об исполнении ритуалов учитывались респонденты, выбравшие позицию «исполняю

постоянно», при ответе на вопрос об ориентации на религиозные ценности – выбравшие позицию «Да, всегда ориентируюсь». Анализу подверглись три группы верующих: православные, протестанты – пятидесятники, которые были представлены в Магаданской области ранее, и адвентисты седьмого дня – конфессия, появившаяся в постсоветский период. Размер данной группы верующих составил около 3%, что достаточно близко к экспертным оценкам числа практикующих верующих по России в целом (4-6%)<sup>1</sup>.

Анализ ответов показывает, что число людей, обратившихся в ту или иную в веру за последние 10 лет, составляет около трети от всех верующих. Большинство же указывают, что являются верующими свыше 10 лет. Можно сказать, что интенсивная деятельность различных конфессий непосредственно не вызвала роста действительной религиозности, скорее, произошли значительные изменения в общественном сознании: религиозная идентификация тесно связывается с этнической, статус «верующего» становится престижным.

Вопросы о позитивной или негативной деятельности некоторых религиозных организаций специально были заданы в открытой форме с тем, чтобы ознакомиться с представлениями населения о религиозной ситуации, складывающейся на территории Магаданской области. Сразу следует отметить, что как в области, так и в г. Магадане многие респонденты затруднились ответить на эти вопросы, отмечая в анкетах, что они «слабо информированы», либо при отрицательной оценке новых религиозных организаций использовали общие фразы: «американские секты», «религии, нетрадиционные для России», «тоталитарные, экстремистские секты».

На основе проведенных исследований лидером среди религиозных организаций, деятельность которых оценивают положительно, оказалась Русская православная церковь. Однако ряд респондентов, назвавших себя православными, не упомянули РПЦ. Можно предположить, что православие оценивается ими положительно по умолчанию или эти респонденты не доверяют РПЦ как институту. Схожая картина наблюдается и у представителей других конфессий.

Православие в сознании многих людей независимо от пола, возраста, образования, дохода и даже конфессиональной принадлежности, представляется религией, роль которой в сегодняшней социально-политической жизни России велика. Ценности православия, религиозная и этническая идентичность становятся во многом тождественными, т.е. у значительной части жителей Магаданской области существует представление – русский человек не может быть не православным.

Протестантские общины пользуются моральной и материальной поддержкой своих единоверцев из стран Северной Америки и Западной

---

<sup>1</sup> Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов, М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 473.

Европы. Фактически такая близость обусловила резкий рост религиозных организаций неопротестантского типа в начале 90-ых гг. В 90-ые гг. затраченные средства на их организацию в Магаданской области были огромны и составляли, по данным реорганизованной ныне службы налоговой полиции, порядка 2-2,4 млн. долларов в год.

Сегодня, рассматривая силы и ресурсы протестантских и православных религиозных организаций, можно сказать следующее: на стороне православия тысячелетняя этнокультурная традиция, позволяющая отождествлять, идентифицировать русского человека, как православного. На стороне протестантов – демократические изменения в стране, которые продуцируют новые ценности.

Эта ситуация наблюдается фактически во всех регионах России. Вместе с тем в Магаданской области, как и во многих регионах, отмечается спад интереса к зарубежным проповедникам. Возможно, это связано с подготовкой отечественных проповедников, склонных к независимой деятельности, возможно, и с уменьшением миссионерских «десантов».

Таким образом, анализ «конфессионального портрета» жителей Магаданской области показал следующее: 1) среди верующих в Бога преобладают женщины, довольно высок процент молодежи и лиц с высшим образованием, хотя он несколько ниже, чем в других мировоззренческих группах; 2) распределение верующих по уровню их материального обеспечения в целом несколько выше, чем у неверующих и колеблющихся между верой и неверием; 3) социально-демографические характеристики православных в целом близки характеристикам всей совокупности респондентов; 4) среди мировоззренческих групп более выигрышными социально-демографическими показателями характеризуются верующие православные: абсолютное преобладание лиц молодого возраста (39,6 % верующих от 18 до 28 лет), высокие уровни образования (высшее образование – 39,3%) и материального обеспечения (уровень обеспечения выше среднего – 36,1%); 5) в конфессиональном разрезе аналогичными характеристиками (хотя в этой группе прослеживается более высокий уровень материального обеспечения (54,3% – уровень обеспечения выше среднего) и образования (44,3% имеют высшее образование) обладает группа протестантов.

Следует отметить, что значительная часть социально и профессионально активных жителей Магаданской области характеризуется большой степенью мировоззренческой неустойчивости и неопределенности. Это, в частности, создает предпосылки для распространения в их среде идеологий квазирелигиозного характера (в группе, которая идентифицирует себя как «не верующие» определенных конфессий – 17% верят в эстрасенсорнику, паранормальные явления, магию и т.д.)

## **СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ СЕСТЕР МИЛОСЕРДИЯ** (на примере г. Москвы)

Первые организации сестер милосердия стали появляться в нашей стране в середине XIX в. и просуществовали вплоть до революционных событий 1917 г. В общественном сознании того времени образ сестры милосердия являл собой не только женскую медицинскую профессию, но и воплощение жертвенной любви, милосердия, сострадания к ближнему и т.д.

В наше сложное время вновь стали появляться организации православных сестер милосердия. Они сочетают в своей деятельности два направления: медицинскую помощь и просветительскую деятельность об основах православной веры. Такая форма социальной помощи явление достаточно новое для современной России и соответственно мало изученное. Целью нашего исследования было составить социальный портрет современных сестер милосердия, на примере сестричеств г. Москвы (n=72).

Как известно, в социологии «портрет» используется для изучения поведения, особенностей характера определенной социальной группы. Составление социального портрета представляет собой выделение наиболее общих, типичных свойств определенной социальной группы. Основными «чертами» такого портрета являются социально-демографические характеристики, мотивационные особенности, основные ценностные предпочтения, увлечения и другие характеристики.

Социально-демографическая часть социального портрета современной православной сестры милосердия в г. Москве такова. *Пол:* 100% опрошенных респондентов – женщины. *Возрастное распределение* оказалось следующим: 20-30 лет – 10%, 30-40 лет – 25%, 40-50 лет – 50%, 50-65 лет – 15%. *Семейное положение:* 62% замужние, 6% вдовы, 14% не замужем, 18% находятся в разводе. Среди опрошенных респондентов 13% бездетных, 40% имеют 1 ребенка, 37% имеют 2 детей, 10% многодетные матери. *Уровень образования:* 88% – высшее, 10,5% – средне-специальное, 1,5% – среднее. Если упорядочивать образование не по уровню, а по содержанию, то иерархия окажется такой: техническое (50%), экономическое (14%), гуманитарное (13%), педагогическое или медицинское (по 8% каждое), богословское (7%). *Материальное положение* показывает отсутствие высокообеспеченных лиц среди рассматриваемой категории населения. Бедных – 23%, малообеспеченных – 46%, среднеобеспеченных – 30%.

Особое значение при составлении социального портрета современных сестер милосердия имеет определение мотивационной структуры их деятельности с выделением доминантных черт и характеристик. Основным направлением составления социального портрета современных сестер ми-

лосердия является ценностно-мотивационный подход. Таким образом, одной из исследовательских задач в этом ключе было определение мотивационной структуры деятельности сестер милосердия. Мотивация представляет собой процесс побуждения индивида к деятельности. О внутренней мотивации впервые заговорил Э. Деси в своей концепции внутренней (intrinsic) и внешней (extrinsic) мотивации. Внутренняя мотивация понимается как стремление совершать деятельность ради нее самой, ради награды, которая содержится в самой этой деятельности.

