

IV Очередной Всероссийский социологический конгресс

Социология и общество:
глобальные вызовы и региональное развитие

15

Секция 15

**Социология
религии:
традиционное
и новое
в жизни общества**

Ашкинази Л. А., Москва

Измерение религиозности

Аннотация

Предложен метод измерения религиозности посредством многоуровневой полной системы характеристик: внутреннего состояния и действий; чувств и мыслей респондента в отношении веры; текущего состояния и динамики. Известные схемы сопоставлены с предлагаемой.

Ключевые слова: религиозность, измерение, параметр, шкала, индекс

Многие социологи, исследуя религиозность, подчеркивают сложность ее изучения [1, 2, 3, 4, 5], иногда сложность представляется непреодолимой и выражается сомнение в возможности исследования феномена средствами науки [3, 4]. В некоторых случаях исследовательская ситуация осложняется необъективностью, которая часто вызвана идеологизированностью исследователя. В зависимости от личного отношения к той или иной религии автор формулирует критерии так, чтобы количество «верующих» оказалось больше — если сам автор неофит или «промоутер» религии, или меньше — если автор настроен негативно к религиям или ортодоксально верующий, придерживающийся классических критериев.

Феномен религиозности действительно весьма сложен, и поэтому почти все исследователи характеризуют его несколькими параметрами, а многие указывают на необходимость применения комплексных критериев. При этом как параметры, так и построенные на их основе индексы предлагаются самые разнообразные. Естественно, возникают два «наивных» вопроса: какой параметр, набор параметров или индекс лучше и нельзя ли придумать еще какой-то параметр, комбинацию или индекс. Ответ на второй вопрос можно получить только на базе логически полной системы параметров. После этого можно надеяться найти способ ответа на первый вопрос.

Итак, попробуем систематизировать методы изучения религиозности в надежде увидеть некоторые, может быть новые, возможности. Причем, в соответствии с вышесказанным, попробуем построить иерархическую и логически полную модель, то есть на каждом уровне деления будем стараться охватить все варианты.

Рассмотрим следующую пятиуровневую модель.

- **объект** (индивида) будем характеризовать его **внутренним состоянием** и его **действиями**;

- **внутреннее состояние** будем характеризовать **чувствами** в отношении веры как таковой, ее влияния на людей и ее социальных проявлений и **мыслями** в отношении веры как таковой, ее влияния на людей и ее социальных проявлений;

- **чувства, мысли и действия** будем характеризовать **статикой**, их состоянием в данный момент, и их **изменениями**;

- **изменения** будем подразделять на **кинематику**, то есть собственные изменения и **динамику** — изменения под действием внешних обстоятельств;

- **динамику** будем подразделять на **вытеснение**, при котором одна деятельность вытесняет другую и **проникновение**, при котором одна деятельность проникает в другую, примешивается к ней, изменяет ее.

Примечание — в одном малозначимом пункте предлагаемая терминология отличается от общепринятой. Часто все изменения скопом называют «динамикой», но это не вполне согласуется со смыслом слова. Поскольку изменения удобно разделить на вызванные внутренними процессами и внешними воздействиями, будем называть их, соответственно, кинематикой и динамикой.

Таким образом, в рассматриваемом явлении выделено 12 аспектов: для каждого из 3-х объектов (**чувства, мысли, действия**) — по 4 параметра (**состояние, собственные изменения, вытеснение и проникновение под действием обстоятельств**). Схему можно дополнить рефлексиями, оценкой человеком всех 12-и аспектов. Причем знание рефлексий, так же, как и знание кинематики и динамики, может быть применено для прогноза ситуации, но для более косвенного и более далекого. Например, если человек положительно оценивает происходящие с ним изменения, то больше шансов на то, что изменения продолжатся. Если он положительно оценивает изменения в обществе, больше шансов за то, что он их поддержит.

Вообще же вопросы измерений, которые могут быть полезны для прогноза религиозности, затрагиваются относительно редко. Например, из 18 распространенных зарубежных шкал и субшкал, предназначенных для измерения религиозности и перечисленных в [6] (аналогичен список [7]), лишь две касаются проникновения («религиозные моральные принципы» и «религиозные социальные нормы») и одна — динамики действий («жизненных целей и планов человека, связанных с религией»). Относительно большее внимание уделено получению оснований для прогноза в работе [8], нацеленной в значительной мере на прогноз развития религиозной ситуации. Кроме обычных групп вопросов, в этой работе сделана попытка определить динамику действий (связь религиозности респондента и религиозности его родительской семьи), рефлексии кинематики чувств («хотели бы вы стать более религиозным?») и рефлексии действий (оценка роли религии в жизни общества).

Понятия, находящиеся в нашей схеме на одном уровне, не обязательно являются независимыми. Например, внутренние состояния и действия, которые находятся в нашей схеме на одном уровне, связаны. Чувства и мысли, которые находятся в нашей схеме на одном уровне, также связаны между собой. С другой стороны, одни из них не являются следствием других, более того, одни из них могут проявляться в отсутствие других: человек может верить во что-то, но этого не проявлять, а может демонстрировать некие чувства, не испытывая их. Это означает, что связь есть, но это не функция. А таковой она станет, если мы найдем те скрытые параметры, которые, например, вместе с верой определяют действия. В данном случае это будет склонность человека демонстрировать свои установки, давление общества и сопротивляемость человека этому давлению.

Чувства и мысли могут иметь место у человека не только по поводу собственно веры, то есть объектов и процессов, существование коих она постулирует. Если та вера, которую мы в конкретном случае рассматриваем, имеет какие-то видимые человеку следствия, то человек может иметь чувства и мысли по поводу этих следствий. Какого рода могут быть эти следствия? Например, изменения в отдельных людях и в обществе, возникновение организаций и возведение строений, изменение школьных программ, введение цензуры в СМИ, политические последствия, словом — все, что угодно. По поводу любого такого последствия человек может иметь чувства и мысли, причем если они и связаны с чувствами и мыслями человека по поводу объектов веры, то функциональной зависимости здесь опять же нет. Например, человек может верить, разделять догматы, но не одобрять социальные последствия этой веры. Однако может иметь место и обратная ситуация.

Посмотрим, как можно было бы строить конкретные шкалы. Шкалы внутренних состояний и шкалы действий зависят от того, о какой именно религиозной вере мы говорим. Ибо и внутренние позиции, и действия могут быть и общерелигиозными, и зависящими от конкретной конфессии.

Чувства, связанные с верой, бывают разных типов. Например, это может быть уверенность, определенность, успокоенность, безопасность, защищенность. А может быть неуверенность, опасность, напряженность, одиночество, незащищенность. Шкала может простирается от «я чувствую себя абсолютно защищенным», «я всегда чувствую себя частью общины» до «вера совершенно не защищает меня», «я постоянно чувствую себя одиноким».

Мысли, связанные собственно с верой — это информированность об ее положениях и согласие с ними. Шкала может строиться по степени информированности или степени согласия с конкретным утверждением (я абсолютно уверен, я уверен, я почти не сомневаюсь, иногда у меня бывают сомнения и так далее), или же по информированности или согласию с такой-то долей утверждений из списка. Возможно также построение «от негатива» — по степени согласия с отрицаемыми верой тезисами. Например, широко распространенная вера в астрологию, колдовство и приметы (см. данные в [3, 5]) может использоваться для построения шкал «от противного».

Чувства и мысли, связанные с влиянием веры на людей и общество, исследуются реже. Шкалы могут строиться, например, на основе вопросов «как вы думаете, религия влияет в целом на общество хорошо или плохо», «как вы думаете, религия влияет в целом на человека хорошо или плохо», «чувствуете ли вы, что общество стало лучше или хуже от распространения религии» и т. п.

Что касается действий, то шкалы могут строиться на основе степени соблюдения конкретных религиозных предписаний или доли соблюдаемых положений. Как для внутренних состояний, так и для действий возможно построение шкалы, моделирующей реальное поведение и эволюцию респондентов, не только по одному индикатору (степень веры, частота какого-то действия), но и сразу по нескольким, если удастся расположить индикаторы в такой последовательности, что соблюдающий определенную норму, скорее всего, соблюдает и следующую. Наиболее последовательно эта линия проводится в [8], при этом номинальная шкала превращается в порядковую.

Шкалы кинематики, очевидно, могут быть построены однотипно. Они состоят из оценки тренда, то есть изменений всех ответов со временем. Можно например после каждого вопроса спрашивать, как вы полагаете, какова будет эта ситуация через год или в какую сторону меняется ситуация. Шкалы динамики также могут быть построены однотипно, но если мы хотим, чтобы наши методы были кросскультурны, то и тестовые «методы воздействия» надо избрать универсальные или, по крайней мере, общепонятные — деньги, еда, жилье, здоровье, благополучие близкого человека. То есть вопрос должен звучать примерно так — за какую долю дохода или ради чьего благополучия ты готов начать соблюдать то-то и то-то, или наоборот — в каком случае ты откажешься от соблюдения того или иного предписания. Человеку трудно оценить свои гипотетические действия и тем более трудно оценить гипотетическое изменение своего внутреннего состояния. Сам вопрос звучит, казалось бы, немного странно: «в какой ситуации ты уверовал бы»; однако в быту мы способны спросить «что я должен сделать, чтобы ты мне поверила» и ждем ответа. А значит, ситуация и в смысле построения данного индикатора не безнадежна.

Шкалы рефлексии, как и шкалы кинематики, тоже могут строиться однотипно. Они состоят из перечня разных видов позиций и действий, их статики, кинематики и динамики, и вопроса об оценке всех перечисленных явлений — насколько сильно одобряет или не одобряет это респондент.

Большая часть социологов, занимавшихся вопросами религии, исследовали не только саму религиозность, а ее связь с чем-то другим — с политическими взглядами, свойствами психики, тоталитарностью, толерантностью, наркотизацией, дисциплинированностью и так далее. При этом религиозность надо было как-то характеризовать, и в качестве индикатора использовали обычно либо внутреннюю позицию (статическую) в форме декларации (да, я верю) либо шкалы (верю — иногда колеблюсь — часто сомневаюсь — не верю) или набора признаков (с какими из утверждений, принятых в данной вере, знаком или согласен). Или использовали теку-

щее состояние (статиду) в форме указания на совершаемое действие или их список (посещаю культовое заведение, соблюдаю религиозные нормы вообще или какие-то конкретные) со шкалами (частота посещения, степень или частота соблюдения). Некоторые авторы выделяли более тонкие признаки, например, действия подразделялись на собственно религиозные и секулярные, но религиозно-мотивированные.

Имеется много содержательных работ, почти всегда с обзорами предложенных ранее способов описания религиозности [6, 7, 9, 10, 11]. В большинстве работ строятся шкалы типа статиды внутренней позиции и действий (во что верит, что делает), причем на материале конкретной религии, либо простейшая рефлексия (считает ли себя верующим).

В работе [10] приведены примеры использования критерия «ценность веры», по сути – рефлексии об изменении во взаимодействии, ибо, размышляя о ценности, человек сопоставляет ее с другими ценностями, а также критериев, связанных с кинематикой, эволюцией, и именно этот критерий считается важнейшим. В этой же работе указано на важность учета рефлексии и на основе классификации существующих подходов предложен синтетический. В [11] разделены собственно религиозные действия и религиозное влияние на нерелигиозные действия – в нашей схеме это «проникновение».

Прекрасно понимаемая исследователями сложность проблемы и желание использовать легко фиксируемые параметры (самоидентификация и поведенческие параметры) приводило к использованию в качестве переменных комплексных и пересекающихся понятий. Например, в [12] был предложен такой список:

1. Содержание и уровень религиозного сознания.
2. Влияние религиозных представлений на нравственное сознание.
3. Роль верующего в религиозной группе.
4. Активность участия его в культовых действиях.
5. Степень активности в распространении религиозных взглядов.

В этом списке пересекаются позиции 3, 4 и 5.

В [4] был предложен такой список групп показателей:

1. Религиозной веры (то, во что верят люди; религиозные догматы, которые они признают).

2. Религиозной информированности (знание и понимание основных положений вероучения).

3. Религиозного опыта (познания и самопознания в Боге, покаяния и т. п.).

4. Религиозной мотивации социального поведения.

5. Воздействия религии на поведение человека в различных сферах общественной жизни, на способы и стили жизни личности.

В этом списке пересекаются 1 и 3, а также 4 и 5.

Само по себе использование пересекающихся понятий возможно, но оно может затруднить последующий анализ. Поскольку в результате естественного для социолога поиска связей и корреляций они будут найдены самим автором, другими исследователями или читателями и восприняты как нечто значимое — хотя эти связи были заложены уже в исходные понятия.

Например, в работе [9] к эмпирическим признакам религиозности отнесены: «религиозное сознание, религиозное поведение, религиозные отношения, религиозная принадлежность. Важно подчеркнуть, что о наличии религиозности можно судить, если обнаруживаются связи этих признаков». Но из приведенного перечня видно, что эта связь обнаружится обязательно. В некоторых работах естественное желание создать типологию, представить массив в виде кластеров приводит к использованию «очевидной» кластеризации, опирающейся на действия. Например, для христианства — воцерквленный—невоцерквленный, прихожанин—захожанин—прохожанин и т. п. При этом возникает иллюзия решенности задачи.

В качестве развернутого примера «размещения» используемых при исследовании частных индикаторов в предлагаемой схеме рассмотрим исследование национальной идентичности евреев России, проведенное В.Д.Шапиро; библиография публикаций результатов этого исследования см. в [13]. Это исследование было посвящено не только религии, но поскольку религия (иудаизм) составляет важную часть еврейской культуры, именно ей была посвящена шестая часть анкеты. Приведем список вопросов или групп вопросов в анкетах этого исследования (указан смысл вопросов) и соответствующих позиций в нашей схеме.

Какие религиозные атрибуты есть у Вас в доме? — действия, состояние;

как часто (постоянно/иногда/никогда) Вы совершаете определенные религиозные действия? — действия, состояние;

сколько раз за последний год Вы совершили определенное действие, которое могло быть религиозным — действия, состояние;

считаете ли Вы нужным совершать определенные религиозные действия? — действия, состояние и рефлексия;

насколько хорошо Вы знакомы с религией? — мысли, состояние;

насколько близка Вам религия? — чувства, состояние;

как часто (постоянно / иногда / никогда) Вы совершаете определенные религиозные действия в последние годы? — действия, состояние;

совершали ли Вы эти религиозные действия в текущем году? — действия, состояние;

верите ли Вы в Бога? (да / скорее да, чем нет / скорее нет, чем да / нет) — чувства и мысли, состояние

какое религиозное учение для Вас наиболее привлекательно? — чувства, состояние;

какое из течений иудаизма для Вас более привлекательно? — чувства и мысли, состояние;

считаете ли обязательным для себя узнать больше о религии? — мысли, изменения, рефлексия;

хотите ли, чтобы Ваш ребенок стал верующим? — чувства, состояние.

Мы видим, что охват данной анкетой смыслового поля, маркированного нашей схемой, довольно велик — из шести позиций верхних уровней (мысли-чувства-действия / состояние-изменения) охвачено пять, причем два из них — с рефлексиями. Не охваченными остались позиции самого нижнего уровня — вытеснение и проникновение, то есть изменения не сами по себе, а под действием внешних обстоятельств. Однако без этого становится трудно прогнозировать развитие ситуации, и авторы действительно не предприняли этой попытки. Заметим, что в некоторых вопросах смешиваются разные позиции нашей схемы, что могло усложнить анализ результатов.

Во многих работах обращается внимание на то, что критерий религиозности должен носить комплексный характер. Действительно, имея столько элементарных признаков, можно было бы ввести «индекс религиозности». Предположим, мы имеем данные по всем позициям, указанным в начале статьи, и хотим собрать из них комплексный критерий, индекс. Простейший и часто применяемый метод — взять одну или две простейшие шкалы (статика чувств, статика действий), нормировать показатели и сложить их. Метод хорош своей простотой и тем, что при большом количестве данных он позволяет подобрать метод обработки (веса), который дает желаемые результаты.

Далее можно взять не две, а три шкалы, добавив, например, статику мыслей, или предложить два комплексных критерия — статический и прогностический, собрав второй из трех кинематик и трех динамик. Подключив рефлексии, можно попытаться построить индекс дальнего прогноза. Наконец, можно попробовать построить индекс под конкретную задачу. Например, если ожидаются гонения на религию, то надо взять с большим весом показатели по шкалам динамики, причем если мы хотим прогнозировать сохранение веры втайне, то динамику чувств и мыслей, а если хотим прогнозировать явное сопротивление — то динамику действий. Или, например, если мы хотим оценить/прогнозировать потребление религиозной атрибутики и литературы, то статику/динамику вытеснения, а если следование религиозным моральным императивам (не бери взяток, работай добросовестно и т. д.) — то статику/динамику проникновения.

В качестве примера посмотрим, как можно было бы сконструировать индексы «внутренней религиозности» и «внешней религиозности». В индекс внутренней религиозности должны были бы войти чувства и мысли, но только статика и кинематика — то есть каковы они сейчас и как

они изменяются сами по себе, вне взаимодействия с окружением. Конечно, не всегда можно интроспекцией разделить изменение «само по себе» и «под давлением», но, по крайней мере, можно попытаться это сделать.

В индекс внешней религиозности должны были бы войти, естественно, действия во всех видах. Проблематичным является отнесение динамики чувств и мыслей — то есть изменения их в результате действия среды. Это и изменение внутреннего мира, внутренней религиозности, и внешнее явление, взаимодействие. Ответ могло бы дать исследование связи, то есть выяснение, с чем коррелирует изменение мыслей и чувств под действием внешнего мира. Если окажется, что с собственным воздействием на мир, то имеет место некая универсальная «открытость миру», по крайней мере, в религиозной сфере.

Можно попробовать сконструировать индекс религиозности, моделирующий интуитивное восприятие всем обществом (в той или иной стране) или какой-то его частью (мужчинами, женщинами, молодежью, пожилыми и т. д.) Для этого нужно провести опрос — предложить репрезентативной выборке из соответствующей группы оценить религиозность модельных персонажей — по подробным полужформальным описаниям их чувств, мыслей и действий. И затем подобрать «веса» в индексе так, чтобы значения индекса наименее уклонялись от человеческих оценок.

До сих пор мы говорили о религиозности индивида, теперь обратимся к религиозности группы. Если мы так или иначе, частью или всеми шкалами, можем охарактеризовать человека, то как нам охарактеризовать группу? Полный подход состоял бы из построения функций распределения по каждому параметру и изучения корреляциями между ними. Такой подход требует нереально большого количества исходных данных, поэтому при рассмотрении религиозности группы обычно используются шкалы «статика чувств» и «статика действий» (такая-то доля опрошенных сообщает, что относит себя к верующим, такая-то доля верит в посмертное воздаяние, такая-то посещает религиозные мероприятия с такой-то частотой).

Когда речь идет о влиянии религиозности на что-либо, возникает естественное желание ввести параметр «степень религиозности», а не просто бинарность «религиозен — не религиозен». В частности потому, что легко представить себе немонотонную зависимость поведенческих характеристик от религиозности. Например, агрессивность и нетерпимость могут положительно коррелировать со слабой религиозностью, «религиозностью неопита», и отрицательно — с сильной. В этом случае при использовании бинарной характеристики религиозности мы вообще не заметим связи, ибо религиозная группа «в среднем» не будет по агрессивности отличаться от не религиозной. Построение шкалы религиозности, как указано выше, происходит естественно, если мы обнаруживаем «включения» признаков, то есть индивид, делающий одно действие (отвечающий одному критерию), чаще всего делает и другое действие (отвечает другому критерию).

Далее возникает естественный (особенно в мультиконфессиональном обществе) соблазн сравнить действие разных религий на поведение людей. В этом случае надо иметь в виду, что шкалы степени религиозно-

сти должны строиться для каждой религии отдельно, ибо ранги атрибутов в разных религиях существенно различны, например, в одной вера может считаться важнее действий, а в другой – наоборот. Вопросы же о внешней и в основном интуитивной и интегральной оценке религий (типа «какая религия вам симпатичнее», «какая религия лучше влияет на людей» и т. п.) могут ставиться и без употребления шкал для характеристики религий.

Библиографический список

1. Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России. // Социол. исслед. 2009. № 4.
2. Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначность реальности. // Социол. исслед. 2005. № 6.
3. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения. // Социол. исслед. 2001. № 7.
4. Возьмитель А.А. Социология религии в России: проблемы и перспективы. // Социол. исслед. 2007. № 2.
5. Мчедлова М.М. Роль религии в современном обществе. // Социол. исслед. 2009. № 12.
6. Чумакова Д.М. Методики диагностики религиозности личности. Современная психодиагностика в изменяющейся России. // Материалы Сборника тезисов Всероссийской научной конференции. 2008.
7. Бреская О.Ю. Измерение религиозности: к истории предмета. // Веснік Брэсцкага універсітэта, серыя 1, 2010, № 2.
8. Леви Ш., Левинсон Х., Кац Э. Вера, ценности, соблюдение еврейских традиций и социальные взаимоотношения среди еврейского населения Израиля. // Иерусалим. Израильский Институт Прикладных Социальных Исследований им. Гутмана. 1993.
9. Беликова Е.О. Религиозная ситуация в Волгоградской области: социологический анализ. // Автореферат диссертации. Волгоград, 2007.
10. Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона». // Социол. журнал. 2005. № 3.
11. Панков А.А. Современная религиозность в поисках идентичности. // Вестник Одесского национального университета им. И. И. Мечникова. Институт социальных наук. т. 12. вып. 6.
12. Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. / М.: МГУ, 1972.
13. Шапиро В., Герасимова М., Низовцева И., Сьянова Н. Евреи Санкт-Петербурга: этническая самоидентификация и участие в общинной жизни. // Диаспоры. 2006. № 3.

Белова Т. П., Иваново

Религия в глобальном гражданском обществе: концептуализация проблемы

Аннотация

В статье анализируется концепт «глобальное гражданское общество». На основе работ отечественных и зарубежных ученых раскрываются различные подходы к трактовке роли религии в глобальном гражданском обществе и обозначаются границы их применения.

Ключевые слова: глобальное гражданское общество, промежуточные институты, десекуляризация, модернизация, традиционный ислам, социальный капитал, пятидесятничество и неопятидесятничество, религиозные идентичности

В последнее время в социальных науках предметом дискуссионного обсуждения становится концепт глобального гражданского общества, в котором оно рассматривается не только как дискурс, но и как практика [1]. Оптимистический взгляд на потенциал глобального гражданского общества в мировых трансформациях основывается на мнении, что государство-нация, которое со времен Вестфальского мира 1648 г. занимало центральное положение в международном порядке, все чаще вытесняется на обочину новыми международными субъектами: давление «сверху» осуществляется растущим числом новых форм глобального управления, а «снизу» — множеством негосударственных структур и сетей, которые функционируют на международном уровне. Границы суверенитета, когда-то четко определявшие структуру мировой политики, теперь кажутся гораздо более «размытыми», а механизмы формирования международного порядка в XXI веке становятся более сложными для понимания. Ю. Хабермас отмечает, что оно вместе с гражданством отдельных стран образует «единый континуум, который в своих основных чертах несмотря ни на что уже начинает вырисовываться» [2, с. 245].

Однако у концепта «глобальное гражданское общество» есть немало критиков. Они указывают на его политическую ангажированность, претензии на нормативность в академическом поле, слабую аналитическую фундированность, ненадежность эмпирических оснований, т. е. фактически ставят под сомнение «ключевой аргумент в пользу эмпирической

достоверности концепта — тезис о повсеместно возникающих в мире неправительственных гражданских организациях (НГО), деятельность которых направлена на укоренение идей гуманизма, демократии, равенства, прав человека и т. п. на локальном и на международном уровнях» [3, с. 191-192].

П. Л. Бергер указывает на неопределенность термина «глобальное гражданское общество», причем особенно в части «гражданское общество». К дефиниции данного понятия он подходит с позиции ортодоксального вебе-рианца, т. е. отталкивается от принципа наименьшей ценностной обремененности, «свободы от ценностных суждений». В определении термина «гражданское общество» Бергер разделяет теоретический подход, распространенный среди американских социологов и политологов, в котором акцентируется внимание на промежуточных институтах. Он выделяет структурную составляющую феномена гражданского общества как совокупность институтов, которые стоят между приватной (частной) сферой (которая, в частности, включает семью) и макроинститутами государства и экономики. Эти институты непосредственно не относятся ни к государству, ни к экономике, хотя, разумеется, испытывают постоянное влияние со стороны обеих этих сил. С точки зрения культуры, термин относится Бергером к тем «промежуточным» институтам, которые являются действительно гражданскими — т. е. институтами, которые смягчают конфликты, и способствует социальному миру. 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 [4, р. 12].

В силу интенсивности обсуждения такого явления как глобализация у Бергера не вызывает удивления, что концепция гражданского общества тоже была глобализирована. Более того, она стала одним из основных направлений дискуссий вокруг термина «глобализация» [5, с. 9].

Теоретический анализ роли религии в глобальном гражданском обществе сопрягается с категорией «десекуляризация», которую Бергер трактует как процессы пробуждения религиозных институтов и ценностей, вследствие которых мир сегодня становится «неистово религиозным». В связи с этим он отказывается от идеи о том, что модернизация с необходимостью приводит к закату религии, как в обществе в целом, так и в индивидуальном сознании. Соответственно ошибочными Бергер признает все труды историков и социологов, которые опирались на теорию секуляризации, включая свои собственные, написанные в 1960-е — 1980-е гг. Он констатирует: «Конечно, модернизация имела определенные секуляризационные черты, в одних областях больше, чем в других. Но она также вызвала мощное движение контрсекуляризации» [6, р. 2-3]. Исключенной из этого процесса Бергер, также как и ряд других ученых [7], Западную Европу, где произошло существенное изменение в институциональной локализации религии и массовый отход от организованной церкви [6, р. 9-10].

В качестве наиболее динамично развивающихся религиозных движений глобального характера Бергер выделяет исламское и евангелическое, предполагая при этом их разное отношение к гражданскому обществу.

В отношении ислама в последнее время в научном дискурсе нередко используется политическая лексика, отсюда — понятие «политический ислам» [8, с. 8-9]. Бергер не отрицает такой подход. Однако, по его мнению, было бы серьезной ошибкой смотреть на исламское возрождение только через политическую призму. Он определяет его как «внушительное возрождение решительно религиозных обязательств», воздействие которого отмечается в каждой мусульманской стране от Севера Африки до Юго-востока Азии, а также в мусульманских общинах Европы и, пока в меньшей степени, в Северной Америке [6, р. 7].

К основным эмпирическим проявлениям данного процесса Бергер относит восстановление не только исламских верований, но и исламских стилей жизни, которые во многом непосредственно противоречат современным представлениям о моделях отношения религии и государства, о роли женщины, о моральных кодексах повседневного поведения, границах религиозной и моральной толерантности.

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 характерно для людей с западным типом высшего образования. В Египте и Турции, например, большинство дочерей «секуляризованных» профессионалов надевают паранджу и другие атрибуты исламской скромности [6, р. 7-8].

Из приведенных рассуждений следует, что Бергер в основном обращает внимание на те черты мусульманских традиций, которые западный либерализм считает неблагоприятными для развития гражданского общества. Особо он подчеркивает два аспекта, а именно: 1) социальном статусе женщин в мусульманских обществах, который приравнивает к низший социальным группам (неверным и рабам); 2) понимание религиозных законов. В отношении первого пункта Бергер подчеркивает, что подчинение общества шариату не создает возможностей для формирования социального пространства, необходимого для развития автономных институтов гражданского общества [4, р. 18].

Бергер, следовательно, не учитывает специфику мусульманского 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 отсюда и иной взгляд на институты гражданского общества. К таковым в традиционном исламе относят, например, организации футувват (араб. «предпочтение другого вместо себя, великодушные») и движение ахилик (араб. «мой брат», тюрк. «щедрость») [9]. Именно «степень укорененности мусульманских благотворительных практик в повседневности может свидетельствовать об особенностях мусульманских «социальных сетей», уровне доверия и в целом роли религиозных практик в социальном капитале различных групп населения» [10, с. 116].

Это особенно важно подчеркнуть, потому что в последнее время ключевым в теоретическом осмыслении гражданского общества становится категория социального капитала. Согласно определению Дж. Коулмана,

это социальные отношения, являющиеся полезным ресурсом для связей между акторами (корпорациями, индивидами и др.) и их действий, формами которых являются: надежность, доверие, обязательства, ожидания, информационные каналы, нормы и эффективные санкции [11, с. 124-129]. Ф. Фукуяма полагает, что решающую роль в формировании современных отношений доверия и социального капитала продолжают играть культурные модели, созданные религией [12, с. 328].

Бергер согласен с С. Хантингтоном, что ислам очень грубо провел поляризацию во многих странах, и считает удачным хантингтонское описание «кровавых границ ислама» не только на Ближнем Востоке, но также в Балканских странах, на Индийском субконтиненте, и в Юго-Восточной Азии [13, с. 24-25]. 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» [6, р. 15].

Бергер отнюдь не исключает, что «гражданский ислам» возможен. В качестве примера он называет Индонезию с очень мощным «продемократическим» и «проплюралистическим» движением возрождения *Nudhat ul Ulama* [6, р. 8]. Таким образом, гражданский потенциал ислама анализируется американским социологом исключительно в рамках западной либеральной парадигмы.

С таких же позиций Бергер раскрывает роль евангелизма. Он указывает на то, что это религиозное движение «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 [6, р. 8]. Весьма скромно присутствие этого движения Бергер оценивает в Восточной Европе [4, р. 17]. Это, возможно, связано с тем, что в целом характер религиозных процессов в посткоммунистических странах ему представляется до конца не ясным [6, р. 9].

Наиболее масштабным компонентом в евангелическом движении является движение пятидесятников и неопятидесятников (харизматов). В оценке его значимости для становления глобального гражданского общества 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 и является «школой для гражданского общества». 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. 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 [14].

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 уживаться 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 [5, с. 16].

Необходимо сказать, что пятидесятничество является одной из динамичных христианских конфессий в современной России. С одной стороны, пятидесятники пытаются найти свое место в рамках русской и других национальных культур, а с другой стороны, идет процесс формирования патриотических ценностей «русского протестанта». В силу заметного увеличения количества общин и активной социальной деятельности (о чем еще пойдет речь) пятидесятническое движение превратилось в значительную силу в рамках российского гражданского общества [15].

Главную причину изменения социальной роли Церкви 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 духовной сфере [16]. Это приводит к тому, что Церкви приобретают статус добровольных ассоциаций и «вступление в религиозные ряды становится частным выбором, а не общественной необходимостью» [14, р. 14-15]. Таким образом, в условиях плюрализма повышается значимость религиозных индивидуальных идентичностей.

Среди факторов, способствующих развитию плюрализма, Бергер отмечает демократическое устройство общества и подчеркивает роль религиозных организаций в его формировании. В этой связи он подчеркивает значение крупнейшей христианской конфессии (Римско-католической

церкви) и 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 [17, с. 85-98]. Бергер полагает, что «католицизм, где он политически активен, совершает усилие в пользу гражданского общества» [4, р. 19].

Но в то же время Бергер полагает, что «в совокупности религия, вероятнее всего, будет иметь отрицательные последствия для гражданственности, т. к. религия, скорее да, чем нет, стремится к созданию конфликта в пределах одного общества или между различными обществами. Больше всего конфликты усугубляются, когда они признаны законными с точки зрения религии» [4, р. 15]. В качестве подтверждения данного тезиса социолог ссылается на конфликты между Израилем и Палестиной на «Святой Землей», в Северной Ирландии, в Боснии.

Канадский политолог Д. Ф. Янг систематизировал оценки роли религии в рамках трех подходов к гражданскому обществу. Первый подход – либеральный – предполагает, что группы и ассоциации играют роль бастиона, т. е. защищают права человека от власти государства. Но в этом случае религия будет только частная, но не общественная. Второй подход рассматривает группы и ассоциации как посредника, который помогает слиянию личных интересов с общественными. Но эта функция может превратить их в «жадные общины», где растет отчуждение, ксенофобия, вражда. Основа третьего подхода состоит в том, что практика является частью жизни, особенно практика совместной работы, развития доверия и социального капитала. Риск может появиться в случае, если одни группы действуют без уважения к правам других и думают, что только они правы и выражают интересы общества [18, с. 173-174].

Можно, предположить, что обозначенные модели в чистом виде не существуют и нуждаются в эмпирической проверке.