В нашем случае речь идет об определении внутренней мотивации. Профессия медицинской сестры традиционно рассматривается как побуждаемая внутренними мотивами, что закреплено в массовом сознании и зафиксировано в соответствующих документах, в частности в «Этическом кодексе медицинской сестры» (1997): «Этической основой профессиональной деятельности медицинской сестры являются гуманность и милосердие».

Наше исследование показало, что первую смысловую группу побудительных мотивов прихода в сестричество составляют духовно-религиозные мотивы, к которым относится возможность духовного самосовершенствования, помогая нуждающимся людям. Эта мотивация характерна для 79 % опрошенных сестер милосердия. Так же в группу духовно-религиозных мотивов можно включить желание стабильно контактировать с верующими людьми (коллектив сестричества). Далее, 7% опрошенных респондентов отметили, что стали сестрой милосердия, чтобы участвовать в миссионерской деятельности церкви. К духовно-религиозным мотивам мы относим еще и желание получить прощение у Бога за совершенный грех (3%).

Следующую группу мотивов составляют мотивы нерелигиозной альтруистической направленности, т.е. желание помочь страдающим людям, научиться жертвовать своими интересами ради других или «научиться любить». Данная мотивация характерна для 43 % опрошенных сестер милосердия. Необходимо отметить, что в некоторых случаях альтруизм имеет и реципрокальный оттенок: нами обнаружен и проекционный мотив. Он связан с желанием помогать другим людям, чтобы при попадании в трудную жизненную ситуацию так же получить помощь (6%). Об этом мотиве помощи умирающим людям упоминает еще Элизабет Клюббер-Росс в своей всемирно известной работе «О смерти и умирании» (1969).

Третья группа мотивов профессионально ориентированная. Сюда входит желание попробовать себя в медицине, интерес к медицинской профессии, определение своего призвания к работе в медицинской сфере. Она, как правило, свойственна сестрам более молодого возраста. Общее количество респондентов выбравших этот мотив составляет 20% от числа опрошенных респондентов и большая часть из них (15%) сказали, что с детства мечтали о медицинской профессии, но не смогли получить соответствующего образования. Важно сказать, что материальный расчет так же имеет место, но весьма незначительное (2%). То есть опрошенные понимают, что их про-

фессиональные мотивы не помогут заработать денег в краткосрочной перспективе.

Итак, подводя итог, можно сказать, что современная сестра милосердия – это одно- или двухдетная замужняя женщина 40-50 лет, имеющая высшее техническое образование. Дальнейшее развитие их деятельности, на наш взгляд, способно оказать положительное воздействие на систему здравоохранения в плане повышения общего уровня культуры и духовности в медицине.

*Ряшинова Ю.О.*

*(Белгород, НИУ «БелГУ»)*

### **ОТНОШЕНИЕ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ К РЕЛИГИИ (по материалам пилотажного исследования студентов ИГМУ НИУ «БелГУ»)**

Феномен религиозности принадлежит к одному из массовых и стойких явлений. Религия сопутствовала человеческой культуре на протяжении всей истории и была неотъемлемой частью общественного и индивидуального сознания и самосознания. Сегодня интерес к религии повышается у значительной части населения России, в том числе и у молодежи. Господствующая в предыдущие десятилетия государственная идеология потерпела крах, появилась потребность в наполнении опустевшей духовной ниши. Наряду с возрождением традиционных религий, в постсоветское время для религиозной жизни России характерно массовое появление зарубежных проповедников и представителей различных нетрадиционных для России религий и их очень активная пропагандистская деятельность. Это вызывает наибольшую тревогу, так как увеличивается негативное воздействие различных культов и сект на современную молодежь.

В свете вышеизложенного актуальным становится вопрос о влиянии религии на процесс формирования самосознания человека, которое является неотъемлемой частью его личности и определяет личностные выборы и социальные условия в единое поле возможностей для самоактуализации. Актуальность проблемы духовно-нравственного воспитания в целом связана с тем, что в современном мире человек живет и развивается, окруженный множеством разнообразных источников сильного воздействия на него как позитивного, так и негативного характера (это в первую очередь средства массовой коммуникации и информации, «неорганизованные» события окружающей среды), которые ежедневно обрушиваются на неокрепший интеллект и чувства молодых людей, на ее формирующуюся сферу нравственности. Уровень духовно-нравственного воспитания российской молодежи (в том числе студенческой) на сегодня не достаточно высок, в связи с этим возникает необходимость в интенсивном приобщении ее к духовным

ценностям, культуре своего народа. «Естественным» претендентом на роль сокровищницы таких ценностей и культуры в условиях кризиса выступает религия в лице традиционных конфессий.

Однако на сегодняшний день можно назвать немало препятствий в реализации духовно-нравственного воспитания на традиционной религиозной основе. В настоящее время в нашем обществе нет общепринятой идеологической доктрины. Религия пытается заполнить этот «вакуум», но этому препятствует несколько макросоциальных факторов:

А) Россия – государство светское (что закреплено законодательством<sup>1</sup>), и ни одна религия не может претендовать на роль государственной;

Б) Россия – многоконфессиональная страна, что затрудняет формирование общественного консенсуса на основе какого-либо одного вероисповедания и религиозно-культурной традиции.

По характеру конфессиональной самоидентификации в России преобладает ортодоксальное восточное христианство – «православие»; наиболее влиятельной религиозной организацией выступает Русская православная церковь Московского Патриархата (РПЦ МП). Поэтому основное внимание в нашем исследовании будет уделено именно данному религиозному направлению.

Для выявления отношения студентов к религии и Православной церкви мы разработали программу социологического исследования, проблема которого заключается в том, что религиозное мировоззрение молодежи характеризуется противоречием между внешней демонстрацией религиозного сознания, и внутренними соображениями человека, которые могут быть далеки от религиозных (следование моде). Это противоречие, как отмечает Ж.Т. Тощенко, выступает одним из основных парадоксов современного религиозного сознания<sup>2</sup>.

Объектом исследования выступает белгородская студенческая молодежь. Предметом – отношение к религии в сознании студенческой молодежи Института государственного и муниципального управления (ИГМУ) НИУ «БелГУ». Цель исследования – выявить представления указанного контингента молодежи о религии и церкви.

Для определения выборочной совокупности мы воспользовались квотной выборкой. При использовании такой выборки строится модель, которая воспроизводит структуру генеральной совокупности в виде пропорций изучаемых признаков. Число элементов выборки с различным сочетанием изучаемых признаков определяется с таким расчётом, чтобы оно соответствовало их доле в генеральной совокупности. В данном исследовании – это студенты Института ГМУ НИУ «БелГУ». Генеральная совокупность состав-

---

<sup>1</sup> Российская Федерация. Конституция (1993). Конституция Российской Федерации: офиц. текст. / Полный сборник кодексов Российской Федерации. – М.: Изд-во «Омега-Эл», 2000.

<sup>2</sup> Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек / Ж.Т. Тощенко. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. С. 356-361.

вила 611 человек; на пилотажном этапе исследования (в мае 2012 г.) было опрошено 30 человек.

Пилотажный этап исследования студентов НИУ «БелГУ» Института ГМУ 1-5 курсов показывает, в частности, соотношение характеристик их религиозного сознания и степени их доверия к институту религии, высокий уровень религиозной самоидентификации. Верующими себя считают от 14 до 25 опрошенных. Так, на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком?», 14 опрошенных ответили «да»; 9 человек ответили «скорее да, чем нет»; 4 ответили «скорее нет, чем да»; 2 ответили «нет», и только 1 из опрошенных затруднился ответить (см. таблицу 1).

Таблица 1

#### Религиозная самоидентификация опрошенных

Варианты ответов	Кол-во человек
Да	14
Скорее да, чем нет	9
Скорее нет, чем да	4
Нет	2
Затруднились ответить	1

По результатам опроса 5 человек посещают церковь 2-3 раза в месяц, 16 опрошенных посещают церковь «по всем православным праздникам», 6 человек – 2-3 раза в год, 2 человека были в ней несколько раз в жизни, и 1 не был ни разу.

Выяснилось также, что 23 респондента отмечают православные праздники, 6 – отмечают иногда, и 1 не отмечает православные праздники.

На этом фоне показательным оказался вопрос «К кому бы вы обратились за помощью в сложной ситуации?» Ответы распределились следующим образом: 12 опрошенных «рассчитывали бы только на себя» и 12 «обратились бы к родителям»; «к друзьям» – 3; «к священнику» – 2; «к психологу» – 1; «к экстрасенсу» – не ответил никто (см. таблицу 2).

Таблица 2

#### Социальные ожидания помощи в сложной жизненной ситуации

Варианты ответов	Кол-во человек
Рассчитывали бы только на себя	12
Обратились бы к родителям	12
К друзьям	3
К священнику	2
К психологу	1
К экстрасенсу	-

Как можно видеть, хотя около половины опрошенных считает себя верующими (14 человек), большинство опрошенных посещают храмы (29 человек), в сложной ситуации они рассчитывают не на церковь, а на себя и

своих близких. Церковь, соответственно, воспринимается опрошенными скорее как периферия собственного жизненного мира; ей отдается должное, как значимой части национальной традиции, культуры, но она не воспринимается большинством респондентов как личная необходимость.

Это подтверждается и недостатком потребности значительной части опрошенных в четко структурированном культурологическом учебном курсе (включающего рассмотрение всех компонентов православной культуры) для разных уровней системы образования. Так, на вопрос «Как бы Вы отнеслись к введению курса по истории религии в вашем учебном заведении?», положительно ответили всего 9 человек, отрицательно – 19 человек, затруднились ответить 2 человека.

Студенты отмечают в религии, в частности в православии, прежде всего «красоту». Так, что касается таинства Венчания, то для молодежи оно – красивый обряд, который сегодня оно становится все более и более популярным. Другой момент – венчание якобы «делает брак крепче», это обряд «на всякий случай», «на удачу». Это говорит о преобладании довольно поверхностной, «мирской» мотивации к религиозной практике. В то же время нельзя говорить об отсутствии более серьезных, собственно духовных, интересов к ней. Так, на вопрос: «Какие из обрядов Вы хотели бы совершить?», «Венчание» выбрали 18 человек, причем все – девушки; вместе с тем 5 человек хотели бы совершить «Причастие», остальные 7 хотели бы совершить «Крещение» – важнейшие церковные Таинства, делающие человека неотъемлемой частью Церкви.

Таким образом, можно выдвинуть гипотезу, что студенческий контингент, составляющий объект исследования, воспринимает православную религиозную традицию в целом положительно, а в некоторой своей части даже тяготеет к активной интеграции в нее. Студенческая молодежь Института ГМУ НИУ «БелГУ» в ее значительной части положительно воспринимает религию в лице православного христианства, но осуществлять организованные контакты с ней нужно ненавязчиво. В первую очередь, необходимым представляется проведение масштабных региональных социологических исследований, направленных на выявление потребности и интереса белгородских студентов в таких контактах, их конкретных формах и содержании. Такие исследования должны носить как «разовый», так и мониторинговый характер, сочетать количественный и качественный подходы. Параллельно и с учетом результатов исследований следует активизировать информационно-образовательную работу со студентами в направлении религиозного просвещения. На начальной стадии могли бы быть полезны популярные светские курсы религиоведения, на которых студенты узнавали бы об истории и традициях разных религий, о сходстве и различиях религиозных обрядов, о различиях между конфессиями в рамках хотя бы одного христианства.

*Синелина Ю.Ю.*  
(Москва, ИСПИ РАН)

## НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ТРАНСФОРМАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ РОССИЯН

В первой половине ноября 2011 года отделом социологии религии ИСПИ РАН было проведено всероссийское исследование религиозности населения<sup>1</sup>. Новое исследование в части анализа религиозного поведения было проведено по методике В.Ф.Чесноковой, что позволяет нам продолжить анализ динамики религиозности и уровня воцерковленности россиян, начатый ФОМом по методике В.Ф.Чесноковой с 1992 г. Следует, однако, отметить, что у нас несколько изменились параметры выборочной совокупности по типам населенных пунктов. Выборка остается репрезентативной, но ее изменение могло определенным образом сказаться на полученных данных.

Предварительный анализ исследования 2011 г. привел нас к выводу, что тенденция роста уровня религиозности населения России сохраняется, хотя среди социологов религии в последние годы сложилось мнение, что потенциал экстенсивного роста религиозности близок к исчерпанию. Доля верующих респондентов выросла с 59% в 2004 г. до 65% в 2011 году (табл.1). Доля колеблющихся между верой и неверием респондентов остается неизменной – около 16%. Важной тенденцией изменения уровня религиозности населения является также снижение доли неверующих респондентов – 9% по сравнению с данными 2004 и 2006 гг. (16%). Обращает на себя внимание существенно выросшая доля респондентов, затрудняющихся ответить на вопрос «Верите ли Вы в Бога?». Складывается впечатление, что респонденты все более неохотно идентифицируют себя как неверующих.

Таблица 1

**Распределение ответа на вопрос «Верите ли Вы в Бога? (РФ, октябрь 2004, ноябрь 2011, % от числа опрошенных, N=1600)**

Ответ	2004	2011
Верю	59	65
Колеблюсь между верой и неверием	17	16
Не верю	16	9
Верю не в Бога, а в другие сверхъестественные силы	4	0
Затрудняюсь ответить	4	9

<sup>1</sup> В ходе исследования было опрошено 1600 респондентов в 33 населенных пунктах РФ по репрезентативной выборке по полу, возрасту, типу населенного пункта. Исследование проходило при поддержке гранта РГНФ № 10-03-00185а.

Сопоставление результатов исследования 2011 и 2004 годов по конфессиональной принадлежности показывает, что по-прежнему значительное большинство населения исповедует православие (72%), на втором месте – ислам (5%). Относительно высока доля респондентов, определивших себя как старообрядцы (5%), это новое явление, которое требует дополнительного изучения и анализа, поэтому мы пока не считаем возможным делать какие-то серьезные выводы на основании этих данных. Доля представителей других конфессий и религиозных течений находится в пределах ошибки выборки: к католицизму и протестантизму себя относят по 1% опрошенных (см. табл. 2). А в феврале 2012 г. отдел ситуационных исследований ИСПИ РАН поставил вопросы о религиозности и конфессиональной принадлежности в исследование с выборкой в 3000 респондентов.