Важно также подчеркнуть, что постановка вопроса о формировании глобального гражданского общества не меняет логику его возникновения снизу: оно формируется даже не в масштабах страны, а в первую очередь на локальных территориях конкретных поселений, где возникают гражданские сообщества [19, с. 6]. К таковым относятся и те религиозные объединения, которые ведут альтруистическую социальную деятельность, т. е. являются некоммерческими общественными организациями (НКО) и входят в структуру конкретного гражданского общества, анализировать которое с позиций исключительно западных концепций не представляется возможным.

Библиографический список

1. Global Civil Society: Contested futures / Ed. by G. Baker, D. Chandler. L.; N.Y.: Routledge, 2005.
2. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. М.: Изд. центр «Academia», 1995.
3. Островская Е. А. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий: к определению понятия // Проблемы теоретической социологии: межвуз. сб. Вып. 7 / Отв. ред. А. О. Бороноев. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009.
4. Berger P. L. Religion and Global Civil Society // Religion in global civil society / Ed. by M. Juergensmeyer. Oxford: Oxford University, 2005.
5. Бергер П. Л. Введение: Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М.: Аспект-Пресс, 2004.
6. 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: Ethics and Public Policy Center. 1999.
7. Eder K. Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung // Berliner Journal für Soziologie. 2002. Heft 3.
8. Осипов Г. В., Тощенко Ж. Т. Современный мир и религия // Вопросы философии. 2007. № 6.
9. Ёылмаз Х. К. Традиционные институты мусульманского гражданского общества. URL: <http://www.islam.ru/pressclub/histori/ahilik/> (Дата обращения: 03.04.07).
10. Кузнецова И. Б. Формирование социального капитала мусульман: роль благотворительности // Социологические исследования. 2012. № 2.
11. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. 2001. № 3.
12. Фукуяма Ф. Великий разрыв. М.: АСТ, 2004.
13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
14. Martin D. Pentecostalism: The World Their Parish. Oxford: Blackwell, 2002.
15. Лункин Р. Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2005.
16. Бергер П. Л. Церковь как предприниматель // НГ-религии. 2003. 6 августа.

17. Хантингтон С. Третья волна: Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003.
18. Янг Д. Ф. Гармония или разрыв? Религия и гражданское общество // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. Вып. 7 / Редкол.: М. И. Одинцов (предс.). СПб.: Российское Объединение исследователей религии, 2009. С. 173
19. Мерсиянова И. В. Определение понятия «гражданское общество»: опыт систематизации // Гражданское общество в России и за рубежом. 2011. № 4. С. 2-6.

Богачёв М. И., Москва

Подход М. Вебера к социологическому анализу религии и его возможная модернизация¹

Аннотация

Статья посвящена изучению социологического анализа религии М. Вебера. Автор предлагает модернизировать предложенный М. Вебером подход, дополнив его такими факторами, определяющими специфику религиозных учений, как: взаимоотношения института церкви и светской власти, влияние географо-климатических особенностей региона.

Ключевые слова: социология религии, религиоведение, религия, церковь, М. Вебер

Весомую, если не определяющую, роль в развитии цивилизационных процессов играет религия. Она оказывает существенное влияние на формирование общества, государства и их институтов, расстановку мировоззренческих ценностей и приоритетов, норм морали и нравственности и т. п. Религия зачастую детерминирует почти все культурные процессы, подстраивает их под свою специфику, тем самым предопределяя вектор цивилизационного развития. Поэтому изучение религии, особенностей религиозного влияния позволяет весомым образом облегчить процедуру анализа цивилизационных процессов и их динамики, а также предоставляет возможность создавать высоковероятные прогнозы.

Образование религиозного учения это длительный процесс, на протяжении которого формирующиеся концепты испытывают влияние многих факторов. Под воздействием этих факторов религия приобретает многочисленные особенности, сильно отражающиеся на жизнедеятельности вероисповедания, населения, исповедующего его, институтах образуемых обществом.

¹ Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 – 2013 годы.

Выдающийся учёный социолог М. Вебер, говоря о факторах, влияющих на отличительные черты религий, выделял: идеи, заложенные «отцами-основателями»; слои, выступающие в качестве основного носителя; результат противоборства института церкви и «виртуозов» веры.

По Веберу, основной силой, влияющей на религию, являются идеи, заложенные в неё «отцами-основателями», т. е. людьми, её сформировавшими на ранних этапах. Авторы вероучения, создавая систематически-рационализированную картину мира, её обоснование, правила отношения к ней и главное, рациональные методы обеспечения «спасения», закладывают «рельсы», для её дальнейшего пути. К авторам относятся: пророки, ближайшие последователи, люди записывающие, редактирующие учения и др. «Рациональные элементы религии, ее «учение» - индийское учение о карме, кальвинистская вера в предопределение, лютеранское оправдание верой, католическое учение о таинствах - обладают внутренней закономерностью, и вытекающая из характера представлений о Боге и «картине мира» рациональная религиозная прагматика спасения ведет при определенных обстоятельствах к далеко идущим последствиям в формировании практического жизненного поведения» [Вебер, 1994, с.60].

Также оказывают влияние слои населения, в которых эта религия лучше всего прижилась, эти слои более остальных влияют на исповедуемую религию. Воздействие населения проявляется в переносе его традиционных представлений о миропонимании на религиозное учение, что обусловлено стремлением церкви «регламентировать божественной воле жизнь мирян» и чем больше она это делает, тем больше она идёт «навстречу традиционным представлениям мирян в разработке своего учения и в своем поведении» [Вебер, 1994, с.136].

Однако влияние населения не является определяющей силой. «Как ни глубоко в отдельных случаях экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную этику, ее основные черты восходят, прежде всего, к религиозным источникам. И прежде всего к содержанию ее благовестования [имеется ввиду содержание вести (проповеди) о спасении всех уверовавших — Б.М.] и обетования (божественное обещание какого-либо дара человеку, заключающее в себе Божественное провозвестие этого дара и Божественную гарантию его осуществления (Православная энциклопедия «Азбука веры»)). Даже если они нередко уже в следующем поколении радикально преобразуются, поскольку оказывается необходимым привести их в соответствие с потребностями общины, то приводятся они, как правило, в соответствии, прежде всего с ее религиозными потребностями» [Вебер, 1994, с.45].

Вебер говорит, что возможно выделить слои, жизненное поведение, которых преимущественно было определяющим (оказало наиболее сильное влияние) на религиозные предписания, «практическую этику» соответствующей религии, её специфику, а также «вычленившие направляющие элементы жизненного поведения» [Вебер, 1994, с.44] этих социальных слоёв, несмотря на то, что таких слоёв может быть несколько, и они могут быть сменяемы друг другом.

К примеру, «конфуцианство было сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии» [Вебер, 1994, с.44], а носителями раннего индуизма являлись образованные представители определённой касты, своеобразные духовные пастыри, верхушка сословного деления. Буддизм был верованием странствующих и нищенствующих монахов, погрузившихся в созерцание. Ислам утверждался как религия воинов-завоевателей. А христианство долгое время являлось учением странствующих ремесленников, специфически городской религией. «Основной сферой действия христианства были западный город в его своеобразии, отличавшем его от всех прочих городов, и буржуазия в том смысле, который она обрела только там; это относится как к боговдохновенной общинной набожности античности, так и к нищенствующим орденам средневековья, к сектам периода Реформации и далее вплоть до пиетизма и методизма» [Вебер, 1994, с.45].

Различные слои человеческого общества преследуют различные интересы, определяемые спецификой общности. Так иерократические слои стремились монополизировать «спасение», придать ему форму «сакраментальной благодати», т. е. благодати, даруемой учреждением, также они пытались ограничивать и контролировать восточные пути «спасения» - созерцание, оргиастичность, аскетичность.

Чиновничество сводило религиозные предписания к служебному долгу, ритуалу.

Воинство (рыцарство) — «не испытывало потребности в рационалистическом осмыслении действительности и не было на это способно» [Вебер, 1994, с.57].

Крестьянство — ввиду близости к земле и прямой зависимости от «элементарных природных сил» имело склонность к магии, заклинанию духов, одержимости.

Бюргерство (ремесленники, торговцы, мелкие предприниматели) — имели «наибольшую многозначность своей религиозной позиции» [Вебер, 1994, с.58], объединённую тенденцией к практической рационализации жизненного поведения.

Третьим фактором, влияющим на религию, по М. Веберу, является результат противоборства института церкви и «виртуозов» веры. Однако об этом необходимо сказать более подробно. Начнём с церкви (слово церковь здесь используется в качестве обозначения религиозной организации, а не культового сооружения (храма)). В вероисповеданиях, где институт церкви отсутствует, рассматриваются взаимоотношения основной религиозной общины и «виртуозов» веры.

Феномен института церкви, по сути, появился с преобразованием жрецов-магов в жрецов-профессионалов («мистагогов»). Привилегированное положение жрецов вкупе с меркантильными интересами, привели к созданию института церкви («религиозной общины») — альтернативе светского политического господства, выполняющего функции легитимизации священнослужителей в народной массе и перераспределения ресурсов между служителями культа. Как ни странно, но наиболее

сильным стимулом развития специфического содержания учения является образование религиозной общины. «Ибо с её появлением возникает потребность отграничиться от других соперничающих учений, распространить своё учение, а тем самым и утвердить его значимость» [Вебер, 1994, с.131]. Строгая иерархия, закрытость, «приближенность» к богу обеспечивали божественный ореол, прикрывающий истинное предназначение института церкви, «организованного в виде учреждения сообщества по дарованию благодати» [Вебер, 1994, с.61].

Религиозная община во многом материально обеспечивалась подношениями и дарами верующих, людей, нуждающихся в божественном милосердии, жаждущих обрести спасение. Паства являлась для церкви, прежде всего, источником дохода. Поэтому иерократия, священнослужители, желавшие пролонгировать своё привилегированное положение, вкладывали в религиозные учения догмы о мизерности земных благ перед благами религиозными, так как наслаждение земными благами «делает наслаждающихся менее доступными влиянию пророка или священнослужителя» [Вебер, 1994, с.50]. Важно отметить, что по Веберу для вступления в религиозную общину, церковь не требовалась определённая религиозная классификация.

Согласно М. Веберу «виртуозная» религиозность, «виртуозы» веры, появились как альтернатива «массовой» религиозности, т. е. в противовес «людям, не обладающим «религиозным слухом» [Вебер, 1994, с.61]. Причиной этому послужило «существенное неравенство в религиозной классификации людей» [Вебер, 1994, с.61], наличие визионерских и экстатических способностей в большей степени у одних людей, чем у других. То есть люди, более склонные к наблюдению галлюцинаций и получению исступления, экстаза – считавшихся средствами обретения спасения, решили создать свои общества, «союзы, которые принимали только тех, кто обладал соответствующей религиозной квалификацией» [Вебер, 1994, с.61], к примеру, монашеские общины. Для «виртуозов» были не приемлемы общедоступные средства спасения, они, благодаря своим способностям, считали себя выше остальных и «спасались» другими методами. Эти объединения аналогично институту церкви в основном спонсировались верующим народом.

Таким образом, у исторически первым появившегося института церкви/основной религиозной общины со временем образуются конкуренты, ликвидирующие их монополию на «дарование благодати». Нежелание делиться ограниченным источником благ приводит к борьбе между церковью и её альтернативами. Результат, впрочем, как и само противостояние, этой борьбы, по Веберу, также оказывают влияние на конечные, располагаемые на данный момент, религиозные учения. А именно «характер уступок, которые вынуждены были делать повседневной религиозности виртуозы религии, чтобы сохранить материальную и духовную поддержку масс, играли решающую роль во влиянии религии на повседневную жизнь» [Вебер, 1994, с.62]. Так если уступки виртуозов не нарушали магическую традицию, то влияние их религии было значительно слабее,

нежели воздействие религии, нарушившей традиционность, отказавшейся от традиционных идеальных требований и приступившей к этической рационализации повседневности.

Можно согласиться с веберовским утверждением о том, что противоборство «виртуозов» веры и института церкви оказывает влияние на формирование религиозного учения, однако предположение М. Вебера о появлении «виртуозов» веры, на основании только лишь наличия неравенства в религиозной классификации, требует некоторого дополнения. Так к причинам появления «виртуозной» религиозности, («героической» веры) следует — на наш взгляд - добавить: закрытость официального представительства бога на земле (сложность проникновения в структуру высших и средних иерархов), несогласие с теми или иными положениями учения, злоупотребления служителей института церкви. Необходимость веровать [См.: Богачёв, 2011] и несогласие с имеющимся преподнесением культа — у одних, меркантильный интерес и невозможность его реализации в имеющейся религиозной структуре — у других также приводят к появлению альтернативных культов. Наиболее красочным примером являются такие секты как Аум Синрикё, Богородичный центр, Белое братство, Община единой веры, Церковь Христа, Семья и др. По Веберу причиной появления «виртуозов» веры являлось желание визионеров собственными путями достичь спасения. А противоборство церкви и «виртуозов» было побочным явлением. Церковь и «виртуозы» веры вынужденно шли на уступки, упрощающие их вероучения. Симплификация верований происходила в процессе борьбы церкви и «виртуозов» веры за паству, последователей, источники дохода. Однако, в нашем понимании происхождения «виртуозной» религиозности данный феномен изначально имел целью привлечение масс более простым, презентабельным учением. Иными словами, противостояние церкви и альтернативных ей сообществ не имело характера производной, а было естественным ответом монополиста на попытку соперника занять часть рынка. Ибо намерения «виртуозов» не многим отличались от стремлений церкви.

На наш взгляд, веберовскую концепцию факторов, влияющих на формирование особенностей религии, следует дополнить таким фактором, как взаимоотношения института церкви/основной религиозной общины и светской власти. Неравноправное положение одного из указанных акторов находит выражение в религиозных текстах и их интерпретации. Светская власть, в течение длительного времени довлеющая над религиозной, путём давления на клириков вписывает данное положение с присущими ему ценностями и взглядами в религиозное учение. Равно как и институт церкви/основная религиозная община, подчинённые светской власти, угождая последней, в различных источниках указывают на доминирующее положение светского правителя и интерпретируют предыдущие писания в угодном для «заказчика» свете. Превалирование власти синкеллов наоборот умаляет светские ценности и миропонимание, превозносит образ церкви/общины и т. п.

Помимо этого к веберовской модели троичного воздействия на религию целесообразно добавить ещё один элемент. Это географо-климатические особенности местности, на которой происходит «обтёсывание» исходной религии. Неоспоримо, что климатические и географические факторы влияют на человеческий образ жизни, специфику культуры и экономики. «Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами» [Маркс, Энгельс]. Люди вынуждены использовать в хозяйстве и употреблять в пищу то, что произрастает в их краях, хранится в земных недрах и т. п. Всё это влияет на своеобразие их культуры, религии.

Известно, что многие религиозные учения были выработаны в состоянии изменённого сознания, однако типы состояний, способы их достижения, ритуализация и толкование в разных обществах различаются [См.: Бургиньон]. Одни общества для изменения сознания используют психотропные средства, другие – стресс, депривацию (изоляция, пост), третьи – танцы, барабанный бой.

Хорошо известно, что различные наркотики вызывают возникновение разных образов в человеческом сознании: одни вызывают ощущение полёта, другие – иллюзорное изменение размеров и т. п. [См.: Ла Барре, 1972, 1975 и Ж. Саскинда См.: Саскинд, 1973]. Помимо этого учёные доказывают, что содержание переживаний при изменённых состояниях сознания определяется культурным контекстом, также формирующимся под воздействием окружающей среды. «Кроме физиологического действия сенсорной депривации на организм человека, совокупному феномену значительно способствуют психологические и культурные факторы» [Хенней, 1974, с.79].

Помимо непосредственно наркотического воздействия, необходимо отметить и наличие определённых веществ, содержащихся в специфичных региональных растениях, продуктах питания, которые стимулируют нейрофизиологические структуры человеческого организма к выделению эндорфинов, являющихся аналогом опиатов. Что в купе с теорией Б. Лекса, утверждающей о ритуальном изменении состояния сознания путём как раз таки стимуляции нейрофизиологических структур, также подтверждает гипотезу о географо-климатической обусловленности особенностей религий.

Известно, что во все времена распространённой причиной визионерских переживаний является пост, ограничение себя в потреблении определённых продуктов питания, снe и др. Так «в Средние века постоянное недоедание, авитаминоз, соблюдение постов, ограничение сна, бедность сенсорных стимуляций провоцировали возникновение экстатических состояний различного содержания и этиологии» [Режабек, 2011]. Это приводило к тому, что «к началу весны большая часть людей страдала (в слабой или острой форме) от цинги из-за недостатка витамина С, от пеллагры, вызванной нехваткой в пище витаминов группы В. Как известно, недоедающих людей беспокоят тревоги, депрессия, ипохондрия и ощущение опасности» [Режабек, 2011].

Однако географо-климатические факторы, основополагающие наличие особенностей в религиях, влияют не только на психотропные вещества, продукты питания, но и на культуру, определяющую обрядовые формы и механические способы достижения изменённого сознания — танцы, музыка, самобичевание, движения. Все эти факторы тесно взаимосвязаны.

Так люди «распевали бесконечные псалмы, увеличивая, таким образом, количество двуокси углерода в лёгких и системе кровообращения, или, если они жили на востоке, делали дыхательные упражнения с такой же целью» [Хаксли, 2009, с.139]. А из-за самобичевания «происходило накопление токсинов, выделяющихся в ранах, что, в свою очередь, нарушало ферментную систему, регулирующую работу мозга, и приводило к снижению его эффективности» [Режабек, 2011].

Помимо вышеуказанных областей влияния географо-климатические особенности региона также оказывают существенное влияние на своеобразие «конкретной виртуозной религиозности», которая играет «большую роль для развития жизненного поведения «масс» [Вебер, 1994, с.62]. Так природные факторы существенно сказались на своеобразии католического и православного монашества. «На Западе было немыслимо долгое обособленное существование монастырского общежития и особенности природы всегда делали труд пустычника производительным» [Карсавин, 1992, с.57]. Поскольку католические монахи не могли уйти далеко от народа, спрятаться от религиозных профанов, так как географические особенности Западной Европы этого не позволяли, а климат позволял без особого труда преобразовывать окружающую местность в цветущее место — католическое монашество приобрело специфические черты, качественно отличающие его от православного иночества, существовавшего в других природных условиях.

В данной работе мы попытались проанализировать и дополнить концепцию социологического анализа религии, созданную М. Вебером. На наш взгляд, помимо идей, заложенных «отцами-основателями», социальных слоёв, являющихся ядерным электоратом изучаемой конфессии и противоборства института церкви/основной религиозной общины и «виртуозов» веры, к факторам, определяющим специфику и своеобразие религиозных учений, необходимо также отнести — географо-климатические особенности местности, на которой происходит становление религии, и процесс противоборства церкви/общины и светской власти. Также необходимо исследовать альтернативные причины появления «виртуозной» религиозности: сложность проникновения в структуру института церкви/основной религиозной общины (закрытость официального представительства бога на земле), несогласие с теми или иными положениями учения, злоупотребления служителей института церкви.

Библиографический список

1. Богачёв М.И. Вера как биологическая потребность человека// Роль религии в современном обществе: опыт, проблемы, перспективы. Материалы международной научно-практической конференции (г. Петропавловск, 28-29 октября 2011 г.). В 2-х томах. Т.1. – Петропавловск: СКГУ им. М. Козыбаева, 2011. С.58-59.
2. Бургиньон Э. Изменённые состояния сознания. - [Электронный ресурс]. - URL: <http://altstates.net/anthropologyasc/bourguignon-asc-1979> (Дата обращения: 30.04.11).
3. Вебер М. Социология религии//Избранное. Образ общества.: Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. С.78-308. - [Электронный ресурс.] - URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/vebobr/index.php (Дата обращения: 31.12.10).
4. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий//Избранное. Образ общества.: Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. С.43-77.- [Электронный ресурс.] - URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/vebobr/index.php (Дата обращения: 31.12.10).
5. Карсавин Л.П. Монашество в средние века. - М.: Высшая школа, 1992.- 190 с.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. - [Электронный ресурс].- URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/marks_feerbah/ (Дата обращения: 31.12.10).
7. Обетование//Православная энциклопедия «Азбука веры». - [Электронный ресурс.] - URL: <http://azbyka.ru/> (Дата обращения: 31.12.10).
8. Режабек С.Е. Визионерство в истории культуры: антропологический подход//Культура и религия.-2011.-№1 (01).-[Электронный ресурс].- URL: [http://culture-and-religion.org/Files/1\(01\)2011/Regabek.pdf](http://culture-and-religion.org/Files/1(01)2011/Regabek.pdf) (Дата обращения: 30.04.11).
9. Хаксли О. Рай и ад// Изменённые состояния сознания и культура: Хрестоматия. - СПб.: Питер, 2009. – 336 с.
10. Henney J. H. Spirit Possession Belief and Trance Behavior in Two Fundamentalist Groups in St. Vincent // Goodman F. D, Henney J. H, Pressel E. Trance Healing and Hallucination: Three Field Studies of Religious Experience. – N. Y.: Wiley, 1974. – 388 p.
11. La Barre W. Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion // Flesh of the Gods / P. T. Furst (Ed.). – N. Y.: 1972. - 375 p.
12. La Barre W. Anthropological Perspectives on Hallucination and Hallucinogens// Hallucinations Behavior. Experience and Theory / R.K. Siegel J.L.J. –West (Eds) N.Y.: 1975. - 289 p.
13. Saskind J. To Hunt in the Morning. – N.Y.: 1973. – 183 p.

Вяткина Т. Ю., Екатеринбург

Репрезентации христианства в новостных программах светских телеканалов¹

Аннотация

В статье рассматриваются практики репрезентации христианства в рамках светских телеканалов на примере Первого канала и НТВ. Приводятся данные исследования: рассматривается количественная составляющая и конфессиональная направленность новостных сюжетов, их тематика и частота.

Ключевые слова: светские СМИ, новостные программы, христианство, репрезентации христианства, Русская православная церковь

На сегодняшний день религиозная тематика заняла пусть не значительное, но всё же постоянное место в светских СМИ. «Религия касается всех, то есть является «массовым» феноменом — и поэтому оказывается в сфере внимания СМИ» [2]. Средства массовой информации, являясь посредником между религиозной сферой и зрителем, формируют как образ представителей различных религиозных конфессий, так религиозной конфессии в целом.

Религия в СМИ присутствует преимущественно в «институциональном» виде (как социальный институт) чаще всего в новостях, где освещаются официальные события, связанные с участием руководства определенной конфессии в каких-либо мероприятиях; а также в роли «арбитра», когда СМИ обращается к религии как «к легитимному источнику моральной оценки событий» [2].

Данное положение, если говорить о российских СМИ, в первую очередь касается освещения христианства, и, в частности, деятельности Русской православной церкви.

По мнению исследователя религии Р. Лункина, в рамках светских российских телеканалов создается преимущественно положительный образ Русской православной церкви (хотя, наряду с этим, наблюдается и критика РПЦ, и сюжеты, связанные со «скандалами» в РПЦ) и отрицательный образ «Другого», «неправославного» - в том числе, и христианина (например, протестанта). [1, с. 189].

¹ На примере Первого канала и НТВ.

Каковы практики репрезентации христианства (прежде всего, православия, а также других христианских конфессий) в рамках светских телеканалов? С помощью метода контент-анализа с целью исследования репрезентации христианства в новостных программах светских телеканалов были рассмотрены информационные сюжеты новостей Первого канала и НТВ. Всего за исследуемый период (1.11.2010 – 30.10.2011) в рамках новостных программ «Время» и «Воскресное время» Первого канала было отобрано 189 сюжетов, в рамках новостных программ «Сегодня» и «Сегодня. Итоговая программа» телеканала НТВ – 131 сюжет, связанный с освещением христианской тематики (отбирались все сюжеты, в которых присутствовало упоминание о христианстве).

Чаще всего в новостных сюжетах, связанных с упоминанием христианства, фигурирует информация о РПЦ (Первый канал – 78,19%, НТВ – 63,36%), на втором месте по частоте упоминаемости – новости, связанные с католической церковью за рубежом (Первый канал – 12,77%, НТВ – 19,85%). Невелик процент новостей, освещающих события, которые связаны с православными церквями в других странах (Первый канал – 9,04%, НТВ – 11,45%), католической церковью в России (Первый канал – 1,6%, НТВ – 7,63%), протестантскими деноминациями (за рубежом – 7,45% и 4,58% соответственно, в РФ – 0,53% и 3,82% соответственно), старообрядчеством (2,66% и 0,76% соответственно), другими христианскими конфессиями (например, коптской православной церковью (2,13% и 2,29% соответственно).

Частота исследуемых сюжетов, в первую очередь, зависит от «религиозного календаря». Так, можно говорить о том, что в новостных сюжетах, связанных с освещением христианской тематики, преобладает информация о праздниках и знаменательных датах (48,4% (Первый канал) и 36,64% (НТВ)).

Большее количество сюжетов интересующей нас тематики приходится на январь (в 2011 году – 19,15% (Первый канал) и 20,61% (НТВ)). В этом месяце освещается празднование православными России таких праздников, как Рождество, Крещение Господне.

На втором месте по частоте – апрель (15,43% (Первый канал) и 15,27% (НТВ)) – праздники Благовещения Пресвятой Богородицы, Пасха.

Сюжеты посвящены как в целом праздникам (прежде всего, показу элементов богослужений в храме Христа Спасителя с участием Патриарха Кирилла, а также присутствием на богослужениях политических лидеров страны), так и подготовке к ним, датам, предшествующим главным праздникам.

Также довольно большой процент сюжетов отмечается в ноябре (11,7% (Первый канал) и 10,69% (НТВ)). Так, в этом месяце освещались темы, связанные с праздником Казанской иконы Божией Матери у православных россиян, различными религиозными событиями (например, открытие в одном из польских городов статуи Христа), «происшествиями» (связанными с поджогами храмов, обнаружением «отшельников» и др.),

взаимодействием государства и РПЦ («Президент подписал закон о возвращении имущества религиозного назначения религиозным организациям»), различными трагичными событиями в российском обществе («В Москве в последний путь проводили Виктора Степановича Черномырдина»). В других месяцах число сюжетов колеблется от 0,76% (июнь 2011 года, НТВ) до 9,04% (февраль 2011 года, Первый канал).

Помимо тем, связанных с религиозными праздниками и знаменательными датами, в новостных сюжетах освещаются различные «сенсации», «нововведения» (11,17% (Первый канал) и 13,74% (НТВ)): например, сюжеты Первого канала о том, что «В Подмосковье в церковном хоре поет уроженец Мадагаскара», или «В одном из храмов Мордовии появился электронный звонарь».

Вниманию телезрителей предоставляются и «религиозные события» (10,64% (Первый канал) и 14,5% (НТВ)): к примеру, сюжеты Первого канала «Папу Римского Иоанна Павла II объявят блаженным», «В Польше прошла церемония открытия и освящения самой высокой в мире статуи Иисуса Христа», «Сотни верующих собрались в Храме Христа Спасителя: туда доставили мощи великомученицы Екатерины», сюжеты НТВ «Пояс Пресвятой Богородицы доставят из Афонского монастыря в Россию», «Сегодня на Никольской башне освятили надвратную икону Николая Чудотворца».

Новостные сюжеты посвящены и «религиозным происшествиям» (7,98% (Первый канал) и 9,92% (НТВ)) – в частности, сюжеты Первого канала «В Карачаево-Черкесии за ночь сгорели сразу 3 христианских храма», «В глухой тайге удалось обнаружить людей, о судьбе которых родственники не знали ничего 2 года», сюжеты НТВ «В Приморье ищут злоумышленников, которые дерзко похитили мощи святых Киприана и Устиньи», «Причиной сильного пожара в православном храме в Смоленской области мог стать поджог» и другие.

Достаточно часто за исследуемый период была тема «траура» (7,98% (Первый канал) и 6,11% (НТВ)), включающая в себя упоминания о панихидах, молебнах и похоронах, в которых принимали участие религиозные деятели (сюжеты Первого канала «Во всём мире вспоминают жертв ДТП», «В Москве и Подмосковье траур по жертвам взрыва. Поминальные службы прошли во всех российских храмах», сюжеты НТВ «Поминальные свечи зажигают сегодня не только в аэропорту Домодедово, скорбит вся страна», «Президент России поставил свечу за упокой душ погибших в домовом храме в подмосковных Горках» и другие).

Также поводами для информационных сюжетов стали темы, посвященные взаимодействию РПЦ и государства: это и награждение Патриарха Кирилла различными наградами (4,79% (Первый канал)), и обсуждение религиозных вопросов главой государства и иерархов церкви (4,26% (Первый канал) и 5,34% (НТВ)), и информация об оказании помощи государством Русской православной церкви (3,19% (Первый канал) и 2,29% (НТВ)).

Незначительное место в тематике религиозных событий занимает социальное служение (2,66% (Первый канал) и 6,11% (НТВ)), «культурная жизнь» христианских конфессий (1,06% и 1,53% соответственно), освещение жизни в монастырях (1,06% и 0,76% соответственно) и «жизни и быта простых верующих» («жизненные истории») (0,53% (Первый канал)).

В целом можно говорить о достаточно небольших различиях в практике репрезентаций христианства Первого канала и НТВ, которые заключаются в специфике подачи материала и выбора новостных тем.

Библиографический список

1. Лункин Р. Образ РПЦ в светских массмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-окультурным православием // Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 189.
2. Морозов Александр. Вера в мире коммуникаций // «Религия и СМИ». URL: http://www.religare.ru/2_309.html (Дата обращения: 10.02.2012).

Глаголев В. С., Москва

Исламские сообщества в России как объект социологического изучения: вопросы методологии и политической прагматики

Наиболее актуальным в обозначенной проблеме является, разумеется, опасность радикализации политических позиций руководства и актива российских исламских сообществ. В условиях формационного транзитива, переживаемого страной, и объективных предпосылок политических реформ административной системы, сложившейся после 1993 года, такая радикализация, понятна, таит в себе опасность дестабилизации как в центре, так и в регионах. Попытки предотвращения тенденций радикализации силовыми методами лишь загоняют внутрь исламских сообществ эту опасность и переводят ее, таким образом, в хроническое состояние. Продолжается ситуация заведенного взрывного механизма, лишь на время отодвигающего крайне болезненные и опасные события.

Конечно, первоначальным условием достоверности любого социологического исследования (в том числе, и закрытых религиозных сообществ) является полнота сбора и структурная целостность рассмотрения разнородного эмпирического материала. Это относится в первую очередь к сообществам и группам, осуществляющим экстремистскую деятельность в рамках радикализованной исламской идеологии. Однако эзотерический характер религиозной миссии его лидеров, многоступенчатое (как правило) посвящение в значимые религиозно-организационные статусы являются несомненными препятствиями для достижения полноты и достоверности рассматриваемого материала. При несоблюдении этих условий исследователь и государственно-политический практик обречены – в лучшем случае – пользоваться более или менее обоснованным набором суждений, исчерпывающая полнота и однозначная достоверность которых остаются проблематичными.

Немаловажной задачей является готовность административной системы и правовых структур к дифференцированному отношению к конкретным исламским сообществам на основе оценки реального потенциала каждого из них в качестве возможной питательной почвы для формирования, воспроизводства и трансляции экстремистской политической деятельности с использованием лозунгов, окрашенных в «зеленые цвета».

Аналогичная проблема возникает, когда речь идет о конкретных местных исламских сообществах, включенных в те или иные разновидности террористической деятельности. Ответ на вопрос, сопричастна ли община к деятельности такого рода, выстраивается при условии:

1. Самоидентификации экстремистов и террористов с исповеданием ислама.

2. Идентификация родственника или близкого, участвующего в экстремистской террористической деятельности, его групповым окружением в качестве мусульманина.

3. Выполнение экстремистом и террористом исламских обрядов, участие в исламских праздниках и других формах внешних проявлений его принадлежности к умме.

4. Степень готовности окружающей религиозной среды разделить экстремистские и террористические устремления конкретного террориста и оказать ему систематическую поддержку в его противозаконной деятельности (соучастие, содействие, укрывательство, доноительство и т. д.).

5. Наличие факта религиозно мотивированного одобрения экстремистской террористической деятельности со стороны авторитетов, признаваемых данной средой в качестве религиозно-значимых, а также имеющих определенное религиозно-нравственное влияние за пределами этой среды.

Приведенные признаки (наряду, разумеется, с их юридической доказанностью соответствующими процессуальными средствами) могут служить основанием для вывода о том, что некоторое сообщество, позиционирующее себя в качестве исламского и признававшееся таковым другими исламскими сообществами, послужило питательной средой для совершения явных экстремистских действий или террористических актов.