Таблица 2

**Распределение ответа на вопрос «К какому вероисповеданию Вы себя относите?» (РФ, октябрь 2004, ноябрь 2011, февраль 2012, % от числа опрошенных, N=3000)**

Ответ	2004	2011	2012
Православие	76	72	82
Старообрядчество	0,5	5	2
Католицизм	0,4	1	0
Протестантизм	0,1	1	0
Ислам	7,0	5	5
Иудаизм	0,1	0	0
Язычество	-	0	0
Ни к какому	-	8	6
Другое	3,2	0	-
Затрудняюсь ответить	12,7	5	3

С нашей точки зрения, полученные данные говорят об определенной стабилизации роста численности православных респондентов. Исследование подтвердило присущий современной религиозной ситуации в России феномен, когда доля респондентов, называющих себя православными, превышает долю респондентов, определивших себя как верующих. Это означает, что некоторая доля опрошенных соотносит себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, определяя, таким образом, свою культурную самоидентификацию.

Значительная доля респондентов не относит себя к какому-либо вероисповеданию – 8%. Большую часть этой группы составляют неверующие.

В этой связи вновь возникает методологическая проблема отнесения или не отнесения группы «колеблющиеся» православные в группу «православные». В данном исследовании мы включили «колеблющихся» православных в группу «православные» в основном с тем, чтобы сопоставить

новые данные с данными исследований 1992, 2000, 2004 годов. Колеблющиеся составляют 19% группы православные. Хотя, как отмечалось в других работах<sup>1</sup>, давно назрело решение о том, чтобы не включать «колеблющихся» в группу «православные». В данной статье мы приведем сравнительные характеристики групп «верующие и колеблющиеся православные» (*православныеВК*), «верующие православные» (в которую включены только верующие – *православныеВ*), а также подробно рассмотрим группу «колеблющиеся», в которую входят представители разных конфессий.

Рассмотрим более подробно группу *верующих и колеблющихся православных. Социально-демографические характеристики православных и колеблющихся.* В группе *православныеВК* 39% мужчин и 61% женщин (в 2004 г. – 38% и 62% соответственно), что не очень сильно отличается от среднего распределения по массиву – 43% мужчин, 57% женщин (согласно последней переписи, гендерное распределение в России соответствует 45% на 55%). Можно говорить о том, что за последние 20 лет половая структура православных существенно приблизилась к «нормальному» распределению, близкому к среднему по массиву (в 1992 г. мужчины составляли 29% православных респондентов). Возрастная структура православных соответствует среднему распределению по массиву.

Таблица 3

**Структура типологических групп<sup>2</sup> по социально-демографическим характеристикам (% от числа опрошенных в группах)**

	Все	В	ПВ	Н	НВц	«0»	Колеб-ся	Невер-е	Все опр-е
<b>Пол</b>									
Мужчины	39	32	32	46	43	48	43	65	43
Женщины	61	68	68	54	57	52	57	35	57
<b>Возраст</b>									
18-24	14	12	14	15	14	20	15	21	15
25-29	11	6	11	12	12	10	11	8	11
30-39	20	13,5	19	22	20	19	22	17	19
40-49	19	18	19	18	22,5	17	26	18	19
50-59	13	14	13	14	12	13	12	15	13
60 и старше	24	36,5	24	19	21	21	14	21	22,5

<sup>1</sup> Синелина Ю.Ю. «Циклы секуляризации в истории России», LAP, 2011; Синелина Ю.Ю. Этапы изменения религиозности населения в России (1989-2006)// Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2009, №4

<sup>2</sup> В – группа «воцерковленные», ПВ – «полувоцерковленные», Н – «начинающие», НВц – «невоцерковленные», «0» – «нулевая».

Образование									
Неполное среднее	4	9	3	0	6	3	4	4	4
Среднее	17	22	20	17	13	11	21	29	20
Средне-специальное	40	23	38	43	41	60	39	38	39
Высшее, незаконченное высшее	39	45	40	40	39	22	37	28	36

Уровень образования у *православных ВК* несколько выше, чем в среднем по массиву. В целом социально-демографические характеристики группы *православные ВК* в основном совпадают со средними данными по массиву, за исключением гендерного распределения, – доля женщин несколько превышает долю мужчин.

Социально-демографические характеристики *верующих православных (православные В)* практически совпадают с характеристиками *православных ВК* – мужчины составляют 38% группы, 62% – женщин, по возрастному составу различия незначительны, в группе верующих православных чуть выше доля возрастной группы старше 60 лет, и чуть ниже доля средних возрастных групп. Уровень образования у респондентов двух групп также практически совпадает.

В бессмертие души верят 40% *православных ВК*, колеблются между верой и неверием – 35%, не верят – 19%. В 2006 г. в бессмертие души верило 55% православных, не верили – 21%, затруднились ответить – 23%. Следует заметить, что мы несколько изменили формулировку вопроса, добавив позицию – «колеблюсь между верой и неверием в бессмертие души», что, как нам представляется, повлияло на ответы респондентов. Прежде, можно было выбрать только 2 позиции «верю» и «не верю», и респонденты в 2006 г. ответили, что в бессмертие души верят 48%, не верят – 30%, затруднились ответить – 21%. С нашей точки зрения, часть респондентов предпочитала скорее отвечать, что они верят в бессмертие души, чем категорично отвечать, что они не верят<sup>1</sup>. На самом же деле, их вера в бессмертие души не была твердой. Среди *православных В* в бессмертие души верит 47% опрошенных, 30,5% – колеблется между верой и неверием, 18% – не верит.

<sup>1</sup> Аналогичная ситуация складывалась в опросах религиозности с позиционированием колеблющихся скорее как верующих, чем неверующих, в ситуации отсутствия выбора. Эта проблема подробно рассматривалась в статье Синелина Ю.Ю. Этапы изменения религиозности населения в России (1989-2006)// Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2009, №4.

Впервые в нашей анкете был поставлен вопрос о важности религии в жизни человека, который достаточно редко ставится в отечественных исследованиях, но является обязательным в исследованиях религиозности в США и Европе. В целом по массиву считают религию очень важной – 23% всех опрошенных, довольно важной – 38%, не очень важной – 19%, совсем не важной – 11%, затруднились с ответом – 9%. Таким образом, религия оказывается важной для 61% опрошенных россиян (табл.4). Среди *православныхВК* очень важной религию считают 28%, и 46% довольно важной, совсем не важна религия для 3% респондентов из этой группы. Для 33,5% *православныхВ* религия очень важна, довольно важна для 50%, и совсем не важна для 2%. Таким образом, для подавляющего количества православных из обеих групп религия оказывается важной. Если говорить об участии православных в жизни религиозной общины или прихода, то доля так или иначе участвующих *православныхВК* мало отличается от этого показателя *православныхВ* – 21% и 23% соответственно. Еще по 11% в обеих группах чувствуют свою причастность к жизни определенного прихода (таблица 5).

Колеблющиеся – это группа с относительно высокой долей средних возрастных групп: 22% – возрастная групп 30-39 (по массиву в целом – 19%, 26% – возрастная группа 40-49 (по массиву в целом – 19%). Около 75% группы составляют православные, около 6% – старообрядцы, около 3% – мусульмане, 1,5% – протестанты, 1,2% иудеи, 3,5% – не относят себя ни к какому вероисповеданию. В бессмертие души верит 15% колеблющихся, колеблется между верой и неверием – 54%, не верит – 23%. Считают религию важной для себя 5%, довольно важной – 34%, не очень важной – 47%, совсем не важной – 7%. Постоянно участвует в жизни религиозной общины только 3% «колеблющихся», иногда – 15%, чувствуют принадлежность к какой-либо религиозной общине – 14%, вообще не участвует – 65%, что практически совпадает с долей не участвующих православных.