Понятно, что перечисленная выше совокупность доказанных фактов и обстоятельств далеко не всегда может быть однозначно зафиксирована — как в силу специфики подпольной деятельности, так и благодаря родо-клановым отношениям непосредственных участников этой деятельности с обширной средой поддержки, без которой такая деятельность испытывала бы значительно большее затруднение либо была бы невозможна в течение длительного времени. В ряде случаев убедительные доказательства могут быть получены относительно событий, ставших достоянием архивов. В последних можно встретить собственные признания экстремистов и террористов; свидетельства очевидцев террористической деятельности; показания лиц, характеризующих связь этих событий с теми или иными особенностями исламской религиозной практики и т. д.

Совокупность и частота случаев, когда экстремистская террористическая деятельность оказалась сопричастна исламской религиозной практике той среды, из которой вышли террористы и которая вдохновляла их на террористическую деятельность, нередко служит основанием для вывода о том, что религиозная мета-мотивация с использованием аргументов, быту-

ющих в исламской среде, обусловила характер умонастроений экстремистов и террористов. Разумеется, для таких выводов необходима строгая проверка и перепроверка обширного и, как правило, противоречивого материала, касающегося фактических данных и обстоятельств конкретного случая.

Важна дифференциация взаимодействия ислама и социокультурных, экономических, политических, бытовых и аксиологических процессов с общественной жизнью тех регионов где ислам доминирует среди религиозных верований населения или представлен религиозными меньшинствами, имеющим тенденцию к численному расширению либо к усилению влияния на различные стороны жизни окружающей его социумной среды. особенно важно рассмотрение религиозно-культурных процессов в среде, где эта религия является численно, организационно и идеологически доминирующей. На Северном Кавказе к таким регионам относятся Республика Дагестан, Чечня, Ингушетия, Карачаево-Черкесия, Адыгея. С другой стороны, в ряде районов Северокавказского региона ислам пока не занял ключевых организационных и религиозно-идеологических позиций, но с каждым годом и десятилетием выступает все более уверенно. Последнее относится к территориям Ставропольского и Краснодарского краев и Ростовской области. Здесь в условиях этноконфессиональных и этнополитических процессов поликультурной ситуации наблюдаются противоречия между традиционным исламом и салафизмом. Отсюда — необходимость последовательного методичного прослеживания возможностей проецирования опыта лояльных к российскому государству исламских структур на регионы «беспокойной» радикалистской активности.

Система компаративистики в данном случае предполагает последовательное рассмотрение исторического материала, освещающего истоки исламской культуры в регионах и ее взаимодействие с разными группами населения, - например, в Поволжье и Северном Кавказе. Необходимо также сопоставление идеологии и тактики традиционного («инерционного») ислама и ислама салафитского толка, активизирующего политические, юридические и организационно-пропагандистские усилия в пользу расширения влияния исламских общин и достижения их максимальной консолидации на принципах политического ислама. Приходится учитывать активность экстремистских (ваххабитских) проявлений политического ислама и усилий по его модернизации по «широкому фронту», отличающих салафитский активизм.

Уместным с методологической точки зрения является также сопоставление процессов в исламских сообществах Северного Кавказа и Поволжья с тенденциями внутри общинной жизни мусульман Сибири (включая и Забайкальский регион). Биография харизматического лидера Саида Бурятского (Александра Тихомирова) засвидетельствовала в качестве этапов его формирования контакты с северо-кавказскими родственниками в Бурятии, учебу в общинах Бугуруслана и исламского университета в Египте, общение с представителями московской общины и, наконец, принесение «клятвы верности» небезызвестному Доку Умарову. (Этим вопросам посвящены многочисленные журналистские публикации, систематизи-

рованные в научном докладе аспиранта ФТИК ЗабГУ И.А. Барина на III Международном симпозиуме «Религия в культурном пространстве Северо-Восточной Азии»). Является ли подобная линия жизни исключительной - или характерной для экстремистов-харизматиков в исламской среде могут выявить лишь включенные социологические наблюдения специалистов высокой компетенции. В их подготовке необходимым компонентом является социально-психологическое образование социологов-религиоведов.

Гузельбаева Г. Я., Казань

Новые тенденции в религиозности татарской молодежи Республики Татарстан

Аннотация

Статья посвящена анализу религиозной идентичности татарской молодежи на основе данных социологических исследований 2008-2012 гг. (массовый опрос и глубинные интервью). Уделяется внимание новым тенденциям в религиозном сознании и религиозном поведении в эпоху религиозного ренессанса.

Ключевые слова: религиозность, религиозная идентичность, исламская идентичность, религиозное возрождение, религиозное сознание, религиозное поведение

Религиозное возрождение, характерное для всех российских народов и конфессий с конца XX века, в России более активно проявилось в отношении ислама. Один из наиболее ярких примеров этого — рост исламской идентичности в Республике Татарстан.

Свидетельством этого процесса, с одной стороны, является строительство мечетей с начала 1990-х гг., рост числа людей, которые их посещают, появление мусульманских изданий, открытие мусульманских учебных заведений, создание и активность религиозных организаций и исламских инициативных групп. С другой стороны, это подтверждают данные социологических опросов последних полутора десятка лет в Республике Татарстан, которые показывают, что религия для татар важнее, чем для представителей других этнических групп, которые традиционно исповедуют не ислам. Среди татар больше верующих, старающихся соблюдать религиозные обычаи и обряды, меньше колеблющихся и неверующих [1, с. 359-360].

Давая оценку степени религиозности и особенностям религиозного поведения населения, социологи обычно утверждают, что в России женщины религиознее мужчин, старые люди — молодых, необразованные — образованных, а сельские жители — горожан. Однако постмодерные процессы в совокупности с некоторыми другими факторами ломают эту

ситуацию, и мы видим другие, порой противоположные тенденции. Один из носителей этих новых тенденций — татарский этнос в целом и татарская молодежь в частности.

В социологии в 1960-1970 гг. был заложен подход к изучению и эмпирическому измерению религиозности, согласно которому религия — понятие многомерное (например, Ч. Глок, Р. Старк, Ё. Фукуяма, Д. Фолкнер, Г. де Йонг и др.) [2; 3; 4; 5; 6; 7].

В рамках этого подхода религиозность рассматривается как целостная система, которую невозможно зафиксировать и измерить посредством одномерной шкалы, а следует оценить путем разложения на несколько осей. Например, Ч. Глок выделял принятие и содержание религиозных верований, обрядовую составляющую, личные религиозные переживания, знания о вере и вероучении и, в качестве дополнительного, результирующего измерения, — проявление религиозности в повседневной жизни (последнюю шкалу некоторые исследователи сознательно упускают, например, Ё. Фукуяма). В конце 60-х — начале 70-х годов разворачивается дискуссия среди социологов и психологов о том, какое количество измерений необходимо для адекватного анализа религиозности [8, с. 12-20].

П. Хилл и Р. Худ в 1999 г. выделили два уровня анализа (их подход часто называют иерархическим): общая религиозность (самоидентификация с определенным верованием и оценка собственной религиозности) и частные проявления (религиозные верования и практики) [9].

В большинстве современных исследованиях религии и религиозности подробно бывают представлены два измерения религиозности — верования и практики. На этом подходе остановились и мы, и измеряли религиозность через такие показатели как вера в Бога, самоидентификация себя с определенной конфессией, а также принятие ее доктрин, принятие и исполнение религиозных предписаний, в том числе частота молитв, посещение храма и священных мест, соблюдение поста и пр.

Наряду с проблемой выбора шкал и индикаторов измерения религиозности в последнее время возникает и проблема соответствия традиционного, «классического» понимания религиозности последним тенденциям в изменениях социальной действительности, а также сознания, поведения и мотивах человека относительно религии.

«Классический» подход предполагает, что религиозный человек помимо того, что верит в Бога, обязательно принадлежит к определенной конфессии, молится, ходит в храм, совершает и/или участвует в религиозных обрядах/ таинствах/ ритуалах, читает духовную литературу, является членом религиозной общины, ведет определенный образ жизни, придерживается определенного комплекса взглядов [10, с. 88].

Долгое время «классическая» концепция религиозности соответствовала социокультурной ситуации и давала адекватные оценки социальной действительности. Однако с определенного момента (в России — с конца 1980-х — начала 1990-х годов) сама объективная ситуация начинает меняться. Во-первых, культура теряет свою антирелигиозную направленность. Борьба с религией утратила свою актуальность.

Во-вторых, религиозность обрела новые характеристики. Религиозность традиционного общества предполагала массовую религиозную идентичность (это гарантировала традиция), теперь же сами субъекты становятся активными, они рефлексиируют и именно они являются носителями религиозных взглядов и ценностей.

Таким образом, методологические принципы, составлявшие основу «классической» концепции религиозности (традиционной религиозности) должны быть пересмотрены. Часто человек приходит к религии уже в сознательном возрасте (раньше или позже, в зрелом, в молодом, очень молодом возрасте, но не «с пеленок»), и часто это осуществляется через осознанный выбор.

Новая концепция изучения религиозности не предполагает отказа от классических показателей – внешние проявления остаются значимыми признаками религиозного поведения, однако они перестают играть определяющую роль в понимании религиозности. Эти признаки не являются постоянной величиной, потому что часто они усвоены не столько в процессе первичной социализации, сколько вторичной, и следовательно, процесс их усвоения и интернализации может растягиваться на долгие годы, при том что нет понятия о норме, нет обязательного для всех индивидов перечня признаков религиозности. Кроме того, традиционные показатели ничего не говорят о мотивации человека в его обращении к вере и религии, о ее силе и качественных характеристиках. Таким образом, акцент смещается с внешних показателей и индикаторов на внутреннюю направленность сознания.

Итак, старая, классическая концепция религиозности плохо описывает современную ситуацию и не может делать прогнозы относительно ее развития.

Как отмечает российский социолог С. Лебедев, религиозность в период позднего модерна обязательно включает в себя рефлексивный момент. Поэтому важными показателями являются религиозная и конфессиональная идентичность человека. Основной критерий религиозности – внутренняя установка, вера, религиозная направленность сознания. [10, с. 91].

Обратимся к анализу текущей ситуации относительно уровня религиозности молодых татар в Республике Татарстан. Сопоставление результатов опросов, проведенных в РТ с 1999 г. по 2011 г., дает основание для вывода о том, что возрождение религии носит не случайный, а поступательный характер [11, с. 49; 12, с. 194].

Социологические исследования второй половины 1990-х – 2012 гг. позволяют утверждать, что процессы религиозного возрождения среди мусульман в Татарстане в несколько большей степени затрагивают молодежь (уровень их веры и религиозного поведения примерно соответствует аналогичным показателям пожилого населения), а также что ее степень религиозности не зависит от уровня образования и места проживания (можно даже говорить о несколько более быстрых темпах исламизации образованной молодежи в крупных городах, особенно в Казани) [11, с. 50].

Данные опроса автора статьи показывают, что повышение уровня религиозности происходит в среде молодых образованных людей несколько в большей степени, чем в других социокультурных слоях. В Республике Татарстан одним из наиболее активных, а пожалуй и самым активным центром повышения религиозности стал город Казань с большим количеством университетов. Это подтверждается и анализом текущей ситуации.

Иллюстрацией этого служат открытые выступлениями городской молодежи, такие как:

- акции, связанные с требованием разрешить женщинам-мусульманкам фотографироваться на паспорт в хиджабах, причем активистками этого движения выступали не только выходцы из сельских районов, но и молодые женщины из городских интеллигентных кругов;

- несколько лет назад была создана религиозная организация «Сознание», ее создатели – студенты и аспиранты ведущих казанских вузов «элитных» факультетов;

- студенты ряда вузов Казани (Казанский федеральный (государственный) университет, финансово-экономический институт, педагогический университет) организовали неформальное движение мусульманской молодежи и неоднократно поднимали вопрос о предоставлении мест для чтения намазов в татарстанских вузах;

- создается молодежный центр исламской культуры «Иман»;

- в 2011-2012 формируется и набирает активность движение «Алтыр Урта» (организационно – это группа в социальной сети «Вконтакте»), которая объединяет исламское студенчество Казани и пытается решить такие проблемы как организация халяльных блюд в студенческих столовых Казанского федерального университета и др. (в названии группы используется игра слов – это выражение созвучно с «золотой ордой», но в переводе с татарского означает «золотая середина»).

С целью детального изучения новых тенденций в самосознании и поведении татарской молодежи автором данной статьи в 2008-2012 гг. было проведено социологическое исследование социо-культурных ценностей молодых татар (в возрасте от 16 до 28 лет). Методы исследования – массовый опрос с объемом выборки 1500 человек (репрезентативный по основным социально-демографическим показателям – пол, возраст, уровень образования и место проживания), и глубинные интервью, в которых приняли участие 50 респондентов. Проект осуществляется при поддержке Фонда поддержки и развития научных и культурных программ им. Ш. Марджани (г. Москва).

Чтобы судить о степени религиозности молодых татар, необходимо выяснить их идентичность (или ее отсутствие) и в качестве «мусульманина», и в качестве верующего, а также степень влияния религии на их повседневное поведение и жизненные взгляды. Поэтому религиозность изучалась нами по двум основным параметрам – религиозное сознание (верования) и религиозное поведение (практика).

Религиозное сознание (верования)

Итак, по данным наших социологических исследований 2008 и 2011 гг., можно уверенно сказать о достаточно высоком уровне религиозной идентичности среди молодых татар – верующими себя считают 89,3% татарской молодежи (5,3% – глубоко верующие люди, 44% – верующие, 40% – в некоторой степени верующие, таким образом, можно сказать, что 89,3% молодых татар называют себя хоть в какой-то степени верующими). Неверующих – 3,1%, колеблющихся – 7,5%.

Среди молодых татар 92,2% утверждают, что они принадлежат к исламу, 3,8% – к другой религии, оставшиеся 4,1% – ни к какой.

Говоря о конфессиональной самоидентификации татар, можно сказать, что практически все татары – мусульмане. Есть лишь небольшое меньшинство православных татар. Отождествление татар с исламом стало частью этнической идентификации, и это можно уложить в формулу «если ты татарин – значит ты мусульманин». Однако, порой татары могут соотносить себя с исламом, вообще не веря в бога.

Несмотря на достаточно высокий уровень религиозного сознания, далеко не все верующие татары выполняют обязательные религиозные предписания.

Из всех опрошенных 43% утверждают, что они придерживаются религиозных ценностей и стремятся соотносить свои поступки и мысли с религиозными правилами; 57% молодых людей ценности, которых они придерживаются, называют общечеловеческими.

Религиозное поведение (религиозная практика)

Остановимся на внешних, поведенческих показателях религиозности мусульманской молодежи Татарстана.

Говоря о религиозном поведении, следует отметить, что в большей степени проявление веры значительной части людей обычно сводится к участию в обрядах, связанных с рождением ребенка, заключением брака и смертью человека.

Как известно, даже не религиозные люди обращаются к религии в переломные моменты жизни – при рождении ребенка, заключении брака и смерти человека. Около 80% молодых татар считают обязательным при заключении брака проходить церемонию Никах и при рождении ребенка совершать обряд имянаречения (исем кушу); 16% не считают их необходимыми. Не придают этим церемониям никакого значения лишь 4% молодых мусульман.

Особый вопрос, который в последние годы активно исследуется социологами, – ношение молодыми мусульманками хиджаба – стиля одежды, который в первую очередь относится к платку, повязываемому так, чтобы не были видны волосы и шея, а также одежда, открывающая лишь кисти рук и стопы.

Более трети молодых татар (35%) одобрительно относятся к тому, что молодые татарские девушки носят хиджаб. Еще 45% равнодушны к этому явлению. Лишь 12% всей татарской молодежи это не нравится. Сложнее обстоит дело, когда речь идет о том, чтобы самим использовать этот стиль одежды в публичной социальной жизни.

Лишь 5% девушек носят хиджаб. Еще 14% хотели бы его носить, но не носят по разным причинам. Глубинные интервью показали, что есть несколько причин отказа от ношения платка: некоторые до сих пор опасаются неодобрительного отношения окружающих; некоторые практикующие ислам девушки считают, что они пока еще не готовы и не достойны носить хиджаб.

В целом, 47% девушек заявили, что не будут носить платок. Этот вопрос вызвал затруднения у трети молодых мусульманок, они так и не смогли на него ответить (33%).

5% молодых мужчин считают ношение платка обязательным (это доля равна доле девушек, которые уже носят платок). Не возражают против этого 29% молодых мужчин. Категорически против того, чтобы их девушка носила платок, выступают 39% парней.

В отличие от девушек, меньшая доля парней затруднялась с ответом на этот вопрос – лишь 10,5%.

Таким образом, значительная часть татарской молодежи не приветствуют женщин в хиджабе (однако, существенна и доля приемлющих платок, что говорит об изменении в религиозной ситуации).

О повышении степени религиозности во внешней, обрядовой ее части можно судить также по тому, что за последние 20 лет произошел существенный сдвиг в приобщении к практике моления, посещения храма, поста и других ограничений, предписанных исламом (для сравнения см. [11, с. 47-55]).

Сегодня умеют совершать намаз 19% молодых татар. Но читают его регулярно – 5 раз каждый день – лишь 5% опрошенных; молятся по правилам совершения намаза, но реже (несколько раз в неделю) 3% молодежи.

Не по правилам совершения намаза, но часто молятся 38% татар, а 35% знают короткие молитвы, но произносят их редко.

Вообще не молятся 20%.

По результатам нашего исследования регулярно ходят в мечеть 14% опрошенных (более подробно о регулярности посещающих мечеть: каждую неделю ходят в мечеть 4,5%, 2-3 раза в месяц 4%, примерно раз в месяц 5,5%).

Ходят в мечеть редко, несколько раз в год, в том числе по праздникам 43% татарской молодежи. Не ходят никогда 43%. (При этом следует помнить, что ислам не требует от женщины обязательных посещений мечети.)

Соблюдают уразу в целом 31% молодых татар (причем 8% постятся всегда, а 23% лишь в некоторые дни). Не соблюдают уразу 60%.

Никогда не едят свинину и не употребляют спиртные напитки 17% молодежи, стараются ограничить себя в этом 27%. Не соблюдают запрет ислама и на алкоголь и свинину примерно равная часть молодых татар – 54%.

Одним из важных аспектов влияния религии на повседневное поведение является уровень важности конфессиональной принадлежности и силы веры спутника жизни (супруга, партнера). Так, для 47% молодых татар очень важны и конфессиональная принадлежность, и степень религиозности и веры будущего супруга/ супруги. Не вполне важно это для 41%, а совершенно неважно для 11%.

Вообще, татарская молодежь придает достаточно большое значение общности отношения к религии в семейной жизни.

Не высказывают желания вступить в брак с немусульманином 55% (26% говорят при этом жесткое «нет»), а смогли бы жениться или выйти замуж за человека другой веры 45% молодых людей.

Причем для 10% молодежи важнее, чтобы супруг был мусульманином, чем татарин, а для 45% важнее, чтобы муж или жена были татарами. Это в очередной раз подтверждает мысль о том, что в самосознании татарской молодежи этнические ценности в целом превалируют над религиозными, а религиозные часто рассматриваются как часть этнической культуры.

Для 24% респондентов важным является и татарское происхождение супруга, и его принадлежность к исламу, а 21% не считают важным ни то, ни другое.

18% молодых людей проводят четкую параллель между татарин и исламом, то есть в их представлении татарин обязательно должен быть мусульманином. Однако большинство — около двух третей (65%) — этой версии не придерживаются.

Молодые татары очень толерантно относятся к представителям других религий: так, 60% заявляют, что они относятся к ним дружелюбно, еще 35% — нейтрально. Чувство настороженности другие конфессии вызывают у 4,3% опрошенных, а чувство неприятия лишь у 0,7%.

Другое дело — толерантность внутри самих татар. Можно хорошо и даже дружелюбно относиться к православным, иудеям и прочим, иметь их среди своих друзей (что характерно для татар, которые несколько столетий в целом мирно живут с русскими и другими этническими группами), но другое дело — толерантно относиться к представителю своей религии, который сознательно перешел в другой «лагерь». Поэтому мы спросили молодых татар о том, как бы они отнеслись к знакомому татарину, если он принял православие. В этом вопросе выбрано православие потому, что оно традиционно воспринимается татарами как «противоположная» и в определенной степени чуждая религия, несмотря на то, что сам ислам толерантно относится к христианству. Выяснилось что этот факт не вызвал бы осуждения у 64,5% опрошенных (36,5% — не осудили бы, 28% вообще остались бы равнодушными к такому факту).

Осудили бы переход татарина в другую религию в целом 35% татарской молодежи, причем 7,5% даже постарались бы ограничить общение с таким человеком.

В среде молодых людей можно выделить группу глубоко религиозных мусульман, которые составляют около 8% татарской молодежи. Они проявляют высокую степень религиозного самосознания (исламской иден-

тичности), называют себя верующими и глубоко верующими, к тому же это подтверждается их поведением, ориентированным канонами ислама. Эта группа относительно невелика, и мы можем предположить ее дальнейший рост, хотя, вероятно, незначительный. Одна из причин предполагаемого численного увеличения этой группы молодых людей, для которых вера и религия имеют большое значение в жизни, — это то, что многие из них не пассивны, а включены в социальную жизнь, причем их активность часто связана с исламом (иногда с желанием публично продемонстрировать свою приверженность исламу), со стремлением решить проблемы, с которыми сталкиваются мусульмане.

Этот факт подтверждает мысль социолога Хосе Казановы о деприватизации религии в современном мире; он пишет, что в религия отказывается принимать маргинальную и приватную роль (которую им отводят теории модерности и секуляризации) и выходит в публичное пространство [13; 14].

Мы можем сделать еще один важный вывод, который подтверждается как массовым опросом, так и глубинными интервью. Большинство молодых мусульман придерживаются мнения, что современный человек имеет право личного выбора религии и веры (так считают большинство даже тех, чья религиозность была сформирована в детстве, в семье). Таким образом, это свидетельствует о том, что постепенно появляется весомая часть молодых мусульман в РТ, для которых приход в ислам и углубление в вере преимущественно осуществляется на основе самостоятельных религиозных поисков, выбора, рефлексии над вероучением, а не только и не столько под давлением семейного окружения.

Итак, среди татарской молодежи РТ отчетливо наблюдается тренд новой религиозности, при которой приход к вере и исламу сопровождается осмыслением, личной внутренней установкой на религию, порой сочетанием второстепенности следования обрядам со стремлением выйти с идеями, наполненными религиозными смыслами, в публичное пространство.

Библиографический список

1. Косач Г. Татарстан: религия и национальность в массовом сознании // Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России. — СПб, 2007. — С. 341-395.
2. Glock Ch. On the Study of Religious Commitment // Religious Education. Research Supplement, Vol. 42 (Jul.-Aug., 1962), pp. 98-110.
3. Glock Ch., Stark R. Christian Beliefs and Anti-Semitism. New York, London: Harper and Row, 1966.
4. Глок Ч. Индивид и его религия // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. — М.: Наука, 1996. — С. 334-339.

5. Fukuyama Y. The Major Dimensions of Church Membership // Review of Religious Research. Vol. 2, No 4, (Spring, 1961), pp. 154-161.
6. Faulkner J.E., de Jong G.F. Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis // Social Forces, Vol. 45, No. 2 (Dec., 1966), pp. 246-254.
7. Фолкнер Д., де Йонг Г. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социл. Исслед. – 2011. – № 12. – С. 69-77.
8. Пруцкова Е. Религиозность: способы операционализации и количественной оценки. Материалы семинара. – URL: <http://socrel.pstgu.ru/wp> (Дата обращения: 21.06.2012).
9. Hill P.C., Hood R.W. Measures of Religiosity. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999.
10. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социол. исслед. – 2010. – № 12. – С. 85-94.
11. Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность / Я.З. Гарипов, Р.И. Зиннурова, К.М. Миннуллин, Р.Н. Мусина, Р.М. Мухаметшин, Л.В. Сагитова. – Казань: РИЦ «Школа», 2000. – 138 с.
12. Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Типы религиозности татарской молодежи Республики Татарстан: по материалам массовых опросов первой половины 2000-х годов // Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан: Сб. науч. статей / Сост. и ред. Р.Н. Мусина, Л.В. Сагитова. – Казань, 2008. – С. 190-218.
13. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
14. Casanova J. Public Religions Revisited // Hent de Vries, ed. Religion: Beyond the Concept. Fordham U.P., 2008. Pp. 101-119.

Давыдов И. П., Москва

Функциональный анализ религии

Аннотация

Статья посвящена проблеме взаимодополнительности эссенциалистского и функционального подходов в социологии религии на примере выяснения спектра функций религии.

Ключевые слова: социология религии, функции религии, кульпабилизация, Роберт Мертон, Франц-Ксавер Кауфманн, Ханс Кюнг

Особую актуальность в современной эпистемологии продолжают сохранять альтернативные эссенциалистскому подходы, разумеется, отвечающие критериям научности. Одним из таких подходов со времен выхода в свет трудов Бронислава Малиновского (1884-1942), Альфреда Р. Рэдклифф-Брауна (1881-1955) и Толкотта Парсонса (1902-1979) является функционализм (и неофункционализм, примерно с Никласа Лумана (1927-1998)), ярко проявивший себя в социологии религии и социальной антропологии.

Удачной альтернативой субстанциальным, функциональным (наглядной иллюстрацией является как раз формулировка Э. Дюркгейма), структуральным, антропологическим, феноменологическим и проч. что-либо утверждающим явным и неявным (в логическом смысле слова) дефинициям является функциональный анализ религии, тесно смыкающийся с функционализмом (структурно-функциональным подходом) как методологической и эвристической парадигмой. Сразу оговоримся, что термин «функция» мы будем понимать здесь в операциональном ключе, как осуществление или выполнение смысловнесущих действий, и полученный в ходе функционального анализа результат может быть приравнен к операциональному определению (задаваемому посредством описания непустого множества специфицирующих экспериментально-измерительных операций). К тому же целесообразно иметь в виду своеобразную теорему-предостережение Роберта Кинга Мертона: «...точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться различными явлениями. <...> ... имеется некоторый диапазон вариаций структур, удовлетворяющих данную функцию (предел этой варибельности устанавливается с помощью понятий об ограничениях, накладываемых структурой...» [1:410]. Отсюда

попросту следует, что религиоведу надлежит быть осторожным в суждениях и не ошибаться при диагностике религиозных, парарелигиозных, квазирелигиозных и арелигиозных явлений.

Результаты функционального анализа религии представлены в академическом варианте, например, в трудах И.Н. Яблокова: «Выделяется несколько функций религии: <1>мировоззренческая, <2>компенсаторная, <3>коммуникативная, <4>регулятивная, <5>интегрирующе-дизинтегрирующая, <6>культуротранслирующая, <7>легитимирующе-разлегитимирующая» [2:242-244].

Приводимая в названной литературе доказательственная база вполне убедительна. Однако, на наш взгляд, этот результат хоть и справедлив, но недостаточен, поскольку не исчерпывает весь спектр функций религии. А функциональный подход только тогда сможет успешно конкурировать с эссенциалистским, когда сможет обеспечить получение максимально полного и точного спектра функций того или иного социального явления.

Набор же из семи перечисленных функций этого делать не позволяет, поскольку в нем отсутствуют специфические функции религии, присущие или исключительно ей одной или очень малому кругу сходных или смежных социальных явлений. Показать это возможно на примере сопоставления двух списков: функций религии и функций философии религии (см. таблицу 1).

Таблица 1

Функции религии	Функции философии религии
1. Мировоззренческая	1. «Мировоззренческая (гуманистическая и прежде всего смысложизненная, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная, отражательно-информационная)»
2. Компенсаторная	
3. Коммуникативная	
4. Регулятивная	
5. Интегрирующе-дизинтегрирующая	2. «Методологическая (эвристическая, координирующая, синтетическая, интегрирующая, логико-гносеологическая)»
6. Культуротранслирующая <и культуроохранительная – И. Д.>	3. «Функция мудрствования, рефлексии – вопрошения и отвечания» [2]
7. Легитимирующе-разлегитимирующая	

Эти списки не противоречат друг другу, наоборот, функции философии религии практически без остатка ассимилируются функциями самой религии. Если неподготовленной аудитории предложить эту таблицу, но поменять местами заголовки колонок — ничего в восприятии информации

адресатами не изменится. Будет принято на веру наличие у философии религии семи функций, а у религии – трех. Более того, не всякий религиовед сразу заметит подвох, поскольку и мировоззренческая (со всеми подфункциями), и методологическая (пусть в усеченном виде), и рефлексивная (доставшаяся философии и религии от этиологических мифов) функции действительно присущи религии, а изощенный в философском дискурсе ум без труда обнаружит в философии религии следы действия всех семи функций религии из левой колонки таблицы 1.

Значит, чтобы строго развести религию, с одной стороны, и философию, мифологию, магию, теологию, теургию и проч. – с другой, необходимо продолжить функциональный анализ религии. Ценным материалом в этой связи обладает определение религии П. А. Флоренского, который делал акцент на сотериологической и психотерапевтической функциях исследуемого объекта: «Религия есть, – или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее – спасать. <...> Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу» [3:818]. Не беря во внимание психоаналитический горизонт смыслов этого определения и различия религий спасения и религий освобождения, в целом можно согласиться с наличием у религии указанных П. А. Флоренским функций, поскольку сотериология (в самом широком смысле слова) – неотъемлемый атрибут любой религии. Она органично объединяет и эсхатологию (если есть), и хамартиологию (есть всегда, иногда – в завуалированной форме, как мы попытаемся показать ниже).

Действительно, религии разнообразны. Но их роднит отношение к человеку. Все они, на наш взгляд, солидаризируются в одном мнении – что с человеком творится что-то неладное, что его необходимо спасать от греха, освобождать от иллюзий, излечивать от последствий неравной борьбы с инфернальным и т. п. Рецепт у каждой религии свой, но он имеется не только у авраамических религий спасения с присущей им линейной темпоральностью и сосредоточенностью на точке Ω , но и у ориентальных религий освобождения с представлением о циклическом обновлении хронотопа. Вопрос как интерпретировать этнографические материалы по примитивным религиям – остается открытым, особенно в свете гиперкритических высказываний Эдварда Эванс-Притчарда [4].

Итак, сотериологическую функцию, безусловно, следует включить в список функций религии, в отличие от психотерапевтической, целесообразность акцентуации которой продолжает оставаться дискуссионной. Мы склонны полагать, что психотерапевтическую функцию без ущерба можно записать в качестве подфункции в компенсаторную (иллюзорно-компенсаторную) – отчуждение и человека от общества, и человека от человека, и человека от своей сущности, и человека от своего «я» находится в несомненной компетенции последней.

При желании и сотериологическую функцию можно рассматривать как подфункцию компенсаторной, однако, при этом будут размыты границы еще нескольких смежных функций, например, мировоззренческой, поскольку она призвана, по сути, компенсировать недостачу в истинном

знании о мире, интегрирующей – обеспечивающей самоорганизацию при нехватке консолидирующих системных связей, легитимирующей – предотвращающей аномию и т. п. Поэтому для полноты и ясности картины не следует увлекаться редукционизмом.

Наличие обратного вектора у двух из последних функций: центробежного – у интегрирующей и обеззаконивающего – у легитимирующей, не нарушают общей структуры. Этот реверсивный аспект был учтен тем же Р. К. Мертонем и нашел отражение в его социологическом категориальном аппарате¹. Дезинтеграцию Р. Мертон считает вполне самостоятельной функцией, поскольку она может иметь конструктивные последствия, а ее негативную, разрушительную сторону в таком случае следует квалифицировать как дисфункцию, поскольку для Р. Мертона дисфункция – это не бездействие, а, скорее, функциональный эксцесс. В представлении же И.Н. Яблокова дезинтеграция больше напоминает мертоновскую латентную функцию. То же самое можно сказать и в отношении операций легитимации/ делегитимации/ релегитимации. Конструктивная делегитимация – это позитивная подфункция легитимирующей функции (латентная функция), а деструктивная делегитимация – ее негативная дисфункция. Релегитимация – восстановление статуса законности каких-либо правовых предписаний после их первичного провозглашения и последующего низвержения.

Оригинальный спектр функций религии предложил в своем выступлении 1989 г. в стенах МГУ имени М.В. Ломоносова немецкий теолог Ханс Кюнг. Вернее было бы сказать, что он в этом вопросе разделяет точку зрения своего коллеги из Билефельдского университета Франца-Ксавера Кауфманна. Ханс Кюнг перенял из работ Франца К. Кауфманна² социологический ракурс видения религии: «С религиозно-социологической точки зрения (по Кауфманну) религия – хотя, разумеется, не только она – делает возможным: 1) самоидентификацию личности, 2) ритуализацию жизни, 3) преодоление случайностей, 4) социальную интеграцию, 5) космизацию, 6) пророчество» [5:65].

¹ «Функции – это те наблюдаемые последствия, которые способствуют адаптации или приспособлению данной системы. Дисфункции – это те наблюдаемые последствия, которые уменьшают ...адаптацию системы. Существует также эмпирическая возможность нефункциональных последствий, которые просто безразличны... <...> Явные функции – это те объективные последствия, которые вносят свой вклад в регулирование или приспособление системы и которые входили в намерения и осознавались участниками системы. Латентные функции, соответственно, те объективные последствия, которые не входили в намерения и не были осознаны» [1:428]

² Нам не удалось выяснить, в какой именно работе Ф.-К. Кауфманн впервые перечислил функции религии. Электронный каталог научной библиотеки Билефельдского университета позволяет сузить поиск до трех источников: Kaufmann, Franz-Xaver: *Theologie in soziologischer Sicht* / Franz-Xaver Kaufmann. Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder, 1973. - 187 S.; Kaufmann, Franz-Xaver: *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven* / Franz-Xaver Kaufmann. Tübingen: Mohr, 1989. - VII, 286 S.; Kaufmann, Franz-Xaver: *Kirche begreifen : Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* / Franz-Xaver Kaufmann Freiburg [u.a.]: Herder, 1979. - 224 S. URL: <http://katalog.ub.unibielefeld.de/cgi-bin/search.cgi?start=31&pagesize=10&sess=c7608d0d721dc61affe12ccfee58a849&teil=&teil2=&query=Franz-Xaver%20Kaufmann&vr=1&pagesize=10>.

Если сопоставить два списка функций религии – И. Н. Яблокова и Ф. К. Кауфманна / Х. Кюнга, – станут заметны многие сходства (их можно проследить по горизонтали в табулицированном виде) и различия взглядов этих авторов (см. таблицу 2).

Таблица 2

Функции религии по работам И. Н. Яблокова	Функции религии по работам Х. Кюнга и Ф.-К. Кауфманна
1. Мировоззренческая	
2. Компенсаторная	1. Самоидентификация
3. Коммуникативная	2. Ритуализация жизни
4. Регулятивная	3. Преодоление случайностей
5. Интегрирующе-дизинтегрирующая	4. Социальная интеграция
6. Культуротранслирующая	
7. Легитимирующе-разлегитимирующая	5. Космизация
	6. Пророчество

Принципиально важно, что Ф.-К. Кауфманн отдельной строкой выделил такие специфические функции, как ритуализационная, профетическая и космизации. Не ясна лишь оговорка Х. Кюнга о том, что не только религии они присущи. Трудно представить себе какое-то иное, помимо религиозного, явление социальной жизни, где бы эти функции одновременно наличествовали. Если пророчество (как харизму и спонтанную кратофанию), и прогностику (как методику научного предсказания с опорой на математический аппарат и статистические базы данных), четко разводить, проблема демаркации сузится до дилеммы «религия-магия».

Ритуализационная функция никаких возражений не вызывает, достаточно вспомнить 613 заповедей иудаизма или дотошное ритуально-формализованное нормирование всего и вся Конфуцием и его последователями. Расширить границы применимости этой функции позволяют наблюдения Р. Мертона о том, что ритуал является действенным институционализированным способом адаптации к социальной аномии. Если исследователь вычленяет в религии весьма узкий легитимирующий аспект, он не может оставить без внимания более архаичный и широкий ритуализационный, способный выступать в роли полнофункциональной альтернативы (эквивалента) операции/оператору легитимации. Вообще, легитимирующая/разлегитимирующая функция становится присуща религии только в период становления протогосударственных структур, т. е. не ранее VI-IV тысячелетия до н.э., вероятнее, еще позже, когда институционализированное жречество (клир) в сфере законодательной и исполнительной власти начинает конкурировать с нарождающимся государственным чиновничеством.

Неочевидным смыслом из правой колонки обладает только пятая функция – космизации. Предположительно, идея космизации была заимствована немецким теологом и социологом у Питера Людвиг Бергера.

Действительно, в его фундаментальном труде «Священная завеса. Элементы социологической теории религии» имеется указание на то, что: «Религия есть космоизация священным способом» [6]. Если так, то религиоведческие рассуждения Х. Кюнга (при всем его отказе от католического партикуляризма и устремленности к универсализации и модернизации христианства) не выходят за рамки традиционной оппозиции «хаос-космос». Пожалуй, большие бы горизонты смысла открыл бы трансгрессивный прорыв в джойсовский «хаосмос» постмодернизма¹. Религия должна чутко реагировать на «вызов времени». Хотя она и является весьма архаичным социальным институтом, умеющим аккумулировать, консервировать, кодифицировать и транслировать материальные и духовные ценности (культуроохранительная и культуротранслирующая функция) консервативная телеология и аксиология с их банальными бинарными оппозициями и однозначным отбором «+» и «-», должны уступить место трансгрессии, скольжению на гребне волны смыслов, когда переменные пропозициональных функций пробегают неопределенное множество объектов.

То есть, в метастабильной системе упорядочивание оказывается избыточным, система «хаосмоса» и так парадоксально стабильна в своей полиморфности, но, проходя точки бифуркации, определенные мобильные элементы системы (здесь уместно будет вспомнить сорокинскую «социальную стратификацию» и «социальную мобильность») могут вызвать дисбаланс ее конкретных подсистем. Отслеживание этих точек напряжения — и есть лиотаровский «поиск нестабильностей», а не «неисправностей», ибо это не «системный сбой». Религия, на наш взгляд, должна выполнять роль балансира, способствовать соблюдению открытой системой — каковой является общество — равновесного состояния.

Образно выражаясь, выполняя функцию космоизации, религия превращает социум в кристалл с четкой иерархией ценностей и социальных стратов. Но кристаллическая решетка под воздействием гипернагрузок подвержена разрушению. Если же религия примет как данность континуум «хаосмоса», она начнет выполнять функцию «хаосмизации», она будет проводником в обществе свойств другого «агрегатного состояния» — несжимаемой жидкости, воды (как первоэлемента), о чем ратовали еще даосские мудрецы (см., напр., §§ 4, 8, 14, 32 «Дао дэ цзин»).

И именно в связи с парадигмой постмодернизма следует упомянуть еще одну специфическую функцию религии — кульпабилизационную. Сам термин «кульпабилизация» стал активно использовать Мишель Фуко для описания социопатологии. Религиозной кульпабилизации предшествует институциализация самой религии и обособление клира по одной простой причине: обвинение — удобнейший рычаг управления, значит, должна произойти дифференциация религиозно-социальных стратов управлен-

¹ И вот почему: «Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна «порожден атмосферой нестабильности»: культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, — или, по Лиотару, «поиск нестабильностей»» (Можейко М. А. Хаосмос. // Энциклопедия постмодернизма. URL: <http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism/article/pm1/pm1-0519.htm> (Дата обращения: 01.03.2010)).

цев-харизматиков и рядовых общинников. Выстраивается логическая цепочка: сотериология — эсхатология — хамартиология — теодицея — кульпабилизация. Попросту говоря: если человека надо спасать в преддверии начала нового хронокосмического цикла или конца времен (аксиома религиозной сотериологии), то значит, человек несовершенен (порабощен грехом — диагноз религиозной хамартиологии). Трансцендентальные благие силы (Бог, небесные божества, Абсолют, Брахман-Атман, «Бездна Бытия», «Неизреченный Отец» и т. д.) к этому плачевному состоянию человека непричастны или невиновны (тезис теодицеи; вообще, в отличие от позиции М. Вебера [7], на наш взгляд, более-менее непротиворечивая и искренняя теодицея наблюдается только в иранском дуализме и эллинистическом гностицизме). Вывод — виноват сам человек (провозглашенная правящим клиром тотальная кульпабилизация населения «снимает» антроподицею как опасного идеологического конкурента, способного заманить народные массы в бытовой религиозный индифферентизм или ученый агностицизм и атеизм). Резюмируем: если в любой религиозной «ортодоксии» выделяется сотериология, ее смыслополагающим «эхом» через ряд указанных передаточных звеньев вероятнее всего окажется кульпабилизация.

Остался неартикулированным последний вопрос — о взаимоотношении эссенциалистского и функционального подходов в рассматриваемом социально-религиоведческом проблемном поле. В этом вопросе мы солидаризуемся с Р. К. Мертоном, который утверждал, что: «...теория функционального анализа должна включать в себя требование спецификации той социальной единицы, которая обслуживается данной социальной функцией [1:412]». Из расширительного толкования мертоновского утверждения, при котором становится допустимым взаимозамещение (пропозициональных?) функций/операций и (многоместных?) функторов/операторов, что, по сути, предлагал еще один билефельдский профессор — Никлас Луман, следует, что функциональный анализ не подменяет собой выяснение спецификации социального явления, и сбрасывать со счетов формально-логическую классическую родо-видовую демаркацию религии не целесообразно. Эссенциализм и функционализм не являются взаимоисключающими, скорее, строго наоборот, они органично взаимодополняют друг друга, достаточно лишь задать правила соответствия результатов эмпирического и теоретического уровней описания и познания объектов исследования.

Вывод: функциональный анализ религии должен быть продолжен, с учетом обогащения уже сформированного в академической среде и преподаваемого в качестве дидактической единицы («Роль и функции религии») списка функций религии несколькими новыми, узко-специализированными, а именно: сотериологической, ритуализационной, сакрально-космизационной, профетической и кульпабилизационной, как характеризующими именно религию.

В качестве перспективы дальнейшего исследования можно было бы заявить попытку функционального анализа религиозных институций — клира (жречества, священничества), церкви (религиозной общины), секты и т. д.

Библиографический список

1. Мертон Р.К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты / Под общ. ред. В. И. Добренкова. — М.: Изд. МУБиУ, 1996.
2. Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. — М.: Изд-во РАГС, 2007.
3. Флоренский П.А. Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги «О духовной истине», Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 года // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 2. — М.: Правда, 1990.
4. Эванс-Притчард Эдвард. Теории примитивной религии. — М.: ОГИ, 2004; Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. — М.: Вост. лит., 2003.
5. Кюнг Ханс. Религия на переломе времен. (Тринадцать тезисов) / Вступ. ст. и коммент. О.Ю. Бойцовой // Мировое Древо. Arbor Mundi. М., РГГУ, 1993. Вып. 2.
6. Berger, Peter L. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, New York. 1967.
7. Вебер Макс. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер Макс. Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. С. 181-188.
8. Луман Никлас. Общество как социальная система. — М.: Логос, 2004. Гл. III: Смысл.

Деунежева Д. В., Владикавказ

Знание населения Кабардино-Балкарии о религиозных догматах: этносоциологический анализ

Аннотация

Статья написана на материалах социологического исследования, проведенного осенью 2010 года в республике Кабардино-Балкария. Объем выборки – 500 человек.

Ключевые слова: Коран, Библия, мечеть, церковь, вероисповедание, конформизм, религиозность, религиозные деятели, христианский и мусульманский социум, система образования, этнос, этническая группа

Северо-Осетинским центром социальных исследований ИСПИ РАН совместно с отделом социологических исследований и политологического мониторинга Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева и кафедрой социологии политических и социальных процессов Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова в сентябре-октябре 2010 года было проведено социологическое исследование: «Социально-нравственные и религиозные установки населения Кабардино-Балкарии». В опросе приняло участие 500 человек.

В наше время в духовной жизни Библия и Коран как священные писания продолжают играть доминирующую роль во всех сферах общественного и духовного бытия христианского и мусульманского социума. Религиозные предписания по-прежнему определяют суть восприятия мира и модели поведения граждан. Нормы Библии и Корана в жизнедеятельности современного населения республик СКФО имеют важное регулирующее значение. В некоторых республиках СКФО у определенной части населения призывы «идти назад к Корану» принимают даже формы борьбы за нравственные устои общества, а в последнее время прослеживаются антиглобалистические выступления. Коран для автохтонной части населения является духовной основой мусульман и изобилует призывами к «борьбе на пути к Богу». Эта борьба должна вестись против неверующих и тех, кто наносит порчу мусульманскому обществу[8].

Священные писания имеют три аспекта: мифологический, исторический, философско-эзотерический (тайный, предназначенный только для посвященных). Т.е., кто читает Библию (Коран) на обывательском, невежественном уровне, читают ее мифологическую сторону, понимают

и воспринимают все буквально, просто воспринимают информацию. Есть чаша сознания, которая по мере наполнения становится больше, чем в нее вмещается. На Востоке говорят «расширение чаши сознания», а не получение информации. Читать Библию или Коран – это великий труд.

Каждый третий респондент из числа кабардинцев, балкарцев КБР также не знаком с Библией (Кораном) (см. таблицу 1).

Таблица 1

Читаете ли вы Библию (Коран) и другие религиозные тексты, положенные для чтения? если да, то как часто?, %

Код ответа	Варианты ответа	КБР	
		Кабардинцы, балкарцы	Русские и русскоязычные
1	Никогда не читал эти тексты	38,0	26,4
2	Когда-то читал Библию (Коран)	23,4	28,8
3	Иногда читаю Библию (Коран)	12,3	16,0
4	Регулярно читаю Библию (Коран), а другие положенные тексты – нерегулярно	4,1	4,8
5	Регулярно читаю Библию (Коран) и другие положенные тексты	1,2	0,8
6	Затрудняюсь ответить, отказ от ответа	21,1	23,2
		100,0	100,0

Легитимный процент, т. е. более 25,0% респондентов коренных национальностей КБР никогда не читал Библию (Коран). Аналогичная ситуация среди русских и русскоязычных КБР.

По результатам исследования, наблюдаются некоторые расхождения по гендерному признаку (см. таблицу 2). В КБР не знакомы с Библией (Кораном) преимущественно мужчины. В КБР никогда не читали Библию (Коран) 40,5% мужчин-кабардинцев, балкарцев и 30,9% мужчин - русских и русскоязычных.

Небольшая доля, среди которых был выбран третий вариант ответа мужчин-кабардинцев, балкарцев (11,4%).

Чаще затруднялись с ответом русские и русскоязычные КБР (26,9%).

Из опроса следует, что регулярное чтение основ религии – Библии (Корана) – для жителей КБР не является нормой.

Таблица 2

Читаете ли вы Библию (Коран) и другие религиозные тексты, положенные для чтения? если да, то как часто?, %

Код ответа	Варианты ответа	КБР			
		Кабардинцы, балкарцы		Русские и русскоязычные	
		муж.	жен	муж.	жен
1	Никогда не читал эти тексты	40,5	35,6	30,9	23,9
2	Когда-то читал Библию (Коран)	26,6	20,0	32,7	26,9
3	Иногда читаю Библию (Коран)	11,4	13,3	14,5	14,9
4	Регулярно читаю Библию (Коран), а другие положенные тексты – нерегулярно	5,1	3,3	3,6	6,0
5	Регулярно читаю Библию (Коран) и другие положенные тексты	0,0	2,2	0,0	1,5
6	Затрудняюсь ответить, отказ от ответа	16,5	25,6	18,2	26,9
		100,0	100,0	100,0	100,0

Как видно, гендерный аспект дает следующую картину: большей частью с Библией (Кораном) не знакомы женщины коренных национальностей в КБР и мужчины автохтонного населения КБР. Среди русского и русскоязычного населения, наоборот: не знакомы с Библией (Кораном) в основном мужчины и женщины КБР.

Ответы респондентов, разделенных на группы в зависимости от национальности и возраста, представлены в таблице 3. Надо отметить, что среди респондентов КБР вариант «никогда не читал эти тексты» отмечался чаще респондентами возрастной категории старше 35 лет: 25,4% кабардинцев и балкарцев до 35 лет и 47,0% старше 35 лет и т. д.. Регулярно читают Библию (Коран) и другие положенные тексты 2,8% кабардинцев и балкарцев до 35 лет и 1,1% русских и русскоязычных КБР старше 35 лет.

Таблица 3

Читаете ли вы Библию (Коран) и другие религиозные тексты, положенные для чтения? если да, то как часто?, %

Код ответа	Варианты ответа	КБР			
		Кабардинцы, балкарцы		Русские и русскоязычные	
		до 35 лет	старше 35 лет	до 35 лет	старше 35 лет
1	Никогда не читал эти тексты	25,4	47,0	19,4	28,7
2	Когда-то читал Библию (Коран)	25,4	22,0	29,0	28,7
3	Иногда читаю Библию (Коран)	12,7	12,0	29,0	11,7

Продолжение таблицы 3

Код ответа	Варианты ответа	КБР			
		Кабардинцы, балкарцы		Русские и русскоязычные	
		до 35 лет	старше 35 лет	до 35 лет	старше 35 лет
4	Регулярно читаю Библию (Коран), а другие положенные тексты – нерегулярно	5,6	3,0	3,2	5,3
5	Регулярно читаю Библию (Коран) и другие положенные тексты	2,8	0,0	0,0	1,1
6	Затрудняюсь ответить, отказ от ответа	28,2	16,0	19,4	24,5
		100,0	100,0	100,0	100,0

Установки респондентов в зависимости от национальности и уровня образования представлены в таблице 4. В КБР вариант «регулярно читаю Библию (Коран) и другие положенные тексты» отметили только 1,9% русских и русскоязычных респондентов с высшим образованием.

Таблица 4

Читаете ли вы Библию (Коран) и другие религиозные тексты, положенные для чтения? если да, то как часто?, %

Код ответа	Варианты ответа	КБР			
		Кабардинцы, балкарцы		Русские и русскоязычные	
		ср. спец. и ниже	н/в, высшее	ср. спец. и ниже	н/в, высшее
1	Никогда не читал эти тексты	60,0	47,1	28,6	25,0
2	Когда-то читал Библию (Коран)	20,0	21,6	26,5	32,7
3	Иногда читаю Библию (Коран)	5,7	13,7	12,2	13,5
4	Регулярно читаю Библию (Коран), А другие положенные тексты – нерегулярно	2,9	0,0	6,1	3,8
5	Регулярно читаю Библию (Коран) И другие положенные тексты	0,0	0,0	0,0	1,9
6	Затрудняюсь ответить, Отказ от ответа	11,4	17,6	26,5	23,1
		100,0	100,0	100,0	100,0

Анализ переменных показал, что уровень системы образования на активное чтение Библии (Корана), за исключением нескольких нюансов, особую картину не дает.

Установки респондентов в зависимости от национальности и типа населенного пункта показали, что среди 43% кабардинцев, балкарцев - сельчан никогда не читали священные писания (см. таблицу 5). Каждый третий горожанин-кабардинец, балкарец (30,0%), горожанин - русский и русскоязычный КБР (29,2%) никогда не читал Библию (Коран).

Таблица 5

Читаете ли вы Библию (Коран) и другие религиозные тексты, положенные для чтения? если да, то как часто?, %

Код ответа	Варианты ответа	КБР			
		Кабардинцы, балкарцы		Русские и русскоязычные	
		город	село	город	село
1	Никогда не читал эти тексты	30,0	43,0	29,2	17,9
2	Когда-то читал Библию (Коран)	28,6	20,0	33,3	14,3
3	Иногда читаю Библию (Коран)	8,6	15,0	10,4	32,1
4	Регулярно читаю Библию (Коран), А другие положенные тексты – нерегулярно	4,3	4,0	4,2	7,1
5	Регулярно читаю Библию (Коран) И другие положенные тексты	1,4	1,0	0,0	3,6
6	Затрудняюсь ответить, Отказ от ответа	27,1	17,0	22,9	25,0
		100,0	100,0	100,0	100,0

Подводя итог, можно отметить, что подавляющее большинство респондентов КБР не читают Библию (Коран), т. е. и речи не может быть о глубокой религиозности жителей КБР. Верующие соблюдают лишь внешнюю сторону, так сказать, атрибутику вероисповедания. То, что респонденты посещают церковь (мечеть), больше говорит о том, что они солидарны со своей этнической группой.

Низкий уровень знания и отсутствие стремления познать респондентами Библию, Коран и другие религиозные тексты свидетельствуют о неспособности большинства населения к самостоятельному постижению истинности священных писаний. Посещая церковь или мечеть, большинство граждан с помощью священнослужителей пытаются раскрыть для себя смысл положений и тезисов Библии, Корана и другой религиозной литературы, положенной для чтения верующему человеку. Многие прихожане, находясь в лоне церкви, чувствуют успокоение, потому что проповедуемые религиозными деятелями идеи служат усилению конформизма, т. е. приспособленчества, учат уступке чужому давлению, некритическому принятию господствующего мнения, взглядов авторитетов.

Материалы массового опроса позволили сделать вывод: большинство граждан слушают, как толкуют, как раскрывают смысл многих положений и тезисов священного писания, посещая церковь или мечеть, но сами не могут при чтении раскрыть смысл: читают Библию (Коран), у них

появляются вопросы, но не ответы. Анализ материалов исследования показал, что интеллектуальный уровень не только знания истории и догматов той или иной религии, но и общий уровень интеллекта находятся не на должном уровне.

Библиографический список

1. Дзуцев Х.В. Пути преодоления этносоциальных конфликтов в СКФО РФ. М., 2010.
2. Дзуцев Х.В. Социально-экономическая и политическая ситуация в республиках ЮФО РФ в начале XXI века: этносоциологический анализ. Книга 3. М., 2009.
3. Малашенко А.В. Ислам для России. М., 2007.
4. Новый энциклопедический словарь. М., 2006г., с. 1050.
5. Регионы в России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте. Составление и общая редакция Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. М., 2009.
6. Федотова В.Г. Хорошее общество. М., 2005.
7. Христианство в регионах мира. СПб., 2002.
8. Э.Гидденс. Социология. М. 1999г., с. 441.
9. Ядов В.А. Стратегия социологического исследования. М., 2001.

Дзусов И. И., Владикавказ

Современное состояние религиозности населения республик Северного Кавказа: социологический анализ

Аннотация

В статье изучается религиозность населения северокавказских республик. Основное внимание уделяется уровню и характеру религиозности, а также значению ее в жизни людей в будущем. Выявляется ряд факторов влияющих на уровень религиозности населения.

Ключевые слова: религиозность, религия, северокавказские республики, религиозные обряды, религиозная неграмотность, тарикат, исламизация

В социологии сегодня много работ посвящается изучению вопросов религиозности населения регионов Российской Федерации. В них рассматривается характеристика и динамика религиозности, конфессиональная самоидентификация населения, влияние на нее этнокультурных особенностей. Проводятся сравнительные анализы уровня религиозности населения городов и сел, субъектов РФ, федеральных округов и т. д.

Причиной такого пристального внимания со стороны ученых к вопросу религиозности являются те перемены во всех областях жизнедеятельности, происшедшие у нас в последние годы, которые привели к заметным изменениям в сознании масс, в том числе к росту религиозности населения.

Согласно исследованиям конца 80-х годов, к верующим относили себя около 10% взрослых [1, с. 65], в 90-х годах – 39%, в 2000 году – 47%, а в 2008 году – уже 58% [2, с. 78], то есть за последние 20 лет можно зафиксировать явный рост религиозности по стране, что свидетельствует о повышении значимости религии в повседневной жизни.

Однако при рассмотрении структуры религиозности россиян бросается в глаза ее парадоксальность и противоречивость, так как в целом религиозная активность населения невелика. К примеру, посещает храм ежедневно 1% верующих, в неделю не менее трех раз – 2%, один раз в неделю – 7%, только по религиозным праздникам – 11%, «изредка, когда есть время» – 39%. Совсем не бывают на богослужениях – 23%. Что же

касается соблюдения религиозной обрядности, то ее можно считать относительно высокой. Регулярно исполняют обряды 10%, частично – 47%, не исполняют совсем – 31% [3, с. 10].

А. Возьмитель также указывает на то, что основная масса верующих (58%) пассивна в своей религиозной жизни. Они не ходят на богослужения, не приступают к Таинствам, не читают религиозную литературу и не интересуются богословскими вопросами. Их отношения с Богом целиком укладываются в формулу: «Просто верую и молюсь» [4, с. 112]. То есть религиозное сознание россиян по-прежнему отличается во многом неструктурированностью, неопределенностью, а вопрос об особенностях мировоззренческих ориентаций, о характере и глубине их религиозности остается открытым.

Переходя к рассмотрению республик Северного Кавказа необходимо отметить, что здесь уровень религиозности населения выше, чем в остальных регионах страны (см. таблицу 1). Как отмечает Е. Кублицкая, в среднем этот показатель – 50-60%, в то время как самый низкий, в Томской области (Сибирский федеральный округ), составляет 46% [5, с. 102].

Таблица 1

Уровень самоидентификации населения РФ по отношению к религии и атеизму, в %, 2007 г.

	Считаете ли Вы себя	В целом по России	Центральный ФО	Северо-Западный	Южный ФО	Приволжский ФО	Уральский ФО	Сибирский ФО	Дальневосточный ФО
Религиозное	Верующим	53	55	53	60	58	51	50	38
Нерелигиозное	Колеблющимся	28	26	28	26	28	31	31	31
	Неверующим	19	19	19	14	14	18	19	31

Источник: Институт социально-политических исследований РАН.

При этом показатели религиозности в самом северокавказском регионе разнятся от субъекта к субъекту. Исследователи отмечают, что республики, в которых доминирует мусульманская религия, имеют более высокие показатели. К тому же если, например, в Северной Осетии – Алании, основная масса верующих которой считает себя христианами, идет некоторое колебание в показателях, то в Ингушетии показатели религиозности относительно стабильны.

По данным А. Малашенко, в Дагестане число тех, кто считает себя верующим, в постсоветский период колебалось в пределах от 81% до 95%. По оценкам 1995 года показатель религиозности среди чеченцев составил 97%, среди ингушей – 95%. Особый акцент исследователь делает на исключительной религиозности чеченского народа, отмечая, что «чеченец – это в первую очередь чеченец-мусульманин, ибо чеченская идентичность

сегодня немислима вне контекста исламской традиции» [6]. Однако, здесь необходимо учитывать характер этой религиозности, одним из основных критериев которой является соблюдение предписываемых религиозных практик, то есть численность практикующих верующих указывает нам на ее реальный уровень.

Согласно С.Б. Филатову и Р.Н. Лункину, «среди коренного населения Дагестана, Чечни и Ингушетии большинство населения (70-80%) должно быть отнесено к практикующим мусульманам. Для Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Адыгеи гораздо меньше – 20-30%» [7, с. 44], что еще раз свидетельствует о неоднородности исламизации северокавказских республик.

Для устранения противоречий относительно уровня религиозности, которые бывают вызваны различием в показателях между самоидентификацией и соблюдением религиозных практик, нами была изучена религиозная ситуация в республиках Северного Кавказа в январе-феврале 2011 г. путем проведения репрезентативного опроса жителей, целесообразный объем выборки которого составил 500 респондентов и 5 экспертов в каждой республике.

Первым нашим шагом в изучении уровня религиозности стало использование так называемого метода «субъективного отношения», который активно применяется как отечественными, так и западными социологами. Суть его заключается в выявлении отношения респондента к религии путем прямого указания на нее, например, в вопросе «считаете ли вы свою группу религиозной?» Для того чтобы придать данному методу более объективный характер, мы включили понятие «религия» в достаточно расширенный перечень слов и попытались выяснить какие из них являются наиболее важными для большинства людей, живущих в республике. Выбор понятия «религия» в данном случае будет свидетельствовать как об уровне религиозности населения той или иной республики, так и о степени функциональности данного феномена в обществе.

Таким образом, мы выяснили, что среди 26 слов понятие «религия» по значимости у жителей Северной Осетии стоит на 19-ом месте (5,0%), Адыгеи – на 13-ом (13,1%), Карачаево-Черкесии – на 12-ом (14,8%), Дагестана – на 11-ом (16,4%), Кабардино-Балкарии – на 9-ом (22,0%), Чечни – на 5-ом (38,1%) и Ингушетии – на 1-ом (54,6%). Отсюда, если следовать классификации Линденфельда, жителей Ингушетии и Чечни можно отнести к «высокорелигиозной» группе, а, например, жителей Северной Осетии к «низкорелигиозной». Расширяя данную классификацию, мы включили республики Дагестан, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Адыгея в «среднерелигиозную» группу. Причем показатели по Кабардино-Балкарии приближаются скорее к «высокорелигиозной» группе.

Однако важность приводимых понятий имеет для респондентов разное смысловое наполнение, то есть выбор одних слов говорит о наличии проблемы в регионе и от того их повышенная важность для жителей республик, выбор других – о неизменных ценностях для северокавказского

общества. Большую значимость представляют такие понятия как «безопасность», «мир», «достаток», «стабильность», «права человека», высокие проценты которых указывают на хрупкий мир, отсутствие достатка, нестабильность и попрание прав человека, то есть злободневные проблемы, стоящие в регионе. В этом смысле важность понятия «религия» указывает скорее не на проблему, связанную с данным явлением, то есть отсутствие духовности или религии как таковой, притеснения ее приверженцев, а на ее функциональность, в особенности для мусульманского общества Северного Кавказа.

Один из дагестанских экспертов, выбирая из указанного перечня слов понятие «религия» отметил: «Повальное увлечение религией в Дагестане – это та крайность, к которой обращено отчаявшееся население. Религия имеет глубочайшие политические истоки, она имеет достаточно сильное влияние в Дагестане, хотя много псевдоверующих или показных. Люди без глубокого сознания идут на проявление этих моментов, просто, чтобы быть вместе со всеми, быть и выжить. Религия, как способ выживания». Это свидетельствует о том, что религия является сегодня фактором, способствующим в разрешении тех или иных проблем, что ведет к повышению ее значимости в обществе.

Так важна ли религия как таковая в повседневной жизни людей, становится ли она одним из доминирующих регуляторов поведения, способна ли нести интегративное значение, либо находится на периферии социальных практик?

В целом по стране с 2007 по 2009 годы М. Мчедлова фиксирует небольшую тенденцию к уменьшению значимости религии в жизни россиян. Так, «доля считающих, что религия очень важна в человеческой жизни, снизилась с 20% в 2007 году до 16% в 2009, а количество отрицающих ее значимость в индивидуальной и коллективной жизни повысилось с 13% до 16%» [2, с. 80]. Но показатели по северокавказским республикам в 2009 году несколько выше, чем общероссийские данные, особенно в Ингушетии и Чечне, что делает необходимой изучение предстоящей динамики значимости религии в обществе.

Ответ на данный вопрос можно получить с помощью индикатора «значение религии в жизни человека в будущем». При этом рассматриваться будет общее представление религии, ее место и роль, а не определенная функциональность, что в корреляции с показателями вышерассмотренного «субъективного метода» позволит спрогнозировать положительную или отрицательную динамику значимости религии в обществе, а отсюда повышение или понижение уровня религиозности населения.

Итак, больше половины опрошенных во всех республиках считают, что в будущем значение религии в жизни людей будет расти, за исключением Кабардино-Балкарии – 46,3% и Северной Осетии – 44,4%, однако в сравнении с показателями вопроса важности понятия «религия» и в этих республиках следует ожидать существенный рост, как значимости религии в будущем, так и, соответственно, уровня религиозности населения.

Эксперты объясняют это тем, что «по мере ухудшения ситуации, религия будет более влиятельной, а если экономический уровень поднимется и людям станет жить легче – религия будет менее значима в обществе». При этом рост значимости религиозного фактора связывают также с техническим развитием человечества, который «есть путь в никуда, тупик, так как не происходит нравственного развития человека».

Такую же динамику отмечают эксперты других республик. В Адыгее, например, «религия все больше и больше пронизывает все сферы деятельности. По телевидению регулярно, в утренние субботние часы транслируются религиозные телепередачи», что может свидетельствовать только о росте ее значимости, который здесь связывают с «отсутствием общей духовной опоры, идеи». Причем «все будет зависеть от того, какую религию для себя изберет республика (Адыгея). Те религиозные течения, которые имеются на сегодня, не несут республике никакого будущего». Эксперты из Дагестана также считают, что значение религии будет расти, и главным образом «в духовно-нравственной жизни дагестанцев, но хочется, чтобы не в решении политических вопросов, которые представителей духовенства не касаются». В этой связи большинство экспертов выступает за скорейшее уменьшение роли религиозного фактора, отмечая радикальность методов наиболее политизированных религиозных организаций.