Таблица 4

**Насколько важна религия в Вашей жизни?  
(РФ, ноябрь 2011, % от числа опрошенных)**

Ответ	Массив	<i>Православныевк</i>	<i>Православныев</i>	Колеб-ся
Очень важна	23	28	33,5	5
Довольно важна	38	46	50	34
Не очень важна	19	20	12	47
Совсем не важна	11	3	2	7
Затрудняюсь ответить	9	3,5	3	6

Таблица 5

**Участвуете ли Вы в жизни какой-либо религиозной общины (прихода)?  
(РФ, ноябрь 2011, % от числа опрошенных)**

Ответ	Массив	<i>Православныевк</i>	<i>Православныев</i>	Колеб-ся
Да, постоянно участвую	8	9	10	3
Да, иногда участвую	14	12	13	15
Нет, но чувствую принадле-ть к религиозной общине	9	11	11	14
Нет	63	64,5	62	65
Затрудняюсь ответить	5	4	4,5	3

Сравнительный анализ типологических групп: православные и колеблющиеся показывает, что, как и следовало ожидать, по показателям религиозного сознания (вера в бессмертие души и значение религии в жизни человека) группы отличаются довольно сильно. Включение колеблющихся православных в группу православных, наряду с верующими, несколько ослабляет показатели группы православных. И хотя почти для 40% группы колеблющихся религия оказывается важной и около трети группы в той или иной степени связаны с религиозной общиной и приходом, мы считаем целесообразным не включать колеблющихся при анализе типологических групп в число православных. Это все-таки отдельная мировоззренческая группа. Очень важным, с нашей точки зрения оказывается вопрос о вере в бессмертие души – лишь 15% колеблющихся верят в бессмертие души. *В то же время, как показывает опыт предыдущих исследований, большая часть колеблющихся в ситуации, когда в анкете не предлагается отдельно позиция «колеблющиеся», например, в случае двойного вопроса, респонденты из этой группы предпочитают определять себя как верующих.*

**Религиозное поведение православных и колеблющихся.** Перейдем к сравнительному анализу религиозного поведения православных и колеблющихся. Более-менее регулярно посещают храм – более 40% *православныхВК*, раз в год – 23%, очень редко, не каждый год – 20%, никогда не были в храме – 9% (см. Табл.6).

Исповедуются и причащаются раз в месяц и чаще – 2% опрошенных *православныхВК*, несколько раз в год – 10%, раз в год обязательно – 12%, редко – раз в несколько лет – 27%, никогда не исповедовались и не причащались – 40%. Таким образом, исповедуются и причащаются более-менее регулярно 24% *православныхВК*.

С Евангелием знакомы 65% опрошенных, правда, из них регулярно читают Евангелие только 7%, не читали Евангелия 35% опрошенных православных.

Молятся церковными молитвами – 23% опрошенных *православныхВК*, в т.ч. читают утреннее и вечернее правило – 2%, молятся церковными молитвами почти каждый день – 6%, 67% молятся своими молитвами, не молятся вообще 23%.

В какой-то степени соблюдают посты 35% *православныхВК*, не соблюдают постов 60%. Показатели религиозного поведения *православныхВ* отличаются на 1-2% в сторону выбора более сильной позиции. Особенно это касается посещения храма. Данные по *православнымВ* представлены ниже.

Таблица 6

**Структура типологических групп по характеристикам образа жизни  
(% от числа опрошенных в группах)**

Переменная	Все	В	ПВ	Н	НВц	«0»	Ко- леб-ся	Все опр-е
<b>Посещение храма</b>								
Никогда не был	9	4	-	5	12	80	11	16
Реже, чем раз в год	19,5	6	4,5	8	74	-	40	24
Раз в год	23	2	5	86,5	-	-	25	19
Несколько раз в год	33	4	89	-	-	-	17	25
Раз в месяц и чаще	10	84	-	-	-	-	2	8
Затруднились	5	1	2	1	15	20	5	9
<b>Причащение</b>								
Никогда	40	17	25	50	53	81	50	43
Реже, чем раз в год	26,5	13	29	27	38	-	32	26
Раз в год	12	18	16	16	-	-	8	10
Несколько раз в год	10	19	20	-	-	-	1	8
Раз в месяц и чаще	2	17	-	-	-	-	1	1
Затруднились	10	16	10	6	9	19	7,5	12
<b>Чтение Евангелия</b>								
Никогда не читал	35	22	25	34	46	89	42	39
Читал когда-то давно	41	22	45	50	45	-	45	36
Читал недавно	12	35	16	9	-	-	7	10
Читаю регулярно Евангелие	4	6	10	-	-	-	1	5
Регулярно читаю Евангелие и другие положенные тексты	2	14	-	-	-	-	1	2
Затруднились	6	0	5	7	9	11	5	8
<b>Молитва</b>								
Не молюсь вообще	23	7	11	20	36	89	40	32
Молюсь, чаще своими молитвами	53	45	61	51	62	-	47	41
Молюсь преимущественно церковными молитвами	14,5	13	17	27	-	-	7	12

Молюсь церковными молитвами почти каждый день	6	22	10	-	-	-	2	8
Читаю утреннее и вечернее правило	2	13	-	-	-	-	-	3
Затруднились	2	1	1	2	2	11	3,5	3
<b>Пост</b>								
Не соблюдаю постов	59	37	50	59	79	94	71	60
Иногда пошусь, но нерегулярно	28	15	44	25	19	-	24	26
Некоторые посты соблюдаю, другие нет	8	26	3	16	-	-	2	7
Стараюсь соблюдать все большие посты	2	8	3	-	-	-	1,5	3
Все посты, а также среду и пятницу	2	13	-	-	-	-	-	1
Затруднились	1	1	-	0	2	6	1,5	3

Таким образом, реальную связь с церковью можно обнаружить более чем у 40% *православныхВК* (по посещению храма) и около 23% по показателю «молитва» (молятся церковными молитвами). Более-менее регулярно причащаются – 24% *православныхВК*. Если же говорить о *православныхВ*, реальную связь с церковью можно обнаружить почти у половины респондентов этой группы по посещению храма (48%), по причастию – 26%, по молитве – 25%. Показатели религиозного поведения у *колеблющихся* существенно ниже, чем у православных, что, как и в случае показателей религиозного сознания, способствует тому, чтобы не включать «колеблющихся» православных в группу «православные». Так, более-менее регулярно посещает храм около 20%, причащаются – около 10%, причем 8% – раз в год, еще 32% причащаются реже раза в год. Лишь 9% колеблющихся молятся церковными молитвами, не молятся вообще 40%, читают Евангелие также около 9%.

Рассмотрим динамику некоторых показателей религиозной жизни православных респондентов с 1992 по 2011 год: посещение храма, исповедь и причастие, молитва, чтение Евангелия (по данным всероссийских исследований ФОМ 1992, 2000, 2002, и всероссийских исследований ИСПИ РАН 2004, 2006, 2011 гг.) (см. таблицы 7-11).