Особое внимание следует обратить на республики Ингушетия (83,0%) и Чечня (77,9%), где значимость религии и уровень религиозности, судя по ответам респондентов, в ближайшие годы приобретут повышенный характер.

«В последние 10 лет в Ингушетии, – отмечает один из ингушских экспертов, – наблюдается исламское возрождение. Это связано с тем, что после распада Советского Союза тот идеологический вакуум, который создан в результате дискредитации коммунистических идеологий, которые мало поддерживали ингушей, вначале был заполнен национализмом, а затем религией. Молодые люди стали очень религиозными, и уровень религиозности будет повышаться».

В целом, у жителей республик Северного Кавказа, можно прогнозировать рост значимости религии в будущем, что свидетельствует как о высоком уровне религиозности на данный момент, так и о его повышении в ближайшие годы. Это, как отмечают эксперты, является следствием социально-экономической нестабильности в регионе, а также влиянием ряда других факторов, в том числе идеологических.

Однако изученные выше индикаторы, имеющие субъективный характер, нельзя рассматривать как единственные критерии, по которым определяется уровень религиозности. Для нас в данном вопросе особую значимость представляет следование респондентами религиозным практикам.

Согласно имеющимся эмпирическим данным (табл. 2) около 50% респондентов в республиках Адыгея, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Северная Осетия–Алания соблюдают основные религиозные обряды.

Мы ожидали более высокие показатели по Дагестану (42,2%), относительно других республик, учитывая, во-первых, прочность исторических корней ислама в данной республике; а во-вторых, непрекращающееся противостояние между официальным и неофициальным духовенством, которое, в идеале, должно активизировать их работу, в том числе, и в отношении мусульманского общества, его духовно-нравственного развития. Однако, как оказывается, верующие предоставлены сами себе. Э. Кисриев утверждает, что «среди тех, кто называют себя «верующими мусульманами», много лиц, совсем не исполняющих необходимые для правоверного мусульманина ежедневные 5-кратные молитвы и другие обязательные обряды, систематически нарушающих многие запреты, установленные исламом, например, запрет на потребление спиртного, продуктов из свинины и некоторые другие обязательные нормы исламского образа жизни» [8, с. 80-81]. Таким образом, наблюдается ситуация когда люди сами называют себя верующими мусульманами, по данным экспертов их около 80%, однако, при наблюдении выясняется, что они не только не исполняют положенных мусульманину обрядов, но и не имеют элементарных познаний в делах веры.

Такую религиозность некоторые дагестанские эксперты называют «лицемерием». «Достаточное количество людей выполняют религиозные ритуалы, это демонстрируется публично, это становится модным. Насколько это необходимо, является искренним, глубоким – трудно сказать. Я был бы рад, если бы это не было глубоким», – отмечает один из экспертов.

При этом Э. Кисриев приводит и другую точку зрения, согласно которой «даже среди тех, кто отвергают религиозную (исламскую) веру и считают ее «предрассудком неразвитого сознания» или «идеологией эксплуататорского класса», тем не менее, признают в определенном контексте свою принадлежность к категории «мусульман». Более того, в определенных ситуациях они допускают выполнение необходимых для мусульманина ритуальных действий. Например, присутствуя на похоронах «мусульманина», они будут, когда это нужно, поднимать ладони и читать про себя или, по крайней мере, имитировать чтение молитвы «фатиха», после чего проведут по лицу, в полном соответствии с принятым порядком. Для представителей «немусульманских народов» в той же ситуации этого не потребуется, если, конечно, они не стали правоверными мусульманами. Даже совершенно равнодушные к религии «мусульмане», как правило, позаботятся о том, чтобы сделать своим детям мужского пола «обрезание», считая это не только оправданным по медицинским основаниям, но также необходимым с точки зрения следования семейной традиции [8, с. 73].

В целом, если исходить из результатов опросов проводимых Э. Кисриевым и нашим исследованием, с 2002 (28%) по 2009 год, в Дагестане можно отметить реальное увеличение числа людей, выполняющих религиозные мусульманские обряды.

Показатели массового опроса по Северной Осетии (54,5%) и точка зрения экспертов, считающих, что в основном обряды не соблюдаются, несколько противоречат друг другу. При этом эксперты отмечают, что «единственно кто соблюдает религиозные обряды это мусульмане республики», среди приверженцев христианства это всего 5%, ну а к соблюдению обрядности традиционной религии осетин также неоднозначное отношение, но в целом «некие базовые обряды характерные для осетин, конечно соблюдаются». При этом согласно официальным данным Министерства юстиций, в республике сегодня наблюдается тенденция к сохранению традиционной религии осетин, появляются религиозные организации одним из основных направлений деятельности которых является возрождение традиционных религиозных обрядов, восстановление культовых святынь и т. д.

В Ингушетии и Чечне показатели соблюдения основных религиозных обрядов выше, чем в остальных северокавказских республиках, что подтверждает высокий уровень религиозности населения этих двух регионов, установленный на основе вышерассмотренных индикаторов. В отношении остальных республик интересно также обратить внимание на показатели не соблюдающих основные религиозные обряды, так как они достаточно высоки. Это дает основание утверждать, что именно эта часть населения республик является нерелигиозной, так как основным критерием, по которому определяется уровень религиозности, является количество практикующих верующих. А если учитывать, что соблюдение обрядов остальной частью населения республик вызывает определенные сомнения у экспертов и ученых, занимающихся данной проблематикой, в целом возникает вопрос общей религиозности изучаемых республик, которая в данном случае будет крайне низкой.

Таблица 2

Соблюдаете ли вы основные религиозные обряды?

	РА	КБР	КЧР	РД	РИ	РСО-А	ЧР
Да, соблюдаю	53,2	48,9	58,1	42,2	86,7	54,5	88,9
Нет, не соблюдаю	41,4	37,9	34,7	40,8	11,0	33,3	9,9
Затруд. ответ., Отказ от ответа	5,4	13,2	7,2	17,0	2,3	12,2	1,2
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

С другой стороны, в последние годы наблюдается очевидное возрождение интереса к религиозной вере, в особенности мусульманского общества Северного Кавказа. Это проявляется в заметном прибавлении людей в религиозных одеяниях, возросло число верующих, стремящихся совершить хадж в святые места. Заметно возросло число мулл (зачастую самозванных), большинство которых читают Коран не в оригинале, а в транскрипции кириллицы, то есть совершенно не понимая сути текста, а книжные магазины, киоски, лотки завалены литературой религиозного содержания [9, с. 257].

Последнее обстоятельство подтолкнуло нас к более детальному изучению одной из форм некультового поведения – чтение религиозной литературы, которое также относится к «ритуальному» измерению. Однако уровень знаний религиозных догматов и основ религии не всегда свидетельствует о религиозности, так как существуют весьма информированные в области теологии, но неверующие люди и, напротив, многие глубоковерующие слабо разбираются в догматике, плохо знают Библию, Коран и т. п. Как отмечают американские социологи Ч. Глок и Р. Старк в своих работах 60-х гг. [10], знание религиозных догматов и мифов отнюдь не совпадает с верой в них, однако частота исполнения данной религиозной практики – чтение Библии, Корана – свидетельствует об уровне религиозности населения. Поэтому кроме вопроса о знании религиозных текстов, нас интересовало, как часто респонденты обращаются к чтению данной литературы.

Итак, данные таблицы 3 свидетельствуют о высокой религиозной неграмотности населения северокавказских республик, 1/5 часть которых никогда не читала религиозные тексты, положенные для чтения. В Чечне (38,2%) и Кабардино-Балкарии (33,1%) степень религиозной неграмотности значительно выше, чем в остальных республиках.

В восточном субрегионе это обстоятельство может объясняться распространением суфизма, при котором создается своеобразная цепь (по-арабски «сильсиля»), по которой осуществляется передача религиозной мысли от наставника (шейха) его ученикам (мюридам) без чтения религиозной литературы. Однако, как отмечают исследователи, в Дагестане и Чечне данный механизм практически утерял свою основную функцию духовной преемственности трансцендентного знания, сохранившись лишь как способ передачи религиозной власти в тарикатах. Что касается западной и центральной частей региона, то здесь высокая степень религиозной неграмотности может объясняться слабостью позиций мусульманской религии, теснимой во многом местными этнокультурными особенностями народов проживающих здесь.

Таким образом, отсутствие традиции передачи религиозной мысли и плохое знание религиозных текстов, в целом, свидетельствует о высоком уровне религиозной неграмотности населения, ведущей к ложной интерпретации религиозных догматов, неспособности проводить самостоятельный анализ священных писаний и проповедей представителей духовенства.

Тем более что в условиях религиозного микроклимата человек вынужден согласовывать свое поведение с консервативным мнением, поддерживаемым единой общиной. Он лишен выбора, поскольку ему предлагается лишь один вариант поведения – быть таким, как и все. Попытка нарушить стереотип поведения, принятый в данной религиозной среде, с одной стороны, расценивается как неуважение к памяти предков, народных обычаев и традиций, с другой – как осквернение основ «истинной религии». Поэтому невольно индивиду приходится принимать модель поведения «делай как все» [11, с. 41]. К коллективным действиям этнические группы подталкивает элита. Уровень, приведенных в движение масс в каждом случае различен и зависит от осознания «мобилизованными» группами

интересов, которые преследуются элитой и являются для них механизмом, приводящим в движение большие массы людей. О тех, кто не размышляя, следует примеру предков, отцов, в Коране же сказано: «Они глухи, немые, слепы...» [12, с. 9].

Данной особенностью мусульманского общества Северного Кавказа, а именно пассивностью самостоятельного постижения основ религии, успешно пользуется как официальное духовенство, стоящее на службе у светских властей и сглаживающее протестное настроение в отношении так называемой «новой знати» и, в целом, социально-экономической нестабильности, так и оппозиционные движения, использующие религиозную идеологию для накала страстей в регионе, способствующую в достижении собственных узкокорыстных целей. А. Малашенко также отмечает, что «ислам стал орудием, которое в своих интересах используют самые разные силы — от светских и умеренно-религиозных до самых радикальных, использующих в своей борьбе террористические методы» [13].

Ислам или любая другая великая религиозная система политизируется не потому, что содержит в себе соответствующие общественно-политические доктрины, а потому, что политические движения, когда это оказывается им необходимым, ищут и обязательно находят в священных текстах авторитетную поддержку и обоснование своим целям. Тем самым, политическое вторгается и присваивает себе сферу религиозного, стремится подчинить ее.

Уровень осведомленности о вероучении, как нами отмечалось, не является показателем религиозности населения, в отличие от частоты чтения религиозных текстов. Поэтому сейчас нам крайне необходимо выяснить, как часто респонденты обращаются к Корану, Библии и другим религиозным текстам.

Регулярно читающих религиозную литературу в северокавказских республиках в среднем около 5% населения, кроме Чечни (10,7%) и Ингушетии (12,4%), где процент регулярно читающих несколько выше (см. таблицу 3). Данную категорию респондентов — регулярно интересующихся богословскими вопросами — на наш взгляд, следует отнести к высоко-религиозной группе, нежели согласиться с утверждением, что в нее могли войти служители духовенства или ученые по роду деятельности и научным интересам которых необходима регулярная работа с религиозными текстами, что не свидетельствовало бы об их уровне религиозности. Можно также предположить, что регулярность чтения религиозных книг является проявлением религиозности на грани фанатизма.

В сравнении с остальными республиками, отмеченные показатели по Чечне и Ингушетии в очередной раз указывают на их высокую религиозность, но в данном случае лишь определенной части населения. Однако в основе своей, как бы парадоксально это не звучало, более осведомленными в вопросах теологии являются республики менее исламизированные, и, судя по предыдущим данным менее религиозные, это — Адыгея, Карачаево-Черкесия и Северная Осетия. К тому же именно в этих республиках, как отмечают респонденты, в наименьшей степени распространено

религиозное течение «ваххабизм». Если связывать два данных обстоятельства с уровнем религиозной грамотности, можно сделать вывод, что распространению ислама и одного из его течений «ваххабизма» в меньшей степени подвержены более осведомленные в вопросах теологии люди.

Таблица 3

Читаете ли Вы Библию (Коран) и другие религиозные тексты, положенные для чтения? Если да, то как часто?

	РА	КБР	КЧР	РД	РИ	РСО-А	ЧР
Никогда не читал эти тексты	23,2	33,1	20,1	23,3	20,2	22,7	38,2
Когда-то читал Библию (Коран)	35,0	25,7	29,0	28,1	17,8	38,3	12,5
Иногда читаю Библию (Коран)	23,6	13,9	27,2	20,8	17,8	22,0	21,7
Регулярно читаю Библию (Коран) и другие положенные тексты	5,1	5,4	4,7	4,2	12,4	3,0	10,7
Затрудняюсь ответить, отказ от ответа	13,1	21,9	19,0	23,6	31,8	14,0	16,9
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Таким образом, в результате анализа полученных данных, мы пришли к выводу о том, что уровень религиозности населения северокавказских республик высок, но неоднороден. Самыми религиозными республиками являются Ингушетия и Чечня, за ними на значительном расстоянии следуют Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия и Дагестан, а замыкают семерку Адыгея и Северная Осетия-Алания. При этом характер религиозности населения всех республик оставляет желать лучшего, так как является не проявлением духовности, нравственной чистоты, а скорее способом решения социально-экономических проблем стоящих в регионе, что свидетельствует о высокой функциональности религии как социального института и ее значимости в жизни людей, которая, исходя из результатов исследования, в будущем будет только расти.

Библиографический список

1. Филатов С. Б. Преодолеем ли предрассудки? // Свободная мысль. 1993. № 3.
2. Мчедлова М. М. Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. № 12.
3. Мчедлов М. П., Нуруллаев А.А., Филимонов Э.Г., Элбакян Е.С. Религия в зеркале общественного мнения // Социологические исследования. 1994. № 5.
4. Возьмитель А. А. Социология религии в России: проблемы и перспективы // Социологические исследования. 2007. № 2.
5. Кублицкая Е. А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. 2009. №4.
6. Малашенко А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа / Исламская идентификация. Московский Центр Карнеги. М.: Гендальф, 2001.
7. Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005.
8. Кисриев Э. Ф. Ислам и власть в Дагестане / Э.Ф. Кисриев. – М.: ОГИ, 2004.
9. Гаджиев К. С. Геополитика Кавказа. М.: Междунар. отношения, 2003.
10. Glock Ch., Stark R. Christian Beliefs and Antisemitism. New York, 1966; Stark R., Glock Ch. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley, 1968.
11. Дробижева Л. М. Социальная и культурная дистанция. М., 1998.
12. Коран. Сура 2:17. перевод Г.С. Саблукова.
13. Малашенко А. В. Два несхожих ренессанса // Отечественные записки. 2003. № 5 (13).

Забаяев И. В., Пруцкова Е. В., Москва

Понятие сети в социальных науках. Попытка его использования для изучения приходской жизни в начале XXI в.¹

Аннотация

В докладе рассматриваются вопросы исследования православной приходской общины с точки зрения сетевого подхода и вводится понятие православной приходской общины как социальной сети, которая может включать в себя как воцерковленных, так и невоцерковленных людей. Для иллюстрации результативности подобного подхода приводятся данные качественных и количественных социологических исследований, проведенных в 2011 г.

Ключевые слова: социология религии, анализ социальных сетей, Русская Православная Церковь, исследования приходов, православная община

I. Постановка проблемы. Попытка использования сетевого подхода для анализа православного прихода

Перед современной социологией религии в России стоит довольно значительная проблема, которую до настоящего времени представители сообщества стараются обходить стороной. Состоит она в том, что мы — сегодняшние социологи религии — очень мало что понимаем про ключевую конфессию страны — русское православие.

Мы имеем общепризнанную формулу: «5% причащаются, 20% иногда ходят на службу, 80% считают себя православными». Эти проценты склоняются из доклада в доклад, из опроса в опрос, из статьи в статью. К формуле добавляется: 80% — это «культурная самоидентификация», и реже: это — «православные атеисты».

¹ Доклад подготовлен в рамках исследования «Социальная сеть православной общины». Исследование осуществляется при поддержке Совета по грантам Президента РФ для поддержки молодых российских ученых и ведущих научных школ. Грант МК-4450.2012.6.

Нужно признать: мы не можем сегодня дать ответа на вопросы: (А) что значат эти проценты с точки зрения внутримирского действия, сказывается ли на чем-нибудь эта религиозность, и (Б) можно ли к 5% прирастить еще 1%, 2% или 22%, если да — то как, если нет — то почему?

Можно предположить, что подобное непонимание является производным от ряда предположений о характере религиозности и специфике человеческого, неявно фреймирующих восприятие темы. Эти предположения таковы:

1. (О специфике членов церкви) Члены православной церкви — верующие люди (и, связанное с этим: неверующие не могут быть членами православной церкви).

2. (О цельности человека) Человек или верит в Бога, или не верит (и, связанное с этим: человек или является прихожанином храма РПЦ, или нет).

3. (О религиозной инстанции) Религиозное действие — это действие индивидуальное / частное. (И соответственно — неявное предположение: хорошо, когда человек говорит напрямую с Богом, остальное может рассматриваться как мешающее хорошему религиозному действию).

4. (О специфике религиозного действия). Религиозное действие, являющееся тем, ради чего приходят в церковь — это действие, направленное на Бога (и соответственно — ходить в церковь за чем-то помимо общения с Богом — плохо / такие действия должны быть исключены из рассмотрения, при анализе подлинно религиозного).

Эти четыре постулата подкрепляются корпусом теории, имеющейся в социологии религии. Ядром такого рода теорий являются многочисленные концепции обращения или конверсии [Ипатова 2006, Lofland, Skonovd 1981, Oksanen 1994, Rambo 1993], предпосылка которых состоит в том, что человек может быть либо обратившимся / поверившим, либо не обратившимся / не поверившим / неверующим. Соответственно, предполагается, что есть своеобразная черта, которую можно пересечь — и перейти из одного состояния в другое.

В настоящей работе мы хотели бы предложить попытку иного подхода к указанной проблеме и обосновать оправданность его использования. Иными словами, мы в качестве гипотезы утверждаем следующее:

1. (О специфике членов церкви) Православная церковь (мы в данном случае имеем в виду РПЦ) оказывает различное влияние на различные социальные общности (на верующих — одно, на неверующих — другое. Так или иначе, к церкви могут иметь отношение и верующие, и неверующие, и даже представители других конфессий).

2. (О цельности человека) Сила, степень и характер воздействия на те или иные социальные общности зависит, помимо прочего, от *темы* воздействия (то есть, мы говорим, что одни поводы могут быть интересны одним людям, другие — другим).

3. (О религиозной инстанции) Религиозное действие — есть действие социальное, то есть, по своему смыслу, при решении религиозных вопросов¹ ориентирующееся и на других (людей). Соответственно, важно не обращение в веру, но подсоединение к общине. Подсоединение к общине может осуществляться по очень разным, говоря веберовским языком, «вторичным для подлинно религиозного сознания» поводам.

4. (О специфике религиозного действия). Специфика религиозного действия состоит не в общении с Богом, но в попытке разрешить те или иные неопределенности (в нашем случае — можно упростить) с помощью религиозных инстанций. В нашем случае — общин РПЦ.

Для демонстрации результативности этих предпосылок нам необходимо использовать иные теоретические ресурсы, нежели ресурсы концепций обращения. В данной работе мы предположим, что такого рода теорией могла бы стать теория социальных сетей. Соответственно, два ключевых вопроса, сформулированных в начале статьи, могут быть переформулированы следующим образом: (А') могут ли быть актуализированы потенциальные связи сетей общин православных храмов (и каков вообще объем этих потенциальных связей) и (Б') по каким поводам (темам) и в каких ситуациях?

II. Понятие социальной сети

В настоящее время термин «социальные сети» не является непривычным для российских обществоведов; во всем мире, в разных науках сетевой подход завоевывает все большую популярность. В социологии он был окончательно легитимирован после известных исследований М.Грановеттера [Грановеттер 2009(1973)] и стал считаться общеупотребительным методическим инструментом. Вместе с тем, возникает ряд вопросов, ключевой из которых — это вопрос об ограничениях метода. К чему этот метод можно осмысленно применять? Или, по-другому: каков тот класс объектов, к которому этот метод чаще всего продуктивно применялся? Или: какова была ситуация первого употребления этого понятия (и/или метода), что хотели с его помощью сделать такого, что не удавалось сделать раньше? В данной работе мы попытаемся описать ситуацию первичного употребления понятия социальные сети.

Обратимся к работе, на которую многие современные исследователи социальных сетей (включая и упомянутого М.Грановеттера), указывают как на положившую начало сетевому подходу. Это небольшая статья Дж.Барнса, называемая «Класс и комитеты в норвежском островном приходе» [Barnes 1954]. В своей статье 1954 года молодой антрополог из Лондонской Школы Экономики, сформировавшийся в рамках британского

¹ Большую проблему представляет собой «религиозный вопрос». Опираясь на работы Н.Лумана и Т.Лукмана мы предположим, что такого рода вопросами являются вопросы (предельной) неопределенности (у Лукмана — три типа трансценденций).

структурного функционализма, описывает свой опыт исследования того, как работает классовая система в Норвегии, на примере одного конкретного социального агрегата¹.

Происходившее на острове плохо описывалось в терминах групп. Группы, безусловно, были, их было много, но каждый из островитян был представителем множества групп. Проблема была и в том, что управление приходом (административной единицей — собственно влияние религиозного фактора Барнсом не анализируется) тоже было каким-то непонятным. На острове существовало множество комитетов, занимавшихся теми или иными вопросами, однако никто из их глав не занимал там своего места надолго, никакой из комитетов не являлся центром власти: «Хотя есть много руководителей частей прихода, каждый из которых работает в определенном ограниченном контексте, отсутствует общее управление, действующее в разнообразном спектре контекстов ... Вместо этого есть масса небольших организованных групп с пересекающимся членством, и все население сцепляется в тесную сеть родства и дружбы, которая связывает всех людей на острове, и которая также связывает их с родственниками и близкими, разбросанными по всей Западной Норвегии, и более того — по всему миру» [Barnes 1954:52]. Работала именно сеть — сеть отношений. Она по необходимому требованию выдвигала из себя руководителей тех или иных комитетов, ассоциаций и т. д.

Примерно в то же время, что и Дж.Барнс, другие антропологи и социологи приходили к ощущению того, что как понятие группы в частности, так и структурно-функциональный подход в целом, не могут ответить на ряд вопросов, возникающих в исследованиях. Показательными можно считать работы Дж.Боссвэйна, чья работа по социальным сетям [Boissevain 1974] вызвала довольно резкие рецензии в стане функционалистов [Cohen 1977]. Сам же Боссвэйн писал: «Существует ряд социальных феноменов, получивших мало внимания со стороны социальных антропологов, и еще меньше — со стороны культурных антропологов и социологов. Это такие формы организации, которые находятся между взаимодействующими индивидами — с одной стороны, и формальными группами — с другой стороны. Примеры таких социальных форм хорошо известны всем. Я имею в виду, конечно, сети родственников, друзей и знакомых, а также более тесные, но часто временные объединения, формирующиеся на их основе: клики, группы интересов, коалиции, членами которых являются все люди» [Boissevain 1968:542].

В общем виде социальная сеть формально определяется как «набор социально-релевантных узлов, связанных одним или несколькими отношениями» [Martin, Wellman 2011:11]. В качестве узлов могут выступать люди, организации, веб-страницы, публикации, страны, и многое другое. В каче-

¹ Не называя барнсовский объект группой, обществом и т. д., мы апеллируем здесь к тому пониманию социальных агрегатов, которое изложено П.А.Сорокиным в его «Системе социологии»: «Всякое население представляет сложный социальный агрегат, состоящий из совокупности взаимодействующих лиц, распадающихся не прямо на индивидов, а на два или большее число коллективных единств (слоев), которые уже, в свою очередь, разлагаются на индивидов» [Сорокин 1993:11].

стве связей изучаются потоки информации и различных видов ресурсов, взаимодействие (помощь, общение, сотрудничество и др.), социальные отношения (родственные отношения, дружба, власть и др.), веб-ссылки и цитирование, и т. д.

Проблема определения некоего явления в терминах теории социальных сетей заключается в постоянно присутствующей двойственности. С одной стороны, социальная сеть — это аналитический инструмент, который можно приложить практически к любому социальному явлению — необходимо только лишь объявить некоторый объект узлом сети и установить, что исследователь будет считать связями между узлами. С другой стороны, предполагается, что за инструментом скрывается и некоторая сущность, которая отличается от, например, группы, организации, корпорации и т. д. (характеризующихся более или менее четко очерченными границами, функциями, распределением ролей, членством, общими нормами и ценностями и т. д.). Так, например, с изучением групп связаны несколько проблем. С одной стороны, принадлежность к группе далеко не всегда является бинарной переменной (члены либо не члены), она может варьировать и быть неоднородной — некоторые члены могут в большей или меньшей степени быть связаны с другими членами группы, в большей или меньшей степени идентифицировать себя с группой, в большей или меньшей степени признаваться другими в качестве членов группы. С другой стороны, каждый человек обычно является членом сразу нескольких групп, и его членство в одной группе может оказывать влияние на связи внутри другой группы [Martin A., Wellman B. 2011].

Одной из базовых характеристик отношений между узлами сети является сила связи. Она может измеряться при помощи различных показателей, таких, как частота, интенсивность, регулярность, устойчивость связей и др. На основе данной характеристики могут быть выделены три основных типа отношений: сильные, слабые и латентные связи. Сильные связи, в отличие от слабых, оказываются более продолжительными, устойчивыми, регулярными. Латентные связи — это связи потенциальные, они существуют технически, но еще не были задействованы, активированы.

Мы предлагаем попытаться использовать понятие социальной сети для исследования форм организации жизни и деятельности Русской Православной Церкви, чтобы определить, каковы ее потенциальные связи, в каких ситуациях и по каким поводам они могут активизироваться. В отличие от приходской общины как группы, в качестве социальной сети она может включать в себя как воцерковленных, так и невоцерковленных людей, связанных с воцерковленными и периодически включающихся в совместную деятельность, общение, и т. п. Подобное понимание дает совершенно иную оценку влияния православия в стране, нежели показывают данные массовых опросов, оценивающие только практикующих верующих.

III. Неправославное подсоединение к православным общинам. Несколько примеров для обоснования возможности подхода

В наших предыдущих исследованиях мы не раз сталкивались с ситуациями подсоединения неправославных людей к православным действиям. Самым характерным примером являлись попытки невоцерковленных людей отдавать своих детей в те или иные православные учебные заведения.

«Да, моя дочь учится в православной гимназии. И да - я сам, скорее, неверующий человек. Я вполне наследник советской эпохи и вряд ли из меня это выбить. Мне надоело то, что происходило с моим ребенком в обычной школе. Мы учились в хорошей гимназии, не в средней школе. Но я вижу, что мой ребенок постоянно «о тряпках, телефонах, у кого что есть, а мне нужно тоже, мальчики, любовь», это пятый класс, а что будет в десятом? На выпускной все разденемся и по койкам? Я разозлился и пошел искать школу. Ходил по школам, смотрел на детей, на учителей. И выбрал — там другие темы на переменах, там другие лица, пусть они кому угодно молятся, я хочу, чтобы у моего ребенка было нормальное лицо, чтобы рядом с ней были нормальные лица, чтобы люди могли думать о чем-то помимо тряпок и телефонов» (Владимир. Москва. 42 года).

«Мы ходим в воскресную школу. Ну, может быть, это неправильно, может быть сам должен выбрать. Но сейчас все так страшно вокруг: наркотики, все дети курят, пьяные. Хочется как-то защитить своего ребенка. А ему нравится в воскресной школе. Он с таким воодушевлением оттуда все время приходит. Он меня все спрашивает. А мне ответить-то нечего — я ничего в этом не понимаю. Спрашиваю у бабушки, что они проходят будут и бегу читать — он мне сказал, что читать. Я не сразу спрашивать стала — я их боялась, а потом — делать нечего. Ничего, вроде не съели» (Татьяна. Санкт-Петербург. 36 лет).

Как видим в обеих приведенных цитатах, взрослые люди стали подсоединяться к церковным общинам, к православным социальным сетям вовсе не из-за того, что они стали верующими. Изначальная их проблема — и в том и в другом случае — вовсе не специфически религиозная. Это проблема — как спасти своего ребенка от проблем современного общества. В этой ситуации была выбрана не необходимая опция — те или иные соотношения с религиозным сообществом. Более того, во втором случае мы видим, что женщина все больше включается в религиозную проблематику.

Данные качественные оценки являются иллюстрацией к ряду количественных показателей. По данным всероссийского опроса, проведенного семинаром «Социология религии» совместно с ФОМ в декабре 2011 года¹,

¹ Всероссийский опрос был проведен Институтом Фонда «Общественное мнение» по заказу Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в период с 14 по 21 декабря 2011 года. Выборка репрезентирует городское и сельское население России в возрасте от 18 лет и старше. Объем выборки — 1500 чел.

можно констатировать следующее: население России в сильной степени заинтересовано в том, чтобы Русская Православная Церковь принимала активное участие в социальной жизни страны: организовывала собственные школы (66%), больницы (74%), молодежные лагеря и клубы по интересам (62%), развивала тюремное служение (82%), служение в армии (79%) и т. д.¹

Можно сделать еще одну фиксацию, есть данные показывающие что четко выражен запрос на православные общеобразовательные школы / школы в которых персонал — верующие люди. Так, более трети населения страны хотело бы отдать своего ребенка в такую школу: на вопрос «Если у Вас есть (или был бы) ребёнок школьного возраста, то Вы бы хотели или не хотели отдать его в государственную общеобразовательную школу, где все учителя - верующие православные люди?» 16% ответили «определенно да», 19% — «скорее да».

Эти данные вносят определенную корректировку в формулу «5%-20%-80%». А именно: 35% хотели бы отдать ребенка в школу с православным персоналом. То есть, мы имеем характеристику действия, которое связывает какую-то часть из 80% (тех, кого называют «идентифицирующие») с 5 или 20% тех, кто причащается или ходит на службы. А это уже другой тип оценок (хотя пока еще и очень предварительный) потенциального действия и потенциальных связей православной церкви в стране.

Примеры можно продолжить. Можно снова использовать сетевой подход и попробовать посчитать связи православного сообщества, которые они могут мобилизовать по какому-то конкретному поводу. Так, *Русская Православная Церковь может мобилизовать порядка 50% населения России на решение существующих в стране социальных проблем*. По данным нашего исследования, в ближайшем окружении 51% россиян есть люди православного вероисповедания, регулярно посещающие церковные службы. Если бы они попросили принять участие в социальной деятельности РПЦ, то им бы практически никто не отказал (3% сказали, что откажут).

IV. Предварительные итоги

Ключевой вопрос сетевого подхода: как увидеть (потенциальные и реальные) изменения? Как описать возможные изменения? Важное слово здесь «возможные». Сетевой подход пытается уловить довольно сложную ситуацию, сталкиваясь с определенным парадоксом. В противовес структурно-функционалистскому подходу, он не хочет видеть общество как сумму групп (более или менее статичных). Он хочет увидеть изменения в социальной картинке, увидеть, как не существовавшее социальное отношение становится существующим. Поэтому он и говорит о возможных связях. То есть, ряд отношений для человека возможны, а другой ряд — по каким-то причинам не возможен, или, с небольшой поправкой, — есть

¹ Респондентам задавался ряд вопросов по каждой из тем с формулировкой: «Хотели бы Вы, чтобы Русская Православная Церковь ...» и вариантами ответа «определённо хотел бы», «скорее хотел бы», «скорее не хотел бы», «определённо не хотел бы» и «затрудняюсь ответить».

разная вероятность осуществления разных типов отношений. Так в сетевом подходе появляются потенциальные связи. Предварительная оценка потенциальных связей прихожан Русской Православной Церкви — 50% взрослого населения страны.

Библиографический список

1. Грановеттер М. Сила слабых связей // Экономическая социология 2009. Т. 10. № 4. С. 31-50.
2. Ипатова Л. Типы религиозного обращения современных верующих женщин Русской Православной Церкви МП: Дисс. канд. соц. н. М., 2006.
3. Сорокин П. Система социологии Т.2. Социальная аналитика. Учение о строении сложных социальных агрегатов. М.: Наука, 1993.
4. Barnes J. Class and Committees in a Norwegian Island Parish. Human Relations, Vol.7. 1954. P. 39-58.
5. Boissevain J. Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
6. Boissevain J. The Place of Non-Groups in the Social Sciences // Man N.S. Vol. 3. No. 4. 1968. P. 542-556.
7. Cohen A, Review of «Friends of Friends» // Man N.S. Vol. 12. No 2. 1977. P. 347-348.
8. Lofland J., Skonovd N. Conversion Motifs // Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 20. No. 4. 1981. P. 373-385.
9. Martin A., Wellman B. Social Network Analysis: An Introduction // Handbook of Social Network Analysis / ed. by P. Carrington, J. Scott. Thousand Oaks, CA: Sage, 2011. URL: <http://homes.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/index.html> (Дата обращения: 12.02.2012).
10. Milgram S. The Small-World Problem // Psychology Today. Vol.1. 1967. P. 61-67.
11. Oksanen, A. Religious Conversion. A Meta-Analytical Study. Lund: Lund University Press, 1994.
12. Rambo L. Understanding Religious Conversion. New Haven: Yale University Press, 1993.