Таблица 7

**Распределение ответа на вопрос «Как часто Вы обычно посещаете храм?»  
(% от числа опрошенных православных)**

Ответ	1992	2000	2002	2004	2006	2011	2011 в
Практически никогда не был (а)	21	18	23	9	8	9	9
реже одного раза в год	36	22	15	34,5	27	19,5	16
один-два раза в год	20	27	29	15	16	23	21,6
несколько раз в год, но реже чем один раз в месяц	14	21	23	29	34,5	33	36
раз в месяц и чаще	8	10	8	10	12	10	12
затрудняюсь ответить, не помню	2	3	1	3	2	5	5

Таблица 8

**Распределение ответа на вопрос «Как часто Вы обычно причащаетесь?»  
(% от числа опрошенных православных)**

Ответ	1992	2000	2002	2004	2006	2011	2011 в
Практически никогда не причащаюсь	57	63	64	54,5	54	40	36
Реже одного раза в год	26	12	13	25	23	26,5	26,5
Один-два раза в год	10	13	14	9	8	12	13
Несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц	3	6	5	5	7	10	11,5
Раз в месяц и чаще	1	1	2	2	2	2	2
Затрудняюсь ответить	3	5	3	4	5	10	10

Таблица 9

**Распределение ответа на вопрос «Какими молитвами Вы молитесь?»  
(% от числа опрошенных православных)**

Ответ	1992	2000	2002	2004	2006	2011	2011 в
Практически не молюсь никогда	52	35	34	22	18	23	19,0
Молюсь своими молитвами	32	34	32	49	47	53	54
Молюсь церковными молитвами	12	28	28	23	27	21	23
Читаю утреннее и вечернее правило	-	1	3	3,5	4	2	2
Затрудняюсь ответить	4	2	2	3	3	2	2

Таблица 10

**Распределение ответа на вопрос «Читаете ли Вы Евангелие и другие тексты, положенные для чтения?» (% от числа опрошенных православных)**

Ответ	1992	2000	2002	2004	2006	2011	2011 в
Никогда не читал	47	44	52	39	35	35	33
Читал когда-то давно	23	29	26	38	37	41	40
Читал недавно (или перечитывал)	11	19	17	10	13	12	13
Регулярно читаю только Евангелие	6	5	0	6,5	7	4	5
Регулярно читаю Евангелие и др. тексты	-	-	2	3	4	2	2
Затрудняюсь ответить	14	3	1	4	4	6	6

Таблица 11

**Распределение ответа на вопрос «Соблюдаете ли Вы церковные посты?»  
(% от числа опрошенных православных)**

Ответ	2000	2002	2004	2006	2011	2011 в
Не соблюдаю посты	86	81	67	66	59	55
Иногда пощусь, но не регулярно	-	-	21	20	28	30

Некоторые посты соблюдают, другие нет	10	10	5	5,5	8	9
Стараюсь соблюдать все большие посты	2	2	4	4	2	2
Все посты плюс среду и пятницу	1	-	2	3	2	2

Исследования 2004 и 2006 годов показывали, что из пяти показателей воцерковленного образа жизни православные в большей степени отдавали предпочтение посещению храма и молитве, эти показатели были самыми сильными. Данные исследования 2011 года отличаются тем, что доля православных, молящихся церковными молитвами, а также регулярно читающих Евангелие несколько снизилась, доля регулярно посещающих храм осталась практически неизменной. Но с другой стороны, выросла доля православных, которые начали регулярно причащаться. А причастие является очень важным показателем. Самым слабым показателем остается пост, хотя здесь есть существенные изменения. Следует также отметить, что по всем показателям снизилась доля респондентов, которые выбрали «нулевую» позицию – никогда не были в храме, никогда не причащались, никогда не молились, никогда не читали Евангелие, никогда не постились. Особенно снизилась доля таких респондентов по причастию – только 40% православных не причащались (в 2000 г. – 63%), по молитве – не молятся около 20% (в 2000 г. – 35%), и по посту – вообще не постятся – 55% (в 2000 г. – 86%).

По всему массиву «воцерковленные» составили – 8% (2004г. – 9%), «полувоцерковленные» – 24% (2004г. – 20%), «начинающие» – 16% (2004 – 13%), «невоцерковленные» – 13% (2004г. – 22%), «нулевая группа» – 4% (2%). Согласно данным исследования 2011 года, по уровню воцерковленности *православные*ВК разделились на пять групп: воцерковленные составляют –12% православных, полувоцерковленные – 37%, начинающие – 24%, невоцерковленные – 21%, «нулевая» – 6% . Среди *православных*В воцерковленные составляют 14%, полувоцерковленные – 40%, начинающие – 23%, невоцерковленные – 17%, «нулевая» – 6%.

Таблица 19

**Сравнение групп, заданных по уровню воцерковленности  
(удельный вес в массиве православных в %)**

Группы	1992	2000	2002	2004	2006	2011	2011 в
В	18,7	11,5	12	13	15,5	12	14
ПВ	27	26,5	27,2	31	36	37	40
Н	20,2	30,5	32,5	19,5	21	24	23
НВц	26,6	24	16,8	33	24	21	17
0	7,5	7,8	11,5	4	3,5	6	6

### Типологические группы по уровню воцерковленности.

**Группа Воцерковленные (В).** В группу «воцерковленные» входит 12% всех *православных* ВК. Религия очень важна для 53% воцерковленных и довольно важна для 42%. 26% воцерковленных постоянно участвуют в жизни церковного прихода, 22% участвуют иногда, 45% воцерковленных не участвуют в жизни прихода. В бессмертие души верят 56% опрошенных (колеблются между верой и неверием 18%, не верят 24%), 84% ходят в храм раз в месяц и чаще, причащаются раз в месяц и чаще 17%, несколько раз в год – 19%, не реже раза в год – 18%. Таким образом, регулярно причащаются 56% группы «воцерковленные». Хотя нужно отметить, что никогда не причащались 17% воцерковленных. Более-менее регулярно читают Евангелие около 56% группы. Молятся церковными молитвами 48% группы.

«Воцерковленные» православные – это группа с самыми сильными показателями воцерковленности. По социально-демографическим характеристикам она является одной из самых женских, самой пожилой (около половины группы – респонденты старше 50 лет) и самой образованной среди всех типологических групп.

**Группа «Полувоцерковленные» (ПВ).** В группу «полувоцерковленных» входит 37% опрошенных православных, это самая большая по численности группа из всех типологических групп. Религия очень важна для 31% группы полувоцерковленных и довольно важна для 51% опрошенных. Около 36% так или иначе связаны с жизнью прихода или религиозной общины. В группе полувоцерковленных 49% опрошенных верят в бессмертие души, колеблются между верой и неверием – 32%, не верят 16%. Несколько раз в год храм посещают 89%, причащаются несколько раз в год 20% и еще 16% раз в год обязательно, никогда не причащались 25% группы «полувоцерковленные». Более-менее регулярно читают Евангелие 26% группы, никогда не читали 25%. Молятся церковными молитвами 27% группы ПВ, из них молятся каждый день 10% опрошенных, своими молитвами молятся более 60% группы. В той или иной мере постятся 50% группы, 6% стараются держать все большие посты.

Группа «полувоцерковленные» женская, одна из самых образованных. По возрастной структуре она практически совпадает с данными по массиву в целом, это касается и доли молодых возрастов. Следует заметить, что в исследовании 2004 г. это была самая женская группа (76% женщин). Исследование 2011 г. показало, что доля мужчин в этой группе выросла до 32%.