Каргина И. Г., Москва

Модель христианства «третьего мира» как культурная альтернатива западной цивилизации

Постмодернистский мир не оправдал прогнозов относительно «падения» религии и ухода религиозного фактора на периферию общественной значимости. Религия в современную эпоху претерпевает период качественных изменений, находится на подъеме, и религиозный фактор является одним из центральных звеньев в политических, социальных процессах, переконфигации локальных культурных ландшафтов, провоцировании и урегулировании конфликтов. На фоне современного религиозного ренессанса внимание современных исследователей религии обращено к набирающему силу новому феномену - незнакомому миру «нового христианства», являющегося религией стан «третьего мира», поэтому часто именуемого «южным христианством». По убеждению известного американского историка религии Филиппа Дженкинса, который видит в «новом христианстве» не только географические, но и глубокие качественные его отличия от христианства Запада, феномен динамично растущего христианского гиганта глобального Юга наиболее уместно определить как «следующее христианство» [Jenkins 2002]. Это – не просто пересаженная версия знакомой религии старого христианского Запада, оно представляет собой по-настоящему новое явление.

Насколько «новое христианство» отличается от своего «родителя», и какое оно способно оказать влияние на мир, предстоит выяснить в предлагаемой статье. Более того, рассмотрение христианства «третьего мира» как новой нарождающейся глобальной реальности позволит переосмыслить некоторые представления о природе современного религиозного возрождения, охватившего некоторые страны западного мира, в том числе и Россию, а также увидеть все религии и культурную модернизацию в совершенно новом пространстве.

Христианство на религиозной карте мира – наиболее значимые векторы развития

Религиозная карта мира мозаична и, как покажет последующий анализ, не только свидетельствует о разнообразии различных религий, но и том, что подавляющая часть населения мира является носителем определенной религиозности и идентифицирует себя с определенной религией.

По данным Всемирной христианской Энциклопедии, изданной под руководством известного британского исследователя религии Дэвида Барета, наиболее многочисленной и широко географически распространенной религией в современном мире является христианство – 33% населения¹. Причем в пределах христианской религии создатели Энциклопедии, насчитали 33 830 деноминаций по всему миру².

Существенным дополнением к исследованиям Барета служит Всемирная христианская база данных [см. World Christian Database]. По данным WCD наиболее многочисленной и широко географически распространенной религией в современном мире является христианство (33% населения), далее за ней следует ислам (22,5%). К другим наиболее крупным религиям относятся индуизм (13,7%) и буддизм (6,7%). Довольно весомое место занимают универсалистские религии Китая (6,6%) и этнические религии, широко распространенные по всему миру (3,9%). Доля убежденных атеистов по состоянию на 2010 год не превышает 2% (см. таблицу 1 и рис. 1).

Таблица 1

Религиозная карта мира

Религия	Доля последователей в популяции мира, %
Христианство (Christianity)	33,0
Ислам (Islam)	22,5
Индуизм (Hinduism)	13,6
Агностицизм (Agnosticism)	9,6
Буддизм (Buddhism)	6,7

¹ World Christian Encyclopedia - Oxford University Press, UK, 2001. Энциклопедия представляет собой глобальный учет существующих в настоящее время религий, их количественной оценки. В ней прослеживается динамика численности верующих и описание разных религий в 238 странах мира, начиная с 1900 года с прогнозированием тенденций развития до 2025 года. По данным Энциклопедии мире к концу XX столетия оформилось около 10000 самостоятельных религий, из которых 150 имеют 1 миллион и более последователей, подавляющая часть населения мира (92 %) идентифицирует себя с определенной религией, а число атеистов в среднем не превышает 3%.

² Сам Д. Барет по поводу критических замечаний относительно того, можно ли все, вошедшие в число 33 830 деноминаций, считать христианскими, отвечает: «Можно поспорить, но у нас действительно нет конкурентов, в этом и проблема». (См.: Ostling, Richard N. Researcher tabulates world's believers// Salt Lake Tribune, 19 May 2001.) С этим стоит согласиться.

Продолжение таблицы 1

Религия	Доля последователей в популяции мира, %
Универсалистские религии Китая (Chinese Universalism)	6,6
Этнические религии (Ethnic religions)	3,9
Атеизм (Atheism)	2,0
Нео-религии (Neo-religions)	0,9
Сикхизм (Sikhism)	0,3
Спиритизм (Spiritism)	0,2
Иудаизм (Judaism)	0,2
Зороастризм (Zoroastrianism)	менее 0,1
Другие религии	0,1

Источник: World Christian Database, 2010 г.

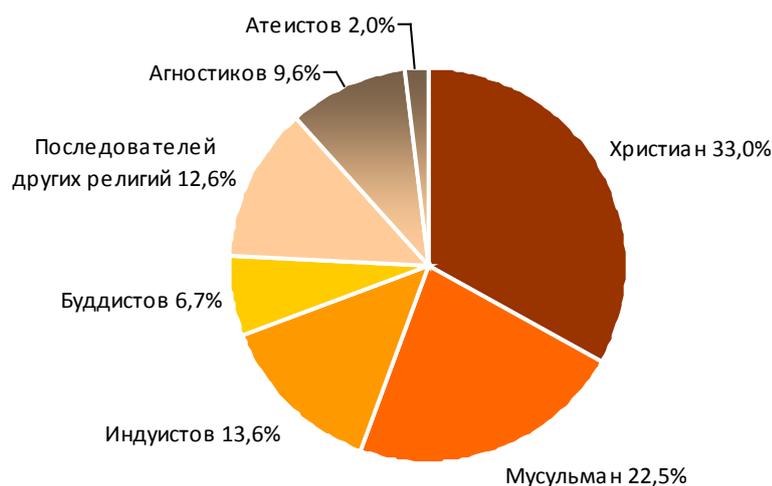


Рис. 1. Распределение населения мира по принадлежности к различным религиям по состоянию на 2010 г. (World Christian Database)

На основе анализа колоссального объема информации, собранного за многие десятилетия, Д. Барет отмечает, что в период между 1900 и 2000 годами произошли глобальные изменения в различных религиях и долях различных вер глобального населения, но самые показательные изменения связаны с христианством.

Во-первых — это некоторая потеря христианством своей «рыночной» доли в последние десятилетия XX в., прежде всего за счет роста влияния других мировых религий — ислама и индуизма. Наряду с тем, что христианство, став первой универсальной религией, в смысле географического распространения, и по-прежнему оставаясь самой многочисленной религией (около

двух млрд. последователей)¹, по темпам роста своих рядов немного отстает от темпов роста населения планеты, которое составляет около 2,6% в год. В то же время *ислам* – вторая по значимости и численности мировая религия (1,3 млрд. последователей) и *индуизм* – третья по численности мировая религия (0,82 млрд.), растут большими темпами, опережая темпы роста мировой популяции.

Ключевой вывод о наличии тенденции постепенной потери христианством своей «рыночной доли» поддерживают и другие исследователи религии. Так, британский социолог религии, один из создателей Всемирного справочника церквей [World Churches Handbook 1997] Питер Браэрли проанализировал статистику роста христианской популяции в мире в период с 1960 до 1995 г. и спрогнозировал развитие тенденции до 2010 г. (см. таблицу 2). Данные убедительно свидетельствуют, что наряду с ростом абсолютной численности христиан в мире (с 920 млн. человек в 1960 г. до 1,9 млрд. в 2010) их доля сократилась на 3%, что примерно составляет 211 млн. человек [Brierley 1998].

Сравнив динамику роста числа христиан с темпами роста населения планеты, Браэрли доказывает также, что, начиная с 1960 г. по настоящее время, население планеты росло быстрее, чем христианская популяция (диаграмма, см. рис. 2, довольно убедительно демонстрирует отставание темпов роста христианства в сравнении с темпами роста население планеты).

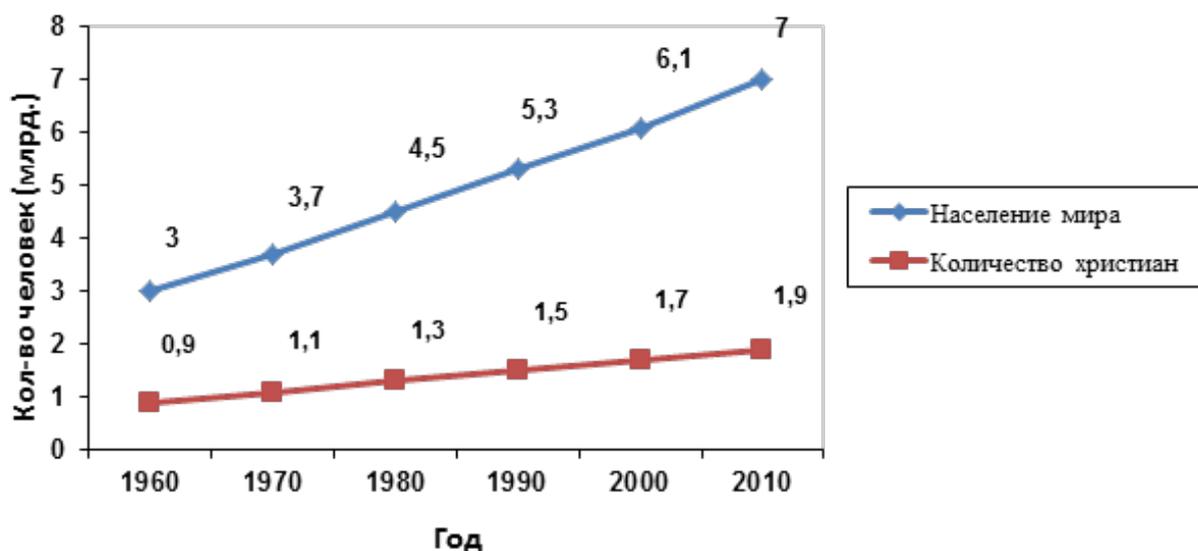
Таблица 2

Численность христиан и их доля в популяции мира в период с 1960 по 2010 г. (прогноз)

Год	Численность (млн. чел.)	Доля в населении мира (%)
1960	920	30 %
1965	1000	30 %
1970	1080	29 %
1975	1170	28 %
1980	1280	29 %
1985	1400	29 %
1990	1510	29 %
1995	1615	28 %
2000	1710	28 %
2005	1800	27 %
2010	1900	27 %

Источник: Brierley Peter. 1998. Future Church. A Global Analysis of the Christian Community to the Year 2010. Monarch books.

¹ В рамках христианства пропорции трех мировых религий распределены следующим образом: католиков – 16.99% населения мира, протестантов – 12,4%, православных - 3.53%. (World Christian Encyclopedia 2001.)



Источник: Brierley Peter. 1998. Future Church. A Global Analysis of the Christian Community to the Year 2010. Monarch books, p.35.

Рис. 2. Сравнение темпов роста числа христиан с ростом населения мира

С. Хантингтон, анализируя эту тенденцию в контексте доказательств несостоятельности дискуссий о возможности появления в современном мире одной универсальной религии, так же как и другие исследователи утверждает, что в мире будет сохраняться глобальная тенденция «увеличения доли приверженцев двух основных религий, стремящихся обратить других в свою веру – ислам и христианство» [Хантингтон 2003: 88-89]. Одним из значимых факторов, формирующих данную тенденцию, по его мнению, является то, что «христианство распространяется в первую очередь путем обращения приверженцев других религий, а ислам – за счет как обращения, так и воспроизводства» [там же: 90]. Сказываться эта специфика, обусловленная как религиозными, так и социально-демографическими причинами, будет на том, что «процентное соотношение христиан в мире, которое достигло своего пика в 30% в восьмидесятые, выровнялось и сейчас снижается, и, скорее всего, будет равняться 25 % от населения мира к 2025 г. В то же время в результате чрезвычайно высоких темпов прироста населения, относительная доля мусульман в мире будет продолжать стремительно расти, достигнув на рубеже столетий 20%¹, превзойдет число христиан в течение нескольких последующих лет и, вероятно, может равняться 30% к 2025 г.» [там же].

Если нынешние тенденции сохранятся, то, согласно новым прогнозам *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*, мусульманское население увеличится к 2030 г. примерно на 35% и будет составлять 26,4% (2,2 млрд.) от общего количества прогнозируемой численности населения в мире в 8,3 млрд.

¹ Работа Хантингтона «Столкновение цивилизаций» была издана 1996 г., и ученый опирался на прогностические данные, касающиеся 2000 г. и последующих лет. Как показали другие источники, используемые в настоящей работе, прогноз Хантингтона относительно динамики роста числа мусульман в мире к 2000 г. (20%) оказался верным.

человек: «Глобально, мусульманское население по прогнозам будет расти примерно в два раза быстрее немусульманского населения в течение следующих двух десятилетий» [Pew Research Center's Forum ... 2011].

Стоит сказать, что исследования изменений пропорций христианства и ислама в мире актуализированы сегодня вследствие возросших миграционных процессов, особенно из развивающихся стран в страны Запада, что сопровождается переконфигурацией культурных ландшафтов принимающих сообществ, исторически являющихся христианскими¹.

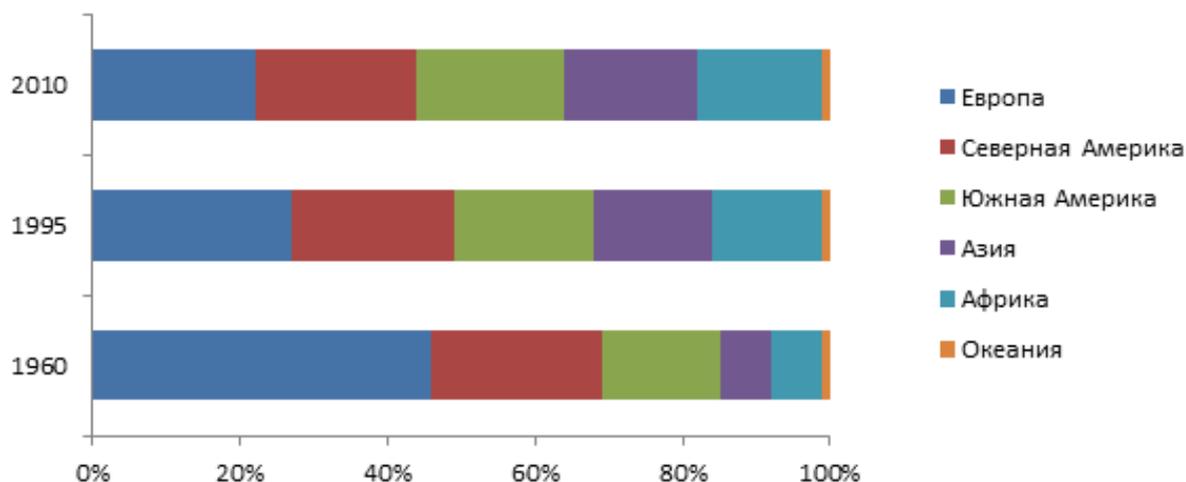
Вторая глобальная тенденция заключается в том, что *с начала 80-х годов прошлого столетия стал заметен стремительный рост, главным образом в развивающихся странах, так называемых «независимых» («Independents») христианских церквей.* К числу наиболее быстро растущих «независимых» церквей Барет относит «Универсальную Церковь Царства Бога» в Бразилии, Церковь «Иисуса – Бога всеобщего братства» на Филиппинах и Сионскую Христианскую Церковь Южной Африки. К концу XX столетия число «независимых» верующих или «новых христиан» достигло 386 миллионов человек. Существенным является то, что за довольно короткий срок «новые христиане» изменили межконфессиональные пропорции в рамках христианской религии. Превысив к настоящему времени количество протестантов, они переместились на второе место и уступают теперь только католикам².

Сегодня для многих экспертов является очевидным факт того, что вследствие комплекса факторов, в центре которых – демографические тенденции и миграционные процессы, расти мировая христианская община будет исключительно за счет стран «третьего мира». По оценкам Д. Барета, если в начале прошлого столетия доля «белых» христиан составляла 81 % , то уже к началу XXI века она снизилась до 45 % [World Christian Encyclopedia 2001].

Исследования британского социолога религии Питера Браэрли также довольно убедительно доказывают, что с середины прошлого столетия сформировалась ярко выраженная тенденция постепенного перемещения центра тяжести христианской популяции с Севера на Юг и Юго-Восточную Азию. (см. рис. 3).

¹ По прогнозам Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, в Европе в целом доля мусульманского населения вырастет почти на одну треть в течение следующих 20 лет, от 6% жителей региона в 2010 г. до 8% в 2030 г. В абсолютных цифрах мусульманское население Европы вырастет с 44,1 млн в 2010 г. до 58,2 млн человек в 2030 г. Причем, наибольшее увеличение, прежде всего за счет длительной миграции, может произойти в Западной и Северной Европе, где число мусульман будет приближаться к двузначному проценту населения в ряде стран. В Великобритании, например, доля мусульман составит 8,2% населения к 2030 г., по сравнению с примерно 4,6% на 2010 г.; в Австрии – 9,3% населения к 2030 г, по сравнению с 5,7% в настоящее время; в Швеции - 9,9% (по сравнению с 4,9%); в Бельгии - 10,2% (по сравнению с 6%), а во Франции - 10,3% (по сравнению с 7,5% сегодня) [см. pew б.г.]

² По данным World Christian Encyclopedia римских католиков на рубеже веков было 1 млрд. последователей, протестантов – 342 млн., православных – 215 млн., англикан (Баррет отделяет их от протестантов) – 80 млн. К числу наиболее быстро растущих «независимых» можно отнести Универсальную Церковь «Царства Бога» в Бразилии, Церковь «Иисуса – Бога всеобщего братства» на Филиппинах и Сионскую Христианскую Церковь Южной Африки.



Источник: *Brierley, Peter. Future Church: a global analysis of the Christian community to the year 2010.* – London: Monarch Book, 1998, pp. 36-37.

Рис. 3. Динамика изменения численности христиан по континентам в мировой христианской популяции

Данные, представленные на рис. 3, убедительно иллюстрируют тенденцию. Если еще в 1960 годы наблюдалось абсолютное доминирование «северных» христиан (69%), то уже к 1995 г. суммарная доля христиан в Европе и Северной Америке составила почти половину мировой христианской популяции (49%), а к 2010-му их доля сократилась до 44%.

На фоне того, что на протяжении всего прошлого столетия христианская популяция в целом неизменно росла, а с 1960 г. количество христиан по всему миру за 50 лет увеличилось более чем в 2 раза, наиболее заметные увеличения масштабов христианского сообщества происходили в странах «третьего мира» (в основном за счет стран Африки, Азии и Южной Америки), что по сути и обеспечило общий рост христианства (это хорошо видно на рис. 4). Так, в Африке христианская популяция выросла за тот же период почти в пять раз, в Азии – в 5,5 раза, а в Южной Америке – в 2,6 раза. В то же время в Северной Америке число христиан выросло в 1,9 раза, а в Европе – сократилось на 2 млн. человек от уровня 1960 г. [Brierley: 39].

Алексей Пименов, религиовед, профессор Университета Джорджа Вашингтона, основываясь на обобщении официальных данных исследовательских Центров США, утверждает, что «через пятнадцать лет, когда число христиан на планете, по самым скромным оценкам, превысит 2.5 млрд. человек, среди них самую большую группу составят жители Латинской Америки (около 640 млн.), второе место займет Африка (630 млн.) и только третье – Европа (555 млн.). В список стран с самым большим христианским населением попадут Бразилия, Нигерия, Филиппины. Войдет туда и Китай, зато мы не обнаружим там ни Франции, ни Италии, ни Великобритании» [Пименов 2005].

Пришло время разобраться, какие качественные признаки отличают христиан глобального Юга от их западных братьев.

Качественные признаки феномена «следующего христианского мира»

Ключевой признак, который не только лежит в основе носителей «южного христианства» и его религиозной философии, но и позволяет понять причины невероятного взрыва христианского учения на глобальном Юге, заключается *в его глубокой связи с нищетой*. Изучая природу феномена «нового христианства», известный теолог Маркус Борг отметил, что «это – подобно тому, как если бы мы увидели христианство в первый раз» [Борг 2009: 394]. По словам Борга, «в отличие от мифа, согласно которому типичный христианин – это белый толстый кот, живущий в Соединенных Штатах или западной Европе, «новый» христианин – бедный человек, зачастую невообразимо бедный по западным стандартам.» [там же]

История знает множество примеров, в том числе и современная, когда религиозное возрождение в разных странах сопровождалось политическими и экономическими кризисами и трансформациями, которые никогда не обходились без резкого ухудшения качества жизни определенной части населения, появления значительной доли людей, испытывающих серьезные проблемы материального, психологического и социального порядков. Именно в эти сложные для обществ времена наступает период ренессанса церкви и базовой религиозной традиции. Российский образец в этой связи представляет собой один из наиболее типичных примеров.

Страны глобального Юга, в сравнении со странами Запада, всегда отличались крайне низким уровнем жизни, исключительной бедностью населения. Зерна, посеянные там миссионерами католических и протестантских церквей еще в XIX веке, попали на плодородную почву. В результате гибридизации с местными аборигенными культурами и религиями и поступательного движения стран третьего мира в направлении к модернизации оформилась совершенно особенная религиозная ветвь нового направления христианства. По словам С. Хантингтона: «Если традиционная религия в обществах со стремительной модернизацией не способна адаптироваться к требованиям модернизации, создаются потенциальные возможности для распространения западного христианства и ислама. В таких обществах наиболее удачливые сторонники западной культуры – это не неоклассические экономисты, не демократы-крестоносцы и не руководители транснациональных компаний. Скорее всего, это есть и будут христианские миссионеры. Ни Адам Смит, ни Томас Джефферсон не могут отвечать психологическим, эмоциональным, моральным и социальным запросам выпускников средней школы в первом поколении. Иисус Христос тоже может не отвечать им, но у него шансов больше.» [Хантингтон 2003: 90].

Шансы христианской религии в конкуренции с местными религиозными обычаями оказались превалирующими, т. к. аборигенные религии не смогли дать ответы на ключевые вопросы о причинах жестокой бедно-

сти и способах ее преодоления. Те, кто занимает сегодня кафедры церквей в Бразилии или Уганде, обращаются к самым нищим, самым обездоленным. Для их паствы – многомиллионного населения стремительно растущих мегаполисов Сан-Паулу и Кампалы, Лагоса и Мехико – евангельская бедность – не иносказание, а будни. Чудес, описанных в Библейских текстах, они ждут не метафорически, а всерьез. На африканском континенте, где взлет христианства начался в последние годы периода колонизации (50-60-е г. прошлого столетия), когда местные церкви возникли в результате деятельности иностранных миссионеров, современный период отличается бурным распространением церквей «спасающей веры», полностью независимых от иностранного влияния.

В основе успешной парадигмы – видение Иисуса Христа как воплощение божественной силы, побеждающей злых духов, которые причиняют бедствия, страдания и болезни. Вот что по этому поводу пишет Э. Берстейн: «Вместо того, чтобы – по примеру господствующих церквей – обещать за добродетель спасение в загробном мире, многие новые церкви проповедуют немедленное избавление в форме мирских благ. Именно с этой вестью так называемая теология процветания и обращается к бедным и обездоленным.... Послание южноафриканских пятидесятнических религиозных объединений гласит, что богатство – это благословение, которое нужно заслужить всей жизнью.» [Берстейн 2004: 246]

Другим важным аспектом теологии и нравственного учения Южного христианства является то, что оно значительно более *консервативно*, чем христианство Запада. Так, **католическая вера**, которая растет в Африке и Азии¹, очень похожа на веру, предшествующую II Ватиканскому Собору, провозглашавшую *безоговорочную власть епископов и священников, строгое следование церковным канонам и нравственным ценностям*.

В то же время, полномасштабная реформация южного христианства происходит под мощным влиянием **харизматичного пятидесятничества**, чьи идеи разделяют и многие южные католики. Пятидесятники относятся в настоящее время к наиболее успешной и быстро растущей христианской деноминации, хотя и является довольно молодым движением, возникшем в Северной Америке в начале XX века. Сегодня они сильны (их почти 400 млн.) и широко распространены по всему миру, но в основном сосредоточены на глобальном Юге. По прогнозам, к 2040 году их будет около 1 млрд., гораздо больше, чем буддистов, и они будут примерно соизмеримы с численностью индуистов в мире [Пименов 2003].

«Верующие пятидесятники отвергают строгие традиции в литургии, но они полагаются на прямые духовные откровения, дополняя и затмевая авторитет Библии», пишет Ф. Дженкинс [Jenkins: 47]. В то же время, они, так же как и католики Юга, в вопросах морали и нравственности значи-

¹ По данным Всемирной христианской энциклопедии предполагается, что к 2025 году почти 2/3 всей католической популяции будет жить в Африке, Азии и Латинской Америке. В 1998 году из 18 млн. зарегистрированных крещений 8 млн. было в Центральной и Южной Америке, 3 млн. – в Африке, и чуть менее 3 млн. в Азии – т. е. более, чем ¼ крещений состоялось в «южных регионах». Ежегодное общее крещение на Филиппинах превышает общую сумму в Италии, Франции, Испании и Польше вместе взятых. По оценкам число филиппинских католиков может возрасти до 90 млн. к 2025 году.

тельно расходятся с северными либеральными церквями. Независимые церкви Африки и Латинской Америки очень консервативны в таких вопросах, как аборты и гомосексуализм, выступают за сохранение традиционной модели семьи и борются с такими пороками как наркомания, алкоголизм, насилие и проч.

Дополнительным фактором, повышающим шансы на успех религиозной парадигмы «южных церквей» и укрепляющим их базовые основы вероучения, является *бедственное положение в области здравоохранения даже в городах-гигантах Юга, которое контрастирует с провозглашением стремления борьбы за исцеление души и тела новых церквей*. История свидетельствует о том, что в начале XX столетия взрыв христианских движений исцеления и новых пророков совпал с серией эпидемий, унесших жизни тысяч людей, и религиозный подъем был связан часто со стремлением получить исцеление и здоровье. Поэтому сегодня в африканских церквях исцеление духовное и физическое является одним из ключевых направлений служения. Ф. Дженкинс отмечает: «Нигде на глобальном Юге различные духовные целители не найдут серьезной конкуренции со стороны современной медицины: она просто недоступна самым бедным слоям населения.» [Jenkins 2002: 56] Поэтому новые христиане неистово верят в Христа, но понимают его в соответствии со своими традициями – как предка или великого целителя и знахаря.

Вместе с тем, наряду с выполнением важной социальной миссии новое южное христианство создает условия для *зарождения и распространения радикального религиозного фундаментализма* (по причине своей исключительной ортодоксальности), который может проявляться в самых чудовищных формах. Часто новые южные церкви получают поддержку местного населения из-за того, каким образом, как именно они «расправляются» с демонами угнетения и нищеты. Например, они очень преуспели в борьбе с колдовством. Известно, что Африка отличается довольно широко распространенной верой в колдовство – страх перед ведьмами и злыми духами огромен, он парализует волю, препятствует развитию. В неистовом желании борьбы с колдовством христианские общины могут проявлять необыкновенную жестокость по отношению к тем, кто только заподозрен в связи со злыми духами, причем инициаторами казней нередко выступают сами священники. Так, по данным ООН в 2001 году в Конго было казнено около 1000 подозреваемых в колдовстве. Только в двух из 36 штатов Нигерии за последние 10 лет в колдовстве были обвинены 15000 детей, из которых примерно 1000 были убиты.¹ Невежество, чудовищная нищета, отсутствие каких-либо перспектив на улучшение жизни толкают людей, ослепленных проповедями религиозных фанатиков, на преступления, даже против своих детей.

Также наряду с быстрорастущими церквями «спасающей веры», выросшими на почве католичества или пятидесятничества, появились **апокалиптические и мессианские движения**, которые используют средства

¹ См. URL: <http://www.ohchr.org>.

вооруженного насилия для привлечения сторонников и установления своего влияния. Так, *экстремистские христианские движения* регулярно появляются в различных частях Африки, особенно там, где особенно слабы государственные структуры. Приведем несколько наиболее «громких» примеров:

- *Церковь Лутра в Замбии* (пророческая церковь, основатель — Alisa Lenshna, католичка, имела более 100 тыс. последователей, в 1960 году произошло массовое столкновение с правительством, приведшее к восстанию).

- *«Сопrotивление Господней армии» в Уганде*. Основатель прорицательница Alis Lakwena, видение привело ее к созданию мобильных сил святого Духа для борьбы с ведьмами. Объявила священную борьбу против действующего режима. Движение отличалось особой жестокостью — похищением детей, зверскими убийствами, изнасилованиями, каннибализмом. В 1991 году армия была практически уничтожена.

- В 2000 году в секте «Движение за восстановление десяти заповедей Бога» (Уганда) более 1000 человек совершили массовый суицид.

Сегодня подобные движения и секты абсолютно убеждены в том, что их борьба за дело Бога позволяет пренебречь законами, и ведение войны за «нравственную чистоту» общества возможно любыми средствами.

Таким образом, общие условия жизни большинства населения стран «третьего мира» — болезни, эксплуатация, отсутствие приемлемых условий жизни, бедность, алкоголизм, наркотики и насилие вместе взятые могут объяснить, почему люди легко соглашаются с тем, что они находятся под властью демонических сил, и, что только Божественное вмешательство может их спасти. Как и в начале XVI века буквальное толкование Библии оказывается чрезвычайно привлекательным.

Южное христианство как культурная альтернатива западной цивилизации — непреодолимые противоречия

Существенным в понимании природы нового христианства и его отличия от христианства Запада является то, что бурное развитие новых церквей в Африке, Азии и Латинской Америке объясняется стремлением приверженцев воссоздать свой вариант идеализированного раннего христианства, часто описываемого как восстание «**примитивного христианства**». (Сопровождающееся еще и высокой рождаемостью, что нельзя сбрасывать со счетов.) Проявляется это в проповедовании глубокой личной веры, сплочения вокруг сообщества, мистике, пророчестве и пуританстве, в основе на подчинении духовной власти. Проповеди харизматичны и фантазийны, вселяют оптимизм и веру в будущее.¹ Филип Дженкинс отмечает, что «амер-

¹ По этой причине эти конгрегации часто называют «пророческими церквями».

риканские реформаторы также мечтали о восстановлении ранней Церкви, но в то время, как американцы освободили свои церкви от иерархии, суеверия и догмы, южане оглянулись назад, чтобы наполнить свои церкви духовной силой и способностью изгонять демонические силы, которые вызывают болезни и нищету». [Jenkins 2002: 172]

Можно сказать, что современная модель «примитивного христианства», воплощенная в независимых церквях глобального Юга, представляет собой *тип альтернативной социальной системы*, сыгравшей огромную роль в самые первые дни христианства. Эта система является сегодня мощным средством завоевания поддержки и признания в развивающихся странах и может быть рассмотрена, как *альтернатива неспособности правительства удовлетворить элементарные потребности людей*. Если пропасть между ними становится шире, то создаются благоприятные возможности для роста и процветания религиозных конгрегаций «южного» толка. Глядя на успех христианства в Римской империи, историк и религиовед Маркус Борг пишет: «Христианская община вдруг пришла, чтобы привлечь людей, которые чувствовали себя покинутыми ... Проще говоря, быть христианином в 250 г. означало быть в большей степени защищенным, находясь в обществе своих братьев, чем быть светским римлянином» [Борг: 380]. Точно так же и в наши дни, активное членство в христианской церкви может принести более ощутимые выгоды, чем быть просто гражданином Нигерии или Перу. Ярким примером успешной альтернативной социальной системы является одна из крупнейших бразильских церквей «*Вселенская Церковь Царства Божьего*», базирующаяся в Рио-де-Жанейро. Число ее прихожан по разным оценкам сегодня составляет от 3 до 6 млн. человек. Она контролирует одну из политических партий страны, даже содержит футбольную команду, ей принадлежит одна из крупнейших телекомпаний Бразилии. Вселенская церковь братства в Бразилии практически имеет статус государственной. Ее лозунг — «Чудо ждет тебя». [Jenkins 2002: 15]

В рамках западного мировоззрения «примитивные» религиозные идеи обычно связывают с примитивным, сельским мировоззрением экономически неразвитых территорий, которое должно видоизменяться с приходом модернизации и урбанизации. *Однако на нынешнем этапе современный Юг демонстрирует тенденцию не только сохранения, но и процветания примитивного религиозного мышления*, интерпретируемого сегодня как «*побочный продукт урбанизации*»¹. Одним из факторов, сдерживающих эволюцию «примитивной» модели вероучения независимых церквей является сохраняющееся нищенское существование миллионов прихожан, в том числе урбанизированных районов. По этой причине культурный разрыв между экономически неразвитым Югом и западной цивилизацией имеет мало шансов сократиться в обозримое время. Ведь, например, в то время, как новые медиа- и технологические революции происходят в Европе, Северной Америке и Азиатско-Тихоокеанском регионах, в странах «третьего мира» население только проникает в традиционный мир книги.

¹ См. например, Хантингтон/ С. Столкновение цивилизаций/ пер. с англ. – М.: Издательство АСТ, 2033, с.144-145.

В то же время, следует признать, что рост христианства на глобальном Юге выступает в роли доминирующего *фактора преобразования стран*, где новые церкви получили широкое развитие. Д. Мартин, П. Бергер, М. Борг, Ф. Дженкинс, Д. Барет придают огромное значение преобразующей роли нового христианства, соизмеряя ее современную функцию с той ролью, которую сыграл ранний протестантизм в развитии западной цивилизации. В послесловии в книге Д. Мартина «Языки пламени: врыв протестантизма в Латинской Америке» Питер Бергер пишет: «...социальные и моральные последствия перехода к протестантизму чрезвычайно важны. Сам этос «протестантской этики» (по выражению М. Вебера) оказывается чрезвычайно полезным для людей, переживающих в начальной стадии «взлета» современного экономического роста. Этот этос и в наше время продолжает проявлять свое освященное веками родство с «духом капитализма», индивидуализмом, жадой образования и благосклонным отношением к демократической политике... Эти родовые его черты носят по большей части непреднамеренный характер и вытекают из непреднамеренных поведенческих последствий религиозных догматов и религиозного опыта.» [Martin 1990: VIII-IX] Описывая распространение евангелического христианства в Латинской Америке, американский социолог религии Дэвид Мартин, считает, что в этом регионе, где доля беднейшего слоя населения остается преобладающей, но, в то же время, происходит стремительная урбанизация и масштабные миграционные процессы, независимые церкви играют ведущую роль в модернизации общества посредством трансформации сознания и повседневных практик миллионов людей. Он пишет: «Пятидесятничество возрождает самую существенную ячейку общества — семью, оберегает женщину от грубого насилия со стороны мужчины ... Новая церковь способна установить новую дисциплину, по-иному расставить приоритеты, противостоять коррупции и полностью изменить индифферентные и несправедливые иерархии окружающего мира... Миллионы людей оказываются под своеобразной оболочкой, защищающей их от внешнего мира, где они узнают о новых взглядах на личность и новых моделях организации социума.» [Martin: 84]

Вместе с тем, ортодоксальное «южное христианство» не склонно идти на уступки западной либеральной христианской культуре. Напротив, оно стремится ре-евангелизировать евро-американский мир, который, по их мнению, подошел к открытой ереси и развалу системы ценностей. Это напоминает ситуацию XVI века в Европе, в которой контрреформационные католики послали иезуитов и миссионеров священников преобразовать и вразумить те регионы, которые попали под влияние протестантов. Так, вследствие миграционных процессов южная модель примитивного религиозного мышления, постепенно распространяясь на Запад, вопреки ожиданиям, минует «плавильный котел» и сохраняет свою «примитивную» идентичность. Например, пятидесятничество южного толка, широко распространенное и процветающее в настоящее время в США как эффект иммиграции, локализовано в религиозных общинах, образованных иммигрантами из южных регионов. Эти сообщества довольно однородны по

составу, играют роль убежищ, помогают адаптироваться, найти работу, получить образование, профессиональную переподготовку и проч. Как правило, южане пополняют в США когорту малообеспеченного, малообразованного и неквалифицированного населения, чем способствуют сохранению «примитивной» религиозности и распространению «примитивной» культуры. Растет там и доля «южных» католиков. По оценкам исследователей к 2050 году они будут составлять $\frac{1}{4}$ нации [Pew Research Center's Forum... б.г.]. Причем, текущие тенденции указывают на то, что религиозные ценности католиков «Юга» еще долго будут отличаться от других групп населения США — они значительно более ортодоксальны, литургия и религиозная практика Latino — католиков разительно отличается от демократизма и либерализма англо-католиков. Не остается в стороне и Европа. Вследствие сокращения численности коренного европейского населения и того, что религиозность все в большей степени отдалается от традиции, присутствие «южных» оттенков в религиозных практиках будет все заметнее вследствие возрастания миграционных процессов. Уже сейчас, например, $\frac{1}{2}$ прихожан христианских церквей Лондона — это африканцы и индийцы. [Pew Research Center's Forum ... б.г.]

По словам С. Хантингтона, «в этом смысле не-западные религии являются наиболее мощным проявлением антизападничества в не-западных обществах. Подобное возрождение — не отвержение, а отторжение Запада и светской, релятивистской, вырождающейся культуры, которая ассоциируется с Западом. ... Это — декларация о культурной независимости от Запада, гордое заявление: «Мы будем современными, но не станем вами.»» [Хантингтон: 149] Не случайно Д. Мартин назвал свою книгу «Языки пламени: врыв протестантизма в Латинской Америке», так как аллегорически оно точно характеризует смысл, глубину, роль и масштаб реформирующего воздействия современной модели «примитивного христианства» на развивающиеся общества, а также динамику и направление вектора ее распространения, подобно тому, как языки пламени поглощают все большие территории, не «зная» ни границ, ни запретов.

Наконец, рост «нового христианства» является реальным вызовом для западного христианства как по причине количественного перевеса, так и глубоких культурных различий. Уже сейчас разногласия между южным и западным христианством (южной и западной культурами) создают препятствия для наиболее крупных христианских конгрегаций Запада, стремящихся к глобальной идентичности. Более того, «новое христианство» образует мощную самостоятельную ветвь в теле христианской религии, контрастирующую со всеми существующими на Западе конфессиями, *что может в будущем стать причиной разжигания конфликтов не между собственно «юной» и «западной» моделями, а более глобально — христианами с либеральным и консервативным мышлением.*

По словам Ф. Дженкинса «мы стоим на поворотном моменте, который является эпохальным для современного христианского мира, подобно временам Реформации, во всем мире христианство растет и мутирует. Более того, бурные конфликты внутри христианства, вызванные про-

тиворечиями между просвещенным западным христианством и необразованным, нищим южным христианством, оставят более глубокий след, чем конфликты между христианством и исламом на века вперед» [Jenkins 2002: 173].

Заключение

Переконфигурация религиозного пространства, происходившая на протяжении всех последних десятилетий и в существенной степени затронувшая глобальное христианство, продолжает свое развитие в сторону значительного увеличения удельного веса, а значит и влияния, южной модели христианства. Очевидно, что стимулирует эти процессы совокупность факторов социально-экономического, политического и чисто религиозного характера. Дэвид Барет по этому поводу пишет, что «эти колоссальные изменения не только являются следствием демографических и экономических процессов, но они связаны с *качественными изменениями самой христианской религии*. Христианство стремительно перемещается от образа жизни по европейскому образцу за пределы устоявшихся веками институциональных форм и традиций. Причем здесь нет центрального, универсального нарратива» [Ostling, 2011].

Феномен «южного христианства» является ярким примером того, что П. Бергер охарактеризовал термином «*гибридизация*» [Бергер 2004: 18]. В данном случае - реакции на распространение современными массовыми религиозными движениями (харизматичным пятидесятничеством и католицизмом) глобальной культуры, которая проявилась в синтезе классических христианских и аборигенных традиций. Причем, в результате этого синтеза глобальная и аборигенные культуры подверглись локальным видоизменениям, сформировав настолько успешную теологию и модель новой «южной церкви» с опорой на беднейшие слои населения, что она на сегодняшний день составляет конкуренцию наиболее многочисленным религиям Запада – протестантам и католикам. Религиозные убеждения «новых христиан» играют существенную роль в модернизационных процессах стран глобального Юга, детерминируют персональные, социальные и политические идентичности. Существенным в понимании роли «южного христианства» является то, «южное христианство» притязает на роль движения, предлагающего одну из альтернативных моделей западной традиции. Похоже, христианство возвращается к своим истокам, и не только в социальном плане, но и в части исключительной ортодоксальности веры и способах ее поддержания и распространения, граничащих с насилием и конфликтами.

По убеждению С. Хантингтона на фоне возрождения религий в большей части современного мира «наиболее масштабные, важные и опасные конфликты произойдут не между социальными классами, бедными и богатыми, а народами различной культурной идентичности» [Хантингтон 2003: 24-25]. В этих условиях для глобального христианского Запада, как и для

всего остального мира, оказывается жизненно необходимым находить пути урегулирования конфликтов, а также вести диалог, лучше понимать и учитывать особенности культур, реалии меняющихся пропорций религиозной карты мира и возникновения на ней довольно влиятельной силы — модели христианства «третьего мира».

Библиографический список

1. Бергер П. 2004. Культурная динамика глобализации. — Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / под ред. П.Бергера и С.Хантингтона; пер. с англ. М.: Аспект Пресс.
2. Берстейн Э. 2004. Глобализация, культура и развитие. — Многоликая глобализация: культурное разнообразие в современном мире. Под ред. П.Бергера, С.Хантингтона. М.: Аспект Пресс.
3. Борг М. 2009. Бунтарь Иисус. Жизнь и миссия в контексте двух эпох; пер. с англ. М.: Эксмо.
4. Пименов А. 2005. На пути к глобальному религиозному конфликту. — Washington profile, 02.03.
5. Хантингтон С. 2003. Столкновение цивилизаций. М.: ООО Издательство АСТ.
6. Brierley P. 1998. Future Church. A Global Analysis of the Christian Community to the Year 2010. Monarch books, First British edition.
7. Jenkins F. 2002. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (Future of Christianity Trilogy). Oxford: Oxford University Press.
8. Martin D.P. 1990. Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America. Oxford.
9. Ostling R.N. 2001. Researcher tabulates world's believers. — Salt Lake Tribune, 19 May.
10. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. б.г. - URL: www.pewforum.org.
11. Praying for Success. 2000. — Time. 7 February.
12. World Christian Database. 2010. — URL: <http://www.worldchristiandatabase.org>
13. World Christian Encyclopedia. 2001. Oxford: Oxford University Press.
14. World Churches Handbook. 1997. — Lausanne Committee for World Evangelization and Christian Research. L.
15. URL: <http://www.ohchr.org>.

Лебедев С. Д., Белгород

«Религиозность»: о трансформации исследовательской парадигмы

Аннотация

В статье анализируются методологические основания исследования религиозности как предмета социологии религии. Обосновывается необходимость изменения исследовательской парадигмы в связи с современными трансформациями социокультурной ситуации.

Ключевые слова: религиозность, рефлексия, традиция, современность, социология религии

Систематическая рефлексия религиозности, как явления социального, является оригинальным и закономерным порождением социальной ситуации и культуры европейского Модерна. Предшествующая ему история, условно обозначаемая как «эпоха Традиции», в целом характеризуется господством религии в общественных отношениях, культуре, в сознании и образе жизни людей. При определяющей роли религиозных институтов и умонастроений, для нее относительно мало актуальна рефлексия социального плана. Модерн же в лице философии Просвещения впервые радикально ставит проблему религии не как «само собой разумеющейся» фундаментальной реальности, а как, в конечном итоге, функциональной подсистемы человеческой (социальной) жизни, которая отныне должна доказывать свое право на существование.

Эта проблемная постановка вопроса порождает как таковое понятие «религиозность», предполагающее «воздействие религии на сознание и поведение как отдельных индивидов, так и социальных и демографических групп» [Угринович; 127]. Данное воздействие религии выражается в «определенном состоянии отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему» [Угринович; 127]. Соответственно, в содержательном плане, согласно трактовке И.Н. Яблокова, религиозность являет собой «качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений» [Яблоков; 460]. Указанные специфические религиозные свойства, в свою очередь, находят выражение в комплексе социологически верифицируемых показателей. В состав показателей религиозности вклю-

чают, прежде всего, «веру в Бога (и сверхъестественное) и поклонение ему, ...приверженность к религии и принятие ее вероучения и предписаний» [Лопаткин; 194].

Констатируем, что в рамках «классического» подхода к пониманию религиозности исследователем изначально пред-полагается следующее допущение. Социокультурному статусу «религиозности» априорно соответствует определенный устойчивый «пучок» социальных и культурных характеристик субъекта, подобранных, исходя из взгляда на это состояние как альтернативное другому состоянию — нерелигиозности, предполагающей отсутствие данных характеристик. В соответствии с данным подходом, для человека религиозного закономерно и «естественно» иметь определенную конфессиональную принадлежность, регулярно ходить в храм, периодически молиться, читать соответствующую духовную литературу, в конечном итоге — быть членом религиозной общины, вести определенный образ жизни и придерживаться некоторого, тоже вполне определенного, комплекса взглядов на важнейшие аспекты социальной реальности (как-то: сами религиозные институты, политику, экономику, образование, личностную жизненную стратегию и т. д.). Напротив, для человека нерелигиозного столь же «естественно» обратное — как-то: «не быть», «не иметь», «не состоять», «не практиковать» и, по большому счету, не симпатизировать религиозным традициям, институтам и объединениям.

В свете современных социологических данных, подобная методологическая установка представляется отнюдь не безусловной, поскольку приводит к интерпретации современной религиозной ситуации как комплекса труднообъяснимых парадоксов [Тощенко; 356-361]. Однако следует признать, что она длительное время опиралась на весьма представительные объективные и субъективные основания. Ее «социокультурная генетика» в самых общих чертах представляется такой.

Объективные предпосылки формирования, как и объективные социальные референции «классической» концепции религиозности вытекают из социокультурной ситуации раннего Модерна. Становление «информационной матрицы» современности — светской культуры — происходило в условиях чуждой ей среды традиционного общества. В этой ситуации сверхзадачей становящейся светской культуры было утверждение в умах через преодоление противодействия (активного и пассивного) этой среды. Ей соответствует такая установка субъекта, когда секуляризация рассматривается как «своего рода игра до последнего гроша между высвобожденными капитализмом продуктивными силами науки и техники и сдерживающими их развитие силами религии и церкви», и «каждая из сторон может победить лишь за счет другой, причем по либеральным правилам, благоприятствующим движущим силам модерна» [Хабермас; 120].

Эта схема характеризует и «догоняющий» модерн, и в особенности его пиковую фазу, связанную в нашей стране с раннесоветской модернизацией (конец 1920-х — начало 1940-х гг.). Тогда следствием форсированного становления новой светской культуры, основанной на идеологии антиклерикализма, стал «недружелюбный общественный климат, в условиях

которого десятилетиями церковь и религия едва выживали» [Blagojevic; 381]. Такой культурно-идеологический контекст предельно обострял и вместе с тем консервировал ситуацию логического и ценностного антагонизма между религиозным и светским анклавами социальной реальности.

В плане субъективном, «классическая» концепция религиозности также закономерно вырастает из характерных ключевых умонастроений Нового времени, сочетающих универсализм и онтологизм предшествующих эпох с радикальным прометеевским пафосом человека-демиурга. «Теперь...», — пишет З. Бауман, — Разум, а не Откровение, служил гарантом той уверенности, которая зовется истиной: законодательный разум присвоил себе право сотворения мира, признаваемое когда-то лишь за Богом» [Бауман; 53]. В русле соответствующей интеллектуальной установки, которую Бауман называет «политикой законодательного разума», ключевые понятия социальной реальности/социальной науки не «снимаются» наподобие слепка с объективного положения вещей, но скорее волевым образом «полагаются». Их логика не столько выступает следствием «распознавания образов» в потоке истории, сколько предшествует ему, обладая известной нормативной силой (что образно и ярко характеризует известная метафора «социального конструирования»).

Применительно к конструированию понятия религиозности, таким нормативным основанием представляется императив секуляризации, которая является одной из важнейших модальностей модернизационного процесса [Бергер; 132]. Это связано с тем обстоятельством, что основным субъектом социальной рефлексии над религией в раннем Модерне выступают именно агенты секуляризации, с позиции которых «религиозные способы мышления и формы жизни замещаются в ходе секуляризации разумными и в любом случае убедительными эквивалентами» [Хабермас; 119].

Вследствие указанных объективных и субъективных предпосылок, «классическая» концепция религиозности исходно конструируется «от противного», осмысливая свой предмет, прежде всего, как то, что не соответствует проекту Модерна, противоречит ему или не вписывается в него. При этом сам рефлексирующий субъект стоит на позициях Модерна и, в данной связи, позиционирует религию как «свое иное». Соответственно, неявными основаниями критерия религиозности здесь выступают следующие допущения:

1. Исходная нерerefлексивность религиозного отношения; принятие человеком религии в целом отождествляется с традиционным, рутинным следованием устоявшимся правилам при минимуме проблемных постановок вопросов; свойственная же модерну рефлексия, напротив, рассматривается либо как угроза религиозности, либо как нерелевантная по отношению к ней функция сознания;

2. «Автоматизм» внешних проявлений религиозности, которые «по умолчанию» рассматриваются как прямое, безусловное и непосредственное выражение внутренних религиозных установок, чувств и переживаний

субъекта; соответственно, принятие человеком религии идентифицируется и оценивается, главным образом, по стереотипным культовым и внекультовым формам ее проявления;

3. Целостность «религиозного синдрома»; принятие человеком религии воспринимается как его закономерное и «естественное» тяготение к неким обобщенным инвариантам традиционных религиозных доктринально-ритуально-символических комплексов; вследствие этого «уровень» и «степень» религиозности социального субъекта оцениваются в соответствии с количественным разнообразием и мерой выраженности таких манифестаций.

Таким образом, парадигма, лежащая в основе «классической» концепции религиозности, задает установки социального исследователя на волевой, утверждающий тип интерпретации — а вернее, конструирования — «смысла и назначения» религии. При этом соответствующий подход вытекает не столько из аутентичной внутренней логики этой последней, сколько из логики критически-преобразующих установок самого модернистского проекта, для которого религия выступает своего рода alter ego. В данной связи критерии религиозности оцениваются «извне» и «привязаны» к ее наиболее контрастным по отношению к проекту Модерна характеристикам. Отсюда — «позитивизм» ее социологических показателей и индикаторов, недостаточное различие логики религии и логики Традиции.

До определенного исторического момента рассмотренная нами выше «классическая» концепция религиозности могла считаться достаточно эвристичной и непротиворечивой, поскольку она в целом соответствовала социокультурной ситуации системной экспансии светской культуры и «сокращения социального мира религии» (Д. Белл). Парадигма совпадала с устоявшейся выборкой социальных фактов, которые представляли мейнстрим исторических изменений. В России и ряде других стран этому исключительно благоприятствовала специфическая ситуация «культурной, а также общественной демонополизации и маргинализации» религии и ее институтов» [Blagojevic; 381], имевшая место в нашей стране до конца 1980-х гг. Но в какой-то момент данный мейнстрим подвергся существенной ревизии под давлением факторов, прежде всего, объективного характера. Эти последние поставили под вопрос основы «классической» модели понимания религиозности.

Прежде всего, таким фактором выступило само развитие и социальная экспансия светской культуры. На определенном этапе произошел ее переход в мейнстримное, средообразующее состояние, что привело к утрате этой культурой контррелигиозного идеологического заряда. Период интенсивного формирования и утверждения светской культуры, характеризовавшийся своеобразным конкурентным паритетом между ней и сохраняющей влияние религиозной традицией, сменился ситуацией абсолютного господства в обществе светского «паттерна», при котором религиозные отношения, смыслы и символы были вытеснены в частные и, по большей части, второстепенные ниши социальной жизни. Все это имело

следствием размывание смысловых «метаконструкций» самой светской культуры, включая ставшие излишними контррелигиозные идеологемы. Для современного светского (modern) человека «борьба с религией» утратила актуальность на уровне метадискурса. Она сменилась безразличием, местами переходящим в любопытство, одобрение и порой даже глубокий интерес. Культурные категории «светское» и «религиозное» перестают быть взаимоисключающими характеристиками, отношения между ними обнаруживают более сложный и не столь однозначный характер, как это постулировалось в ключе «модернистского проекта». В результате этого жесткая методологическая привязка конкретных социологических показателей и индикаторов к дилемме «нерелигиозность – религиозность» утрачивает объяснительный смысл.

Далее, господство светской культуры оказалось связано с глубинными качественными изменениями в социокультурной среде общества в целом. Главная тенденция этих изменений заключалась в «практической ликвидации последних остатков традиционных социальных норм, включив в поле рефлексии человека все стороны его жизни» [Крупкин; 154]. Символический механизм традиции с ее безальтернативностью, наглядной настоятельностью и тотальностью [Дубин; 34] был потеснен и в значительной мере замещен более сложным, собственно культурным символическим механизмом, предполагающим рефлексивность как «постоянную обращенность к различным и обобщенным партнерам – наличным и воображаемым» [Дубин; 35]. Этот последний распространился и на воспроизводство самой религии – религиозные традиции в значительной степени приобретают форму религиозных культур.

Последнее означает, что, во-первых, религиозность в значительной степени перестала совпадать с рамками Традиции, понимаемой как «досовременность», и рецептировала целый ряд характерных черт Модерна. В связи с этим, она внутренне проблематизируется: если раньше массовую религиозную идентичность в процессе воспроизводства религии гарантировала традиция, то теперь «центр тяжести» в значительной степени смещается на сознание и волю самого субъекта – носителя религиозных воззрений и ценностей. Такой «субъектоцентризм» решительно ставит под вопрос прямую корреляцию между внутренними религиозными установками личности и устойчивой совокупностью внешних признаков-манифестаций религиозности, которые при традиционном укладе жизни образовывали неразделимый синдром. Более того: чрезмерно ревностное следование внешним правилам религиозной жизни у человека современности зачастую мотивировано не столько собственно религиозным чувством, сколько культурным фундаментализмом, связанным именно с недостаточностью «веры в Бога, т. е. глобальной религиозной установки» [Касьянова; 224]. Вследствие этого традиционные признаки религиозности теперь вовсе не обязательно предполагают некий тотальный «синдром», поскольку личностный выбор форм выражения религиозных интенций достаточно произволен; теоретически они могут сочетаться даже с признаками арелигиозности, если те недостаточно релевантны в этом качестве.

Наконец, это новое состояние светской культуры и формируемой ею социокультурной среды совпало во времени с активизацией религиозных структур, институтов и процессов, получившей в литературе характерные названия «десекуляризации», «religion revival», «религиозного ренессанса», «ревитализации религии». Влияние этих процессов на общество в наше время столь ощутимо, что ситуация последних десятилетий даже получила название «постсекулярной культуры». В контексте наших рассуждений особенно значимо то, что указанные процессы активизации религии несут с собой изменения в основном субъекте социальной рефлексии над религией: ее эпицентр смещается с «человека секулярного» на «человека религиозного», но при этом получившего культурную прививку Модерна. В пользу этого вывода говорит то обстоятельство, что социокультурным «активом» и эпицентром современной «десекуляризации» (так же, как в свое время — секуляризации) стали интеллектуалы [См.: Воронцова; 90-91; Синелина; 161, 163]. А из подобных изменений в субъекте следует, что императивом такой рефлексии становится уже не столько рефлексивное противопоставление мыслящего субъекта религии как «своему иному», сколько, напротив, реинтеграция в нее, обретение им своей идентичности через глубинную работу по воссоединению внутренних религиозных интенций и внешних, «кристаллизованных» форм их выражения и осмысления.

Какие же основополагающие моменты определяют «постклассическую» парадигму религиозности, отвечающую вызовам новой социокультурной ситуации? Говоря о них, прежде всего, следует учитывать объективно изменившуюся позицию субъекта в социокультурном поле. Современный человек «распаковывает» религиозный космос не столько «изнутри», сколько «извне», из светских позиций, приходя к нему зачастую уже в зрелом возрасте через осознанный, ценностнорациональный выбор. Поэтому, как нам представляется, критерий религиозности внутренне дифференцируется и усложняется. Религиозность обретает, по меньшей мере, два измерения — личностное и социокультурное, которые не сводятся одно к другому. Соответственно, качество и уровень религиозности субъекта зависит от соотношенности и синергии ее личностного (внутренняя религиозная установка) и социокультурного (включенность в религиозную культуру и социальную структуру) модусов.

Во-первых, применительно к современному верующему, такие показатели, как факт и частота молитвы, посещение храма и других святынь, отправление важнейших культовых действий, проявления аскезы, знание основ вероучения уже нельзя рассматривать как некую константу, поскольку он чаще всего не усваивает их «с молоком матери», а приходит к ним уже впоследствии, в ходе вторичной социализации, и процесс их усвоения и опривычивания растягивается зачастую на долгие годы. В целом они остаются значимыми признаками религиозного человека, но такой аккумулятивный религиозный комплекс будет иметь вариативный, «плавающий» характер, различаясь у разных людей и в разные моменты религиозной социализации человека.

Во-вторых, возрастает значимость конфессиональной и, в частности, этноконфессиональной специфики указанного комплекса: расстановки акцентов, приоритетов, явных и латентных предрасположенностей к тем или иным проявлениям религиозной традиции, которые могли игнорироваться в случае «классического» модернистского подхода к исследованию религиозности. В отличие от последнего, акцентированного на контрастности религии на фоне самого «модернистского проекта», рефлексия позднего модерна чувствительна более к нюансам «религии как она есть»; здесь, говоря в терминах З. Баумана, законодательную стратегию исследователя сменяет стратегия интерпретирующая. Соответственно, показатели и индикаторы религиозности в данной парадигме должны не столько «отстраиваться» от некоего гипотетического идеального состояния просвещенного субъекта, свободного от традиционных предрассудков, сколько воспроизводить аутентичную логику религиозных культур в их, зачастую ситуативных и партикулярных, проявлениях.

В-третьих, необходимо поставить вопрос о дополнении собственно культовых показателей религиозной активности верующего другими, не менее важными показателями — речь идет о его религиозно обусловленных деяниях и помышлениях в повседневной жизни. Сама постановка вопроса, при которой религиозная жизнь человека ограничивается культом, тогда как внекультовые контексты «по умолчанию» оказываются вне ее, представляется нам неоправданно секуляризаторской. Здесь на первый план выступают религиозно мотивированные действия человека «в миру», а также самооценка человеком своих поступков и помыслов с религиозных позиций.

Наконец, в-четвертых, и самое главное: в основу критерия религиозности правомерно ставить рефлексивный момент, предполагающий самоосознание человеком себя как верующего и принадлежащего к определенной религии (конфессии). Следует оговориться, что такое самоосознание не сводится к безответственной самоидентификации, за которой зачастую не стоит ничего кроме «симулякра»; оно с необходимостью должно включать момент «обратной связи», ориентирующей личность на реальное мышление и действия в ключе сакрального отношения религии. Вопрос об отношении к религии, следовательно, ставится в контексте наличия/отсутствия в сознании субъекта ценностных приоритетов и установки, с высокой долей вероятности мотивирующих людей на религиозные действия и помыслы.

Библиографический список

1. Blagoevic, M. *Religija i crkva u transformacijama drustva*. — Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić, 2005. — 415 S.
2. Андреева, Л.А. Процесс дехристианизации в России и возникновение квазирелигиозности в XX веке) [Текст] / Л.А. Андреева // *Общественные науки и современность*. — 2003.— № 1. — С. 90-99.

3. Бауман, З. Философия и постмодернистская социология [Текст] : пер. с англ. / З. Бауман // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 46-61.
4. Бергер, П. Понимание современности [Текст] : пер. с англ. / П. Бергер // Социологические исследования. – 1990. – № 7. – С. 127-133.
5. Воронцова, Л.М. Религия в современном массовом сознании [Текст] / Л.М. Воронцова, С.Б. Филатов, Д.Е. Фурман // Социологические исследования. – 1995. – № 11. – С. 81-91.
6. Глок, Ч. Индивид и его религия: пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии [Текст] / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 334-339.
7. Дубин, Б.В. Традиция, культура, игра в социологии Юрия Левады [Текст] / Б.В. Дубин // Общественные науки и современность. – 2007. – № 6. – С. 31-39.
8. Дубин, Б.В. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) [Текст] / Б.В. Дубин // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. – 2004. – № 3 (71). – С. 35-44.
9. Касьянова, К. О русском национальном характере [Текст] / К. Касьянова: Монография. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая Книга, 2003. – 560 с.
10. Крупкин, П.Л. Россия и современность: проблемы совмещения. Опыт рационального осмысления [Текст] / П.Л. Крупкин: Монография. – М.: Флинта: Наука, 2010. – 586 с.
11. Лопаткин, Р.А. Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация» [Текст] / Р.А. Лопаткин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – М.: Изд-во РАГС, 2004. № 1–2 (33-34). – С. 79-89.
12. Синелина, Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России [Текст] / Ю.Ю. Синелина: Монография / Под общ. ред. д-ра филос. наук В.П. Култыгина. – М.: Academia, 2004. – 216 с.
13. Тощенко, Ж.Т. Парадоксальный человек. 2-е изд., перераб. и доп. [Текст] / Ж.Т. Тощенко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. – 543 с.
14. Угринович, Д.М. Введение в религиоведение: 2-е изд., доп. [Текст] / Д.М. Угринович. – М.: Мысль, 1985. – 268 с.
15. Хабермас, Ю. Вера и знание [Текст] : пер. с нем. / Ю. Хабермас // Будущее человеческой природы. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.
16. Яблоков, И.Н. Религиоведение: учебное пособие и словарь-минимум по религиоведению / [Текст] / И.Н Яблоков. – М.: Гардарика, 1998.

Низамова Л. Р., Казань

Религиозность и религиозные практики в Татарстане: тенденции и противоречия постсекулярного времени

Аннотация

На материалах социологического опроса в поликонфессиональной Республике Татарстан с выборкой в 1590 респондентов раскрываются особенности религиозной веры, ориентаций, поведения и социализации населения в постсекулярном обществе.

Ключевые слова: религиозность, секуляризация, постсекулярное общество, Татарстан, Россия, православие, ислам, религиозные ценности, светское государство

Отечественные исследователи, изучающие тенденции религиозной жизни в российском обществе и содержательные стороны состоявшегося в нем духовно-нравственного поворота, пока не могут прийти к согласию, как квалифицировать эти перемены. Одни считают, что секуляризация завершила свою историю вместе с канувшим в лету советским государством, и начался обратный процесс десекуляризации. Другие полагают, что, несмотря на некоторый рост религиозности жителей страны, укрепление религиозной лояльности и солидарности, а также все более активное присутствие церквей разных конфессий в публичном поле, светские ценности и ориентации остаются сегодня не менее влиятельными, чем раньше, и, без сомнения, имеют будущее в контексте дальнейшей модернизации. Весомые аргументы есть у каждой из сторон, что свидетельствует о применимости в российских исследованиях концепции «постсекулярного общества».

По мнению видного немецкого философа Ю.Хабермаса, полемизирующего с некоторыми интерпретациями «постсекулярного» социума, последний характеризуется не только тем, что «религия утверждается во все более секулярной среде», сохраняются конфессиональные различия и уважение к религиозным сообществам. Важнее, что «... «модернизация общественного сознания» охватывает при переходе к религиозной фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их» [1, с. 69-70]. Идея «постсекулярного общества» объясняет противоречивые

тенденции социального развития: все более открытую конфессиональную приверженность россиян и стойкие проявления светского менталитета и рационализированных практик, но сталкивается с «вызовами» этноконфессионального многообразия.

В отличие от общероссийских опросов, фокусирующихся на религиозной идентичности и воцерковленности православных христиан [2], конкретно-социологические исследования в национально-территориальных образованиях Российской Федерации, в том числе в Республике Татарстан, позволяют оценить тенденции развития постсекулярного регионального сообщества в условиях культурного и конфессионального многообразия¹.