**Группа «Начинающие» (Н).** В этой группе 24% православных – это третья по величине группа. Религия важна для 17% начинающих и довольно важна для 51% опрошенных. Среди «начинающих» верят в бессмертие души 25%, не верят 19%, колеблются между верой и неверием – 50%. Посещают храм примерно раз в год 87% респондентов, исповедуются и при-

чащаются не реже раза в год 16%, редко, раз в несколько лет – 27%, никогда не причащались 50% опрошенных. Читали или перечитывали Евангелие недавно 9%, никогда не читали 34,5%. Иногда молятся церковными молитвами 27%, более половины молятся своими молитвами, 20% не молятся вообще. В какой-то мере соблюдают посты 40% группы начинающих, 60% постов не соблюдают. Если сравнить новые данные по религиозному поведению с исследованием 2004-2006 гг. следует отметить, что в этой группе больше респондентов стали причащаться и поститься.

«Начинающие» – это группа с практически нормальным гендерным распределением респондентов, с несколько сниженной долей самой старшей возрастной группы. В этой группе около 43% опрошенных со средним специальным образованием.

**Группа «Невоцерковленные» (НВ).** В этой группе 21% православных, это третья по численности православная типологическая группа. В бессмертие души верят 30,5% респондентов, колеблются между верой и неверием – 39%, не верят 22%. В группе «невоцерковленные» ходят в храм редко, не каждый год 74%, никогда не были 12%, редко причащаются 38%, никогда не причащались 53% опрошенных. Читали Евангелие когда-то давно – 45% , не читали вообще 46%, иногда молятся своими молитвами 61%, а 36% не молятся вообще; 19% иногда постятся, а 80% не постятся вообще.

Показатели воцерковленности у этой группы очень низкие, поэтому эта группа православных и называется невоцерковленной. В группе «невоцерковленные» преобладают женщины, возрастная структура близка к среднему возрастному распределению. В этой группе относительно снижена доля опрошенных с высшим образованием.

**«Нулевая» группа («0»).** Это самая маленькая группа среди всех типологических групп в ней всего 6% православных. Она характеризуется тем, что люди, верящие в Бога и называющие себя православными, показывают нулевые показатели по индексу воцерковленности, они никогда не ходили в храм, не причащались, не читали Евангелие, не молились и не постились. Поскольку «нулевая» группа численно мала, то делать какие-то статистически достоверные выводы затруднительно. В «нулевой» группе относительно высока доля самой молодой возрастной подгруппы и самая низкая доля опрошенных с высшим образованием. Верят в бессмертие души 54%, не верят 22%, колеблются 16%.

Таким образом, выявлены следующие тенденции:

- Православие – одно из базисных оснований самоидентификации россиян. Если говорить о культурной самоидентификации респондентов, то с православной культурой себя идентифицируют более 70% всех опрошенных. Большая часть колеблющихся (75%) и определенная часть неверующих респондентов (32,5%) и «верящих не в Бога, а в другие сверхъестественные силы» называют себя православными. Верующие православные

составляют 52% опрошенных. Если включить в группу «православные» колеблющихся православных (как это было в исследовании 2004 года), то православные составят около 65% опрошенных, что совпадает с данными 2004 и 2006 годов. Ислам является второй по количеству последователей религией в РФ – 5%. Доля верующих респондентов продолжает расти, доля неверующих снижается, доля колеблющихся респондентов практически не изменилась.

- Религия является важной для большинства россиян.
- Доля респондентов, которые более-менее активно участвуют в жизни религиозных организаций, составляет около 30%, при этом постоянно участвуют 8% опрошенных.

- Показатели, характеризующие религиозное сознание, остаются невысокими, что говорит о том, что значительная часть респондентов, идентифицирующих себя как верующих, на самом деле плохо представляют себе то, во что они верят, и поэтому догматы вероучения мало влияют на их жизненные цели и установки.

- Показатели религиозного поведения православных за последние 7 лет изменились незначительно, можно констатировать лишь снижение доли респондентов, которые никогда не были в храме, никогда не причащались и не молились. Единственное относительно значимое изменение произошло в доле респондентов, которые причащаются – их стало несколько больше. И поскольку этот показатель религиозной жизни является чрезвычайно важным, можно сказать, что какие-то подвижки в воцерковлении православных все-таки происходят.

- На основании анализа показателей религиозного поведения и сознания, а также участия в жизни религиозных организаций мы считаем, что можно говорить о том, что в России сформировалось ядро верующего и религиозного населения с высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни, которое составляет около 10% населения. Вокруг этого ядра сформировалась «периферия» религиозного и верующего населения, которая составляет около 25-30% – это люди, у которых показатели религиозного поведения несколько ниже, но их жизнь тем не менее связана с религиозными общинами и приходами, они верят в бессмертие души и считают религию важной частью своей жизни. Остальную часть респондентов, определивших себя как православных и мусульман, можно определить как «культурных православных и мусульман», для которых религия – это способ культурной самоидентификации, который мало сказывается на их образе жизни, в котором религия – это скорее некий символ, а не основа их мировоззрения.

*Юдин В.В.*  
(Белоруссия, Могилев, МГУП)

## **БОГ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ**

**Abstract:** The article considers the problem of the influence of instrumentation used in the surveys on questionnaire results. Also, the article refers to the views of young people on God as the additional criteria of ideological orientations of a modern man. The article is based on data obtained as a result of 5 studies done in the period of 2008 – 2012. 939 respondents from the main socio-demographic groups of the Mogilev region were interviewed on the basis of the regional sample in 2008. Also, 340 students from Mogilev and Grodno higher educational institutions were surveyed. In 2009, 456 respondents at the age of 18-30 were interviewed on the basis of the regional sample. 312 respondents at the age of 18-30 were interviewed on the basis of the regional sample in 2011. 636 respondents from the main socio-demographic groups of the Mogilev region were interviewed on the basis of the regional sample in 2012.

**Key words:** God, views, today's youth.

В исследовании религии и представлений о Боге, в частности, мы должны помнить, что шкалы полузакрытых или закрытые вопросов, могут стать для респондента своего рода подсказкой о свойствах изучаемых объектов. Шкала ориентирует респондентов на ответ, и таким образом мы получаем данные, которые не можем должным образом интерпретировать. Если респондент в вопросе анкеты отмечает какую-либо позицию, то не происходит ли это в силу воздействия самой шкалы, не имеем ли мы в таком случае дело с явлением реактивности? **«Реактивность** подразумевает одну из двух возможностей: либо тот, кто проводит исследование, либо методы исследования могут каким-то образом воздействовать на тех, за кем ведется наблюдение, и вносить в их действия изменения, обусловленные именно присутствием исследователя. Иными словами, существует опасность, что сама по себе процедура исследования может изменить поведение тех, кто подвергается изучению, так что конечные результаты окажутся ошибочными»<sup>1</sup>.

Присутствует ли эффект реактивности в массовых опросах при изучении религиозности населения? В качестве примера влияния шкалы на ответы респондентов мы приведем результаты опросов, которые проводились в течение нескольких лет. В 2008 году (939 респондентов, областная выборка) о конфессиональной самоидентификации использовался открытый вопрос, и в 2012 году (областная выборка составила 636 респондентов) использовался полузакрытый вопрос с номинальной шкалой. Результаты опросов показаны в таблице.

Таблица свидетельствует, что при одинаковых социально-демографических характеристиках выборки (по полу, возрасту, занятиям и

---

<sup>1</sup> Мангейм Дж. Б. Политология. Методы исследования. / Дж. Б. Мангейм, Р. К. Рич. – М.: Издательство «Весь Мир», 1997. С 32.

месту жительства) использование полузакрытого и открытого вопроса о конфессиональной принадлежности дает совершенно разные результаты. Опросы 2008 и 2012 годов показывают, что применение полузакрытого вопроса увеличивает количество православных в два раза. Группа респондентов, причисляющих себя к католикам и протестантам, остается практически неизменной и колеблется в пределах от 1 до 2% от общего числа опрошенных. По-видимому, тип используемого в инструментарии вопроса оказывает влияние на результаты опросов.

Таблица

**Данные о конфессиональной самоидентификации молодежи**

Конфессии	2008	2012
Православие	29,4	88,7
Католицизм	1,1	1,6
Протестантизм	1	2,1
Христианин	5,4	–
Нет ответа	52,8	–
Ни к какой	9,5	6,4

В дальнейших исследованиях конфессиональной самоидентификации, чтобы получить наиболее надежные количественные данные, следует применять открытые вопросы. Отвечая на открытый вопрос анкеты, респондент должен самостоятельно, без подсказки шкалы, вспомнить действующие вероисповедания. Респонденту предстоит не только вспомнить, но и решить, причисляет он себя к этой конфессии или нет. В конце концов, просто не полениться написать свой ответ в анкете. В любом случае, при публикации результатов исследований конфессиональной самоидентификации населения необходимо указывать, какой тип вопроса использован в анкете.

В качестве еще одного примера влияния типа вопроса на результаты исследования мы приведем данные, касающиеся представлений респондентов об объекте веры. Когда мы говорим о представлениях о Боге у современного человека, то речь идет о качественных характеристиках, на сколько они близки к догматическим.

Опрос 2008 года проведенный среди студентов вузов Могилева и Гродно (340 респондентов, студенты 2–4 курсов) показал, что представления о Боге современного образованного молодого человека весьма далеки от догматических требований. В открытом вопросе признают за Богом всемогущество – 11,7% опрошенных, в качестве творца представляют Бога – 6,7%. Во время опроса 2009 года (по областной выборке опрошены 456 респондентов 18–30 лет, в инструментарии использовался открытый вопрос), на Троиединство Бога, как одну из основных характеристик объекта веры, указали 6,6% опрошенных, о всемогуществе и других качествах творца, респонденты практически не упоминали. В 2011 году (опрос 312 респондентов 18–30 лет, в инструментарии использовался закрытый во-

прос) на Триединство Бога указали 34% опрошенных и 55, 4% респондентов признали за Богом такую его качественную характеристику, как «всемогущество». В данном случае уже сам перечень некоторых свойств объекта веры, предложенный в анкете, по-видимому, указал респондентам на возможные характеристики объекта веры и определил выбор представлений о Боге.

Представления о Боге как объекте поклонения и веры является основой мировоззренческих ориентаций приверженцев традиционных для Белоруссии религий и конфессий. При проведении социологических исследований религиозных процессов, проходящих в современном обществе, в качестве эмпирического индикатора мировоззренческих ориентаций респондентов, как правило, используется самоидентификация по объекту веры. Однако простой самоидентификации как критерия мировоззренческих установок человека, как нам представляется, не достаточно. Исследуя представления о Боге, которых придерживается человек, мы можем найти дополнительные критерии для уточнения структуры мировоззренческих ориентаций современного человека.

При исследовании представлений о Боге, мы придерживались определенной схемы. Первую группу составляют верования, которые соотносятся с религиозной, в нашем случае с христианской, догматикой. Вторую – абстрактно-рациональные взгляды, близкие к философским: «Бог – это бытие» (20 лет, студент, м.). Третью группу представлений о Боге составляют субъективные взгляды, рисующие Бога не как личность, но как обезличенное существо, как вселенский разум, всеобщее сознание, высшую силу. Четвертую группу составляют антропоморфные представления о Боге.

Когда мы говорим о представлениях близких к догматическим, то речь идет о качественных характеристиках, которые дают молодые респонденты. Признают за Богом всемогущество – 19,3% верующих в Бога респондентов. В качестве Творца представляют Бога – 13% верующих представителей молодежи, вершителя судеб мира – 5,4% опрошенных. Примерно каждый двадцатый (4,9%) назвал Бога в качестве «высшего судии», но судьи «милостивого» (7,2%). Данные исследования позволяют сказать, что догматические представления о Боге не получили широкого распространения среди молодежи.

Примерно так же обстоят дела и со второй группой представлений о Боге. Абстрактно-рациональные взгляды на первопричину всего существующего разделяют 6,9% опрошенных. Столь же малочисленна группа верующих, обнаруживающая антропоморфные представления о Боге: «Если он создал нас по своему образу, то он выглядит как обычный человек» (20 лет, студент, м.). Данных суждений придерживается примерно один из десяти опрошенных верующих представителей молодежи (7,6%).

Наиболее распространены среди верующей молодежи субъективные суждения о Боге, не связанные ни с догматическими, ни с философскими

утверждениями, но в которые современному молодому человеку как оказывается поверить легче, чем в воскресение из мертвых, которое не согласуется с обыденным опытом и разумом. Эти субъективные представления могут быть связаны с весьма популярной «паранаучной» литературой, где Бог рисуется «высшим разумом», «мировым сознанием», «высшей силой» и т.п. Представляют Бога как высшую силу – 27,9% опрошенных, как «всеобщее сознание» – 9,4%.

Исследование позволило также выделить довольно существенную группу молодежи отрицающей бытие Бога вообще. Бог – это «выдуманное существо» (7,1%), «иллюзия» (4,4%), «абстракция, выдумка» (5,3), утверждают представители этой группы молодежи. Примерно каждый десятый относится к идее Бога индифферентно, что выражается во мнении «я никак не представляю Бога» (11,2%). Так же выделяется группа молодежи не имеющая определенных, пусть даже и субъективных, представлений о Боге (15,3%).

Субъективные взгляды молодежи, касающиеся образа Бога, выражающиеся в признании Бога не в качестве личности, но как обезличенного существа, являются наиболее распространенными среди верующей молодежи. Скорее всего, такая форма веры в обезличенного Бога, представляемого в образе высшей силы, всеобщего сознания является наиболее приемлемой для молодежи. Возможно, эта форма веры позволяет снять противоречие между разумом и верой. Верить в распятого и воскресшего Бога – сложно, верить в мировое сознание – вполне логично и в духе времени.

Таким образом, использование дополнительных критериев «представления о Боге» позволяет уточнить мировоззренческие ориентации современной молодежи. Мы можем говорить о том, что в мировоззренческой группе «верующие в Бога» выделяется подгруппа верующих с догматическими ориентациями (не самая массовая). Преобладает группа верующих формирующая свои представления о Боге без учета церковной догматики. Догматическая традиция не получает распространения в молодежной среде.

*Научное издание*

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ  
В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Материалы Второй Российской научной конференции  
с международным участием

18 апреля 2012 г.

Ответственные за выпуск  
*С.Д. Лебедев, В.В. Сухоруков*  
Оригинал-макет *Н.А. Гапоненко*

Подписано в печать 25.10.2012. Формат 60×84/16.  
Усл. п.л. 16,27. Тираж 120 экз. Заказ 303.  
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород»  
308015, г. Белгород, ул. Победы, 85