В феврале 2012 года было опрошено 1590 респондентов – постоянных жителей республики по репрезентативной квотной выборке. Конкретно-социологическое исследование позволило измерить ведущие параметры религиозности в самооценке респондентов: силу религиозной веры, религиозную информированность, участие в религиозном культе (степень воцерковленности, частоту посещения храмов, совершения молитвы, соблюдения постов и иных религиозных предписаний), значение религиозной мотивации, характеристику духовной социализации и включенности в религию как особую форму коллективного сознания и поведения, меру индивидуализации и «приватизации» религии и другие. Опрос показал, что абсолютное большинство относят себя к определенной религии, как правило, традиционной (89%): 86% русских к православию и 90% татар к исламу. Вместе с тем, каждый десятый отверг принадлежность к какой-либо религии или затруднился ответить.

Анализ ответов на вопрос: «Считаете ли вы себя верующим человеком, и в какой степени?» позволяет утверждать, что самой представительной группой являются те, кто, ответив утвердительно, назвал себя верующим человеком (63%). Кроме того, 7% отнесли себя к числу глубоко верующих, 16% дали противоречивый ответ («и да, и нет»), показав, что проявляют сомнения в вопросах веры, 3% заявили, что эти вопросы им безразличны, 5% назвали себя неверующими, более 2% – атеистами и относительно небольшая доля – 3,5% – не смогла высказаться о своей позиции. Примечательно, что по сравнению с русскими жителями Татарстана среди татар чуть выше доля глубоко верующих и сомневающих, что несколько уменьшает среди них число «просто верующих» при равных долях безрелигиозных, неверующих и атеистов. Однако эти расхождения сопоставимы с величиной ошибки выборки, что позволяет говорить об отсутствии существенных различий самоопределения в отношении веры у этнических русских и татар. Данные самооценки своей религиозной веры респондентами во многом совпадают с характеристикой отношения к религии окру-

¹ Научно-исследовательский проект кафедры социологии Казанского (Приволжского) федерального университета [12-48 в рамках государственного задания Министерства образования и науки РФ] «Состояние и динамика межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан» (Науч. рук. Р.Г.Минзарипов, авт. колл.: С.А.Ахметова, Г.Я.Гузельбаева, М.Ю.Ефлова, Л.Р.Низамова, А.Н.Нурутдинова).

жающих – своих близких и знакомых. Глубоко верующими окружающих назвали 9% опрошенных, а наиболее частым ответом (56%) была констатация того, что ближние – это верующие люди.

При этом частота совершения и характер религиозных практик указывают на заметные отклонения от предписаний церкви и мнения окружающих: подавляющее большинство ходят в церковь или мечеть редко (59% русских и 49% татар) или не бывают совсем (22% русских и 36% татар); не соблюдают пост (75% русских и 68% татар); не обращаются к Богу (Аллаху) с молитвой (29% русских и 36% татар) или делают это редко, несколько раз в год (30% русских и 20% татар). Лишь около пятой доли татар и чуть меньше русских совершают молитву ежедневно.

Следует подчеркнуть, что совершение молитвы верующим может означать разное. Различение церковных и «собственных» молитв, инициированное Фондом «Общественное мнение» в общероссийском опросе, в рамках исследования в Татарстане позволило выявить разные способы обращения к Всевышнему (или к высшим силам): с помощью молитв, предписанных религией (34%), своих молитв (22%) и смешанного варианта, соединяющего первое и второе (24%) при заметной доле затруднившихся ответить (20%). Если среди этнических русских ответы опрошенных разделились на три приблизительно равные группы, то данные о варианте молитвы, используемой татарами, указывают на более строгую приверженность канонам ислама. Если среди православных 28% молятся молитвами, предписанными религией, то среди татар – 38%. При этом почти 47% татарстанцев не следуют в своем поведении религиозным правилам, но почти столько же – 45% – более или менее уверенно заявляют об этом.

Нельзя не отметить и другие «парадоксы» и противоречия духовно-религиозной ситуации. С одной стороны, в нормативном плане многие татарстанцы допускают довольно большую степень свободы и независимости в выборе религии. Так, 31% считает, что «современный человек имеет право личного выбора веры и религии», еще 35% полагают, что «современный человек имеет право на свободу вероисповедания, но при этом должен уважать традиции и обычаи своего народа», и только 30% думают, что «религию не выбирают, она передается от старших к младшим вместе с языком и культурой». Однако на практике сами действуют в соответствии с религиозными взглядами и ценностями семьи: подавляющее большинство (56%) признали, что члены их семьи разделяют их взгляды, 70% сообщили, что обрели свою веру благодаря семейному воспитанию и родственникам (еще 22%). Религиозные организации и общины (8%), общеобразовательные (2%) или воскресные школы (медресе) (1%) как агенты социализации заметно уступают роли личного решения (вариант «самостоятельно пришел к вере» – 14%).

С одной стороны, большинство респондентов терпимо относятся к смене религии – таким случаям, например, когда русский человек принимает ислам, а татарин – православие: 63% прокомментировали это словами «выбор религии – личное дело каждого», 17% отметили: «мне бы не понравилось, но я бы не высказал своего недовольства», 12% – «высказал

бы свое недовольство и отговаривал бы», лишь 2% «запретил бы посещать организацию и всячески препятствовал бы». С другой стороны, присоединение к новой, нетрадиционной религии (секте) оценивается совсем иначе. Настроенных либерально оказалось всего 13,5%, 9% не высказали бы недовольства, относительное большинство – 37% - отговаривали бы, а 33% - даже препятствовали бы приобщению к новой нетрадиционной религии.

Оценка состояния межрелигиозных отношений в Татарстане свидетельствует о высоком уровне толерантности населения и благоприятном в целом климате межконфессиональных установок и контактов. Подавляющее большинство рассматривают их спокойные (49%), 19% как «гармоничные и благоприятные», еще 23% как удовлетворительные. Лишь около 3,5% опрошенных усматривают напряженность и кризисные явления в этой сфере. Примечательно, что более половины респондентов считают, что и в будущем картина межконфессионального согласия сохранится, а около четверти настроены оптимистично и видят возможности улучшения. Доля, дающих пессимистический прогноз, составила всего 5%.

Несмотря на то, что многие татарстанцы относят себя к одной из двух основных религий в регионе и считают себя верующими, светские установки и ориентиры имеют широкую поддержку. Две трети респондентов считают, что «религия по-прежнему должна быть отделена от государства», отвергая идею утверждения одной государственной религии. Соглашаясь с необходимостью введения в школьную программу предмета «Духовно-нравственное воспитание» (58%), относительное большинство выбрали бы для его изучения учебник по «Истории мировых религий» (42%), а не курс, фокусирующийся на единственной конфессии.

Наряду с общими признаками, присущими постсекулярному сообществу, ситуация в России имеет свои особенности. Принципы отделения церкви от государства и религии от школы оспариваются не «снизу» (верующими гражданами и их ассоциациями), а при содействии федеральных и региональных властей, поддерживающих традиционные церкви в расширении их многогранного влияния на общество. Если на Западе новый этап взаимоотношений верующих и неверующих предполагает переопределение «горизонтов» секуляризации и индивидуализации в интересах поддержания гражданской солидарности, то в нашей стране для этого требуются наиболее полная защита прав человека, в том числе свободы совести и вероисповедания, недопущение дискриминации, обеспечение нейтральности государственных институтов в отношении граждан и религиозных организаций. Дискурс светскости в России содействует эмансипации личности, ее высвобождению от коммуитаристских зависимостей и детерминистских стереотипов, и в более широком плане - демократизации общества.

Библиографический список

1. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006.- С. 69-70.
2. Религиозная идентичность и воцерковленность. Опрос населения 24.04.2008 / Фонд Общественное мнение // URL: <http://bd.fom.ru/report/map/d081623> (Дата обращения 1.06.2012).

Орлова А. В., Кемерово

Формы взаимодействия государства и религиозных организаций в России

Аннотация

В статье раскрываются вопросы взаимодействия государственной власти и религиозных организаций. Рассматриваются основные этапы формирования отношений светской и духовной власти. Автор делает попытку определить тенденции развития отношений власти и религиозных организаций.

Ключевые слова: государственно-церковные отношения, религиозные организации, цезаропапизм, взаимодействие политики и религии

Современная Россия провозглашается светским государством, однако проблема формирования оптимального стиля взаимодействия государственной власти и религиозных организаций и сегодня является актуальной.

На протяжении многих веков религия и политика, так или иначе, соприкасались друг с другом. В истории различных государств значительное место занимают вопросы взаимоотношений светской и церковной властей.

Изначально религия была тесно вплетена в общественную жизнь и не выделялась в самостоятельную деятельность. Религиозная группа совпадала с племенем, родом, общиной и т. п. Но по мере усложнения общественной жизни, культовой деятельности, изменения социальных функций религии происходит самоопределение религиозной системы. Выделение устойчивого социального слоя – профессиональных служителей культа – способствовало появлению и развитию религиозных организаций, деятельность которых направлена на формирование определенной нормативно-ценностной системы, идеалов.

В истории России отношения между церковью и властью складывались с позиции цезаропапизма. Церковь полностью подчинялась светской власти, объявившей себя «наместниками бога на земле». Даже инициатива учреждения патриаршества исходила от светской власти [1]. С реформ Петра I и до начала XX века включительно в России реализовывалась специфическая государственная политика в сфере вероисповеданий, заключающаяся в правовом оформлении первенствующей роли православия. Религиозные убеждения граждан не были их частным делом, а объявлялись сферой госу-

дарственных интересов. Полноправными россиянами могли быть только последователи первенствующей религии. Принадлежность к другим конфессиям сопровождалась теми или иными формами дискриминации граждан [14, с. 9]. В дореволюционной России православная церковь являлась составной частью государственного аппарата. Она выполняла ряд государственных функций (регистрация браков, рождений, смертей и т. п.), но в то же время получала всестороннюю и материальную, и правовую поддержку от государства.

После революции произошла ломка всех сложившихся на тот момент церковно-государственных отношений. В 1918 году принимается декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [4], в первом пункте которого церковь отделяется от государства. Непосредственно перед началом Великой Отечественной войны проводилась активная политика построения «безрелигиозного общества». Осуществлялись гонения против существовавших религиозных общин и духовенства: закрывались молитвенные здания, ликвидировались религиозные объединения, проводились суды и казни религиозных служителей [3]. В период Великой Отечественной войны происходит частичная нормализация государственно-церковных отношений. Этот процесс был обусловлен необходимостью укрепления политического единства советского народа, а также стремлением «обелить» советскую власть в глазах союзников, доказав, что она соблюдает права верующих. Государство признало православную церковь в качестве иерархической централизованной религиозной организации, а за приходом частично закрепляла статус юридического лица [14, с. 10]. С середины 50-х годов XX века начинается новое наступление на религию, обусловленное идеологическими установками, связанными со строительством коммунизма. Поэтому, несмотря на поддержку государственного строя, церковь, не только не имела нормальных условий существования, но и подвергалась различным формам административного давления и противозаконным формам притеснения.

В период перестройки, с конца 1980-х годов, начинается пересмотр статуса религиозных организаций в СССР. После распада Советского Союза этот процесс продолжался на постсоветском пространстве. В 90-х годах XX века в России складываются принципиально новые государственно-церковные отношения [14, с. 10-11].

Принятие федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) повлекло за собой резкий рост всевозможных религиозных организаций, в том числе и нетрадиционных религий. Согласно этому закону, религиозной организацией «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 в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица» [13].

По данным на 1 января 2009 г. в России было зарегистрировано 22 507 религиозных организаций [9]. На 1 января 2012 года уже насчитывалось 24 624 религиозных организаций. Из них 13 943 организаций Русской

православной церкви; 4 317 – исламские организации; 1 270 – организации Христиан веры евангельской – пятидесятников и др. [10]. Помимо этого, существует несколько десятков объединений граждан, не прошедших аккредитации, существующие сами по себе и объединяющие граждан по мировоззренческим убеждениям. Такое увеличение (на две тысячи) количества религиозных организаций не говорит об усилении религиозности населения.

По усредненным социологическим данным, верующими себя считают около половины населения РФ, принципиально неверующими – около 10 %. Относительно регулярно посещают богослужения до 10 % населения [11, с. 131]. Позиционируя себя последователем той или иной религиозной конфессии, граждане России скорее обозначают свою принадлежность к той или иной культурной традиции, нежели связывают это с вопросом веры.

В конце 1980-х – начале 1990-х годов предпринимались попытки создания политически-религиозных движений (объединений), претендующих, в том числе, на активное участие в политической жизни страны. В частности, Христианско-демократический союз, «Союз мусульман», не набравшие на выборах необходимую поддержку. В 2004 году Конституционный суд России запретил существование этнических и религиозных партий, использование в названиях партий слов, отражающих этническую и религиозную принадлежность.

Но иерархи различных конфессий не оставляют попытки претендовать на участие во внутренней и внешней политике государства в большей мере, чем другие общественные организации и движения [12].

Тем не менее, впервые наиболее крупные религиозные организации заявляют о необходимости дистанцироваться от государства. В частности, Русская православная церковь в «Основах социальной концепции РПЦ» отмечает: «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение. ... Государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви, в ее управление, вероучение, литургическую жизнь, духовническую практику и так далее, равно как и вообще в деятельность канонических церковных учреждений, за исключением тех сторон, которые предполагают деятельность в качестве юридического лица, неизбежно вступающего в соответствующие отношения с государством, его законодательством и властными органами» [8].

Священнослужителям запрещается участвовать в политической борьбе, предвыборной агитации, кампаниях в поддержку тех или иных политических партий, общественных и политических лидеров. Не допускается и выдвижение кандидатур священнослужителей на выборах любых органов представительной власти всех уровней [8].

В «Основных положениях социальной программы российских мусульман» [6] и «Основах социальной концепции российского иудаизма» [7] также указывается на разделение функций государства и религиозных организаций.

Это новые положения в социально-политической концепции церкви, хотя на практике подобные установки осуществляются подчас непоследовательно. Несмотря на признание автономии политики и церкви, даже при наличии их целенаправленных усилий на деполитизацию религиозных организаций, на практике это не означает их взаимной изоляции.

В последнее время, осмысливая проявления религиозной и этнической нетерпимости в нашей стране, высшие православные церковные служители обратили внимание на необходимость интенсивной работы среди населения в развитии духовности, нравственных регуляторов взаимоотношений и четко определили границы вмешательства церкви в «светские дела».

Институт церкви проявляет активную заинтересованность в решении тех вопросов, которые касаются непосредственно организации и направленности деятельности в сфере религиозных отправлений и отношений.

М. П. Мчедлов [5], исследуя традиционные формы переплетения политики и религии в истории России, определил четыре основных направления их взаимодействия.

Во-первых, религия рассматривается как определенная мировоззренческая система, включающая обязательные общественно-нравственные установки, влияющая на умонастроения своих последователей, их жизненные устремления, социальное поведение, политические действия. Воздействие это тем сильнее, чем глубже вера приверженцев данной религии, чем больше их готовность следовать ее нормам в повседневной жизни.

Во-вторых, взаимодействие политики и религии заключается в воздействии на политику конфессиональных организаций, деятельности самих священнослужителей. В зависимости от особенностей религии это воздействие бывает открытым и всеобъемлющим или преобладающим (например, в ряде мусульманских регионов). Чаще, особенно в регионах с развитыми светскими традициями, руководство религиозных объединений высказывается за неучастие в политической жизни, против вмешательства в политику партий, в государственные дела. На деле же, как правило, определенную политику осуществляют не только собственно религиозные учреждения, но и примыкающие к ним специфические общественно-политические институты, в первую очередь, созданные по конфессиональному признаку движения и структуры.

В-третьих, взаимодействие политики и религии осуществляется путем использования религии в своих интересах политическими деятелями различных ориентаций. При этом применяются различные средства: предоставление материальных привилегий; определенное давление со стороны власть имущих; апелляция к общим интересам.

В-четвертых, религиозный фактор присутствует в политике и в тех случаях, когда в силу конкретных обстоятельств сами верующие, участники массовых движений, обращаются к религии для оправдания своих собственных действий, для идеологического обоснования своих интересов, надежд,

чаяний. При этом используется та же аргументации, но уже в социальных и политических целях, определяемых политическими установками участников данного движения, задачами, которые они стремятся решить [5].

Анализируя современное состояние развития отношений власти и религиозных организаций можно определить следующие тенденции:

- В кризисный период все больше возрастает психотерапевтическая функция церкви. Население все чаще ищет успокоение и надежду в религиозных учреждениях, прислушивается к мнению, высказываемому религиозными деятелями по различным, в том числе и светским вопросам. Религиозные организации все чаще используют ресурс публичной демонстрации своей позиции по важнейшим вопросам внутренней и внешней политики. Религиозные лидеры регулярно обращаются к населению в средствах массовой информации (в том числе и через собственные религиозные телеканалы, периодику, сайты в Интернете), обсуждают духовно-нравственные проблемы современной России, участвуют практически во всех значимых мероприятиях государственного и регионального уровня, демонстрируют дружеские связи с политическими лидерами на всех уровнях.

- На современном этапе в России протекают разнонаправленные религиозные процессы, ведущие к расколу основных религий, появлению новых религиозных сект. Именно четкая и ясно простроенная модель церковно-государственных отношений может способствовать выстраиванию барьера между сектами и обществом, предупреждению антисоциальных явлений.

- Религия, являясь носителем и хранителем моральных и нравственных норм, все больше стремится регулировать отношения между людьми, социальными группами, в чем схожа с политикой.

Сейчас религия занимает все большее место в жизни людей, поэтому государство нуждается в поддержке церкви. В таком случае государство получает часть влияния церкви, которое необходимо для осуществления власти, кроме того, государство может придавать своим действиям легитимность. Политические лидеры стремятся придать своей деятельности вид общественной, удовлетворяющей потребности и интересы большинства. Религиозные ценности и нормы, как правило, носят общечеловеческий характер, что позволит политике придать общечеловеческое звучание. Поэтому все чаще звучат предложения использовать религиозные, в частности, христианские идеи в качестве элементов национальной идеи.

А. В. Шипков [15] предлагает «согласительную систему взаимоотношений между религиозными организациями и государством, которая будет строиться на принципах социального партнёрства между каждой церковью в отдельности и российским государством в целом». По его мнению, разделение обязательств между церковью (успокоение, социальная помощь и поддержка) и государством (финансовая поддержка, система льгот) будет способствовать сохранению демократического принципа, позволит полнее

использовать потенциал традиционных религий, оградит личность от посягательств псевдорелигиозных групп и одновременно предупредит возбуждение конфликта между конкурирующими религиозными организациями.

Таким образом, государство и религиозные организации неразрывно связаны между собой. В разные периоды развития российского общества существовали различные формы их взаимодействия. Современный этап развития отношений государства и религиозных организаций характеризуется попытками выработать принципы разделения полномочий, четкого соблюдения свободы совести в российском обществе.

Библиографический список

1. Андреева Л. А. Христианство и власть в России и на Западе: компаративный анализ // ОНС. 2001. № 4. С. 85-102.
2. Бокарев С. Н. Государственно-церковные отношения в России (философско-правовой аспект): автореф. дис. ... канд. наук. филос. науки: 09.00.10 / Акад. управления МВД России. М., 1999. 24 с.
3. Великая Отечественная война (1941-1945) и религиозные организации в СССР // Православная энциклопедия. Т. 7. URL: <http://www.pravenc.ru/text/150063.html>.
4. Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». URL: http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/#sub_para_N_1.
5. Мчедлов М. П. Политика и религия // Обозревать = Observer. 2000. № 4. URL: http://www.rau.su/observer/N04_00/04_07.html.
6. Основные положения социальной программы российских мусульман. URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/islam/>.
7. Основы социальной концепции российского иудаизма. URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/>.
8. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.
9. Российский статистический ежегодник – 2009 г. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b09_13/IssWWW.exe/Stg/Html1/02-13.htm.
10. Россия в цифрах. 2012: Крат. стат. сб. / Росстат. М., 2012. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b12_11/IssWWW.exe/Stg/d1/02-08.htm.
11. Современная Россия и мир: альтернативы развития (роль политических лидеров в формировании имиджа страны и региона): материалы международной научно-практической конференции / под ред. Ю. Г. Чернышова. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2009. 248 с.

12. Тезаурус социологии: тематический словарь-справочник / под ред. Ж. Т. Тощенко. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. 487 с.
13. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=107385;fld=134;dst=4294967295;from=61456-0>.
14. Шапошников Е. Л. Государственно-церковные отношения в России в XX – начале XXI века: Историко-правовой и общетеоретический анализ: автореф. дис. ...канд. юрид. наук. Нижний Новгород, 2007. 24 с.
15. Щипков А. В. Регулирование государственно-церковных отношений. К симфонии через партнерство. URL: http://www.religare.ru/2_167.html#b1.

Петрова И. Э., Нижний Новгород

Конструкт «церковная социальная работа»: социологический анализ

Аннотация

конфессиональная социальная работа в современной России развивается несколькими путями. Во-первых, реконструируются те виды социальных услуг, которые религиозные организации оказывали еще в начале XX-го века. Во-вторых, активно заимствуется опыт зарубежной социальной работы. В-третьих, в ответ на актуальные социальные проблемы разрабатываются новые, аутентичные программы поддержки нуждающихся в социально-психологической помощи людей.

Ключевые слова: конфессиональная социальная работа, церковная социальная работа, социальная деятельность, социальное служение

В настоящее время можно говорить о разворачивании процесса профессионализации конфессиональной социальной работы, то есть о становлении новой профессии, наряду с функционированием светской. Процесс профессионализации происходит по двум сценариям – «изнутри» и «сверху», разные конфессии предпочитают различные варианты управления новой профессией.

Прежде всего формируется макроуровень взаимодействия в рамках конфессиональной социальной работы. В 2000-х г.г. руководящие органы практически всех наиболее распространенных религий на территории Российской Федерации приняли и опубликовали программные документы об основах социального учения каждой конфессии. Особое внимание в этих документах уделено сотрудничеству государства и конфессиональных организаций. Принятие в 1997 г. Федерального Закона № 125 «О свободе совести и о религиозных объединениях» способствовало развитию диалога государственной власти на всех уровнях и религиозных организаций.

Этот процесс весьма интересен с точки зрения анализа трансформации отношений партнерства конфессий и государственной власти. К настоящему моменту сформированы договорные отношения между РПЦ и органами власти г. Москвы, Московской области и Российской Федерации о сотрудничестве в социальной сфере.

Другие религиозные объединения демонстрируют иной сценарий профессионализации конфессиональной социальной работы – «профессионализацию изнутри», не прилагая достаточных усилий для систематизации на федеральном уровне инициатив различных региональных конфессиональных организаций.

В этих условиях конфессиональная социальная работа будет развиваться неравномерно, в особенности стоит отметить возможности монополизации сферы партнерства с государственными органами со стороны некоторых конфессий.

Развитие конфессиональной социальной работы происходит в России быстрыми темпами и представляет несомненный интерес для исследования и практической социальной деятельности.

Конфессиональная социальная работа – это профессиональная социальная работа, организованная представителями религиозных организаций. Этот термин будет использован для проведения сравнения со светской социальной работой – профессиональной деятельностью представителей государственных и негосударственных (внерелигиозных) учреждений в сфере социальной работы.

Существует два основных подхода к формированию идеологии конфессиональной социальной работы. В странах континентальной Европы представители ведущих (Каритас, Диякония) религиозных организаций считают, что выполняют «обычную» социальную работу, ничем не отличающуюся от светской. Просто их личная вера подвигает их заниматься именно помощью людям и терпеть трудности этой работы. Как полагают преподаватели конфессиональных колледжей социальной работы в Германии, они обучают студентов «обычной» социальной работе, но в стенах, например, католического университета. Впоследствии выпускники могут трудоустроиться и в государственной службе социальной работы. Конечно же, отмечается существование определенных этических проблем, возможных при оказании услуг клиентам, для которых религиозные взгляды являются важной частью мировоззрения. Но, в целом, конфессиональные организации оказывают такие же услуги, что и государственные службы, только сотрудниками являются прихожане конкретной конфессии, и клиенты могут получить помощь духовного служителя в дополнение к ассортименту социальных услуг.

Другой подход представлен во взглядах представителей российских религиозных сообществ – Русской Православной Церкви и многих протестантских течений в России, а также сообществом российских переселенцев в Европе и США, сформировавших в этих странах протестантские церкви. Это мнение поддерживают и многие представители Армии Спасения, начавшей свое существование в Великобритании и теперь имеющей представительства более чем в 120 странах мира. По их мнению, конфессиональная социальная работа, в отличие от светской, имеет теологическое обоснование.

Можно сказать, что в тех случаях, когда развитием социальной работы занимается внецерковная религиозная организация (например, Каритас или Диякония в Германии), религиозная составляющая отодви-

гается на второй план, на первом – оказание социальных услуг клиентам. Если же оказанием социальных услуг занимаются непосредственно религиозные организации, церкви – РПЦ, Армия Спасения, церкви ХВЕ (Христиан Веры Евангельской), социальная работа неизбежно становится религиозно окрашенной.

Исследование конфессиональной социальной работы в современной России обязательно предполагает изучение виртуальных репрезентаций этой деятельности в Интернет и СМИ. Начиная с 2010 года впервые в различных источниках появляется словосочетание «церковная социальная работа». Представляет интерес проследить пути использования этого конструкта:

- употребление в официальных документах различных конфессий,
- конструирование в научных работах, освещающих социальное служение религиозных организаций;
- упоминание в интервью, посвященных или затрагивающих тему социальной деятельности конфессий;
- размещение в контенте сайтов религиозных организаций, осуществляющих социальную работу.

Понятие «церковная социальная работа» впервые прозвучало в официальных документах РПЦ в 2010 году в Концепции Отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ МП¹.

В ней определены задача церковной социальной работы, основные цели, заявлена необходимость организации обмена опытом и обучения церковных социальных работников, а также предоставления участникам церковной социальной работы методической помощи.

В настоящее время структура церковной социальной работы РПЦ представлена в документе «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви», принятом Освященным Архиерейским Собором 4 февраля 2011 г. Координация церковной социальной работы осуществляется на уровнях: общецерковном (Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению), епархиальном (общее руководство епархиальными подразделениями, работающими в области социального служения и благотворительности, осуществляют правящие архиереи), уровне благочиний (общая организация, координация и контроль в области церковно-социальной работы ведутся под руководством благочинного; непосредственное осуществление этой работы должно быть возложено на штатного благочиннического социального работника), приходов (общая организация, координация и контроль церковно-социальной работы находятся в компетенции настоятеля; непосредственное администрирование и выполнение этой работы должно быть возложено на

¹ Концепция Отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ МП [Электронный ресурс] – URL: <http://www.diaconia.ru>, свободный. – 20.12.10.

штатного приходского социального работника), в монастырях (монастыри могут осуществлять с учетом особенностей их внутренней жизни те же виды социального служения, что и приходы)¹.

В этом же документе приводится список штатных должностей церковных социальных работников: координатор социальной деятельности, штатный сотрудник церковного социального учреждения, сестра милосердия; а также называются возможные роли добровольных помощников: доброволец (волонтер), жертвователь, член попечительского совета при социальном учреждении (государственном, церковном, общественном).

Вместе с тем, утверждены формы церковных социальных учреждений: «богадельни для престарелых и инвалидов, детские дома для сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, благотворительные столовые, приюты для бездомных, социальные гостиницы для лиц, пострадавших в чрезвычайных ситуациях или попавших в иные трудные обстоятельства, включая одиноких беременных женщин и матерей-одиночек, центры по реабилитации подростков, вступивших в конфликт с законом, центры по реабилитации лиц, освободившихся из заключения, реабилитационные центры для страдающих от наркотической или алкогольной зависимости, центры поддержки семьи, медицинские учреждения (больницы, диагностические центры, хосписы и др.), а также иные диаконические учреждения»².

Документ определяет основные категории клиентов церковной социальной работы. По мнению авторов, церковная социальная работа прежде всего представляет собой поддержку, укрепление и защиту семьи, помощь старикам, инвалидам, людям, страдающим тяжелыми заболеваниями, бездомным, детям-сиротам и детям, оставшимся без попечения родителей, заключенным или освобождающимся из заключения, ВИЧ-инфицированным, малоимущим, погорельцам, мигрантам, семьям, потерявшим кормильца, людям, попавшим в иные трудные обстоятельства, лицам, страдающим наркотической или алкогольной зависимостью, а также другим людям, нуждающимся в помощи.

Как заявлено в данном документе, социальная помощь в рамках церковной социальной работы может быть медицинской, реабилитационной, социальной, психологической, консультационной, духовной, а также материальной, включая финансовую поддержку, сбор и распределение продуктов, вещей и медикаментов³.

Таким образом, в настоящее время руководство РПЦ сочло необходимым систематизировать практику социальной деятельности в этой сфере, эти действия можно классифицировать как «профессионализация сверху» церковной социальной работы⁴.

¹ О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] – URL: <http://www.diaconia.ru/articles/documents/o-printsipakh-organizatsii-sotsialnoj-raboty-v-russkojj-pravoslavnoj-tserkvi/>, свободный. – 02.04.11.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Мансуров, В.А., Юрченко, О.В., Социология профессии. История, методология и практика исследования / В.А. Мансуров, О.В. Юрченко // Социологические исследования. – 2009. – № 8. – С. 36-46.

В научных работах конструкт «церковная социальная работа» пока еще используется наряду с такими, как «социальное служение», «социальная деятельность», «социальные практики», «благотворительность».

Весьма интересно сравнить анализ социальной работы РПЦ до 2008 года при Патриархе Алексие и после – при Патриархе Кирилле.

Так, Полунов А.Ю. в статье «Социальные проекты Русской Православной Церкви: перспективы и противоречия»¹ в 2005 году подчеркивает, что социальная работа в это время еще трудно назвать «органической составляющей частью деятельности РПЦ». По мнению автора, что руководящие круги РПЦ прекрасно сознают важность социальной работы для повышения социального статуса Православия. Как уточняет автор, социальная работа Церкви получила более четкое доктринальное оформление в связи с принятием на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г. «Основ социальной концепции РПЦ». А.Ю. Полунов считает, что недостатки социальной работы должны были признать и сами представители Церкви. Вместе с тем, автор считает, что успешной оказывается социальная работа, основанная на подвижничестве малых коллективов и традициях монашеского аскетизма – в частности, деятельность сестричеств, осуществляющие работу в медицинских учреждениях. Как подчеркивает автор, критика Патриарха была направлена на слабые стороны социальной работы РПЦ, и по предложению Патриарха состав Комиссии по церковной социальной деятельности г. Москвы был значительно расширен, в нее были введены представители от каждого благочиния, было предложено в ближайшее время завершить создание информационной карты о социальной деятельности в Москве; наладить координацию социального служения на уровне благочиний; сформировать подкомиссии с привлечением активных мирян по таким направлениям социальной работы, как служение больным и инвалидам; работа с детьми, оставшимися без попечения родителей; работа с бездомными беженцами и переселенцами; работа с заключенными, с наркоманами и страдающими алкоголизмом; служение нуждающимся и престарелым.

Б. Кнорре в разделе «Социальное служение современной Русской православной церкви как отражение поведенческих стереотипов церковного социума» книги «Православная церковь при новом патриархе»² описывает значительные перемены в церковной социальной работе с приходом нового Патриарха. По мнению автора, эта деятельность приобрела системный характер, появились основополагающие документы, такие как «О принципах церковной социальной работы», договоры РПЦ с различными ведомствами о взаимодействии в этой сфере; методические пособия, база данных учреждений и т. д. Вместе с тем, автор делает вывод о том, что еще не все цели РПЦ в области церковной социальной работы достигнуты, но уже за два последних года движение вперед очевидно.

¹ Полунов А.Ю. Социальные проекты Русской Православной Церкви: перспективы и противоречия/ Государственное управление. Электронный вестник, Выпуск № 6. 10 августа 2005 г.

² Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова ; Моск. Центр Карнеги. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 415 с. — (Религия в Евразии).

Следующими шагами в исследовании будут анализ более 100 собранных экспертных интервью и контент сайтов, посвященных церковной социальной работе, но в рамках этой публикации невозможно представить всю полноту информации.

В заключении следует, на мой взгляд, сделать вывод о том, что конструкт «церковная социальная работа» занял свое место в официальных документах РПЦ, начинает встречаться в научных работах, контенте сайтов и так далее, но пока его употребление не свободно от совместного использования других, более привычных словосочетаний – «социальное служение», «социальная деятельность», «социальная практика». Это позволяет сказать, что профессионализация церковной социальной работы еще не завершена и требует дальнейшего изучения.

Библиографический список

1. Милосердие. Учебное пособие / Под ред. М.П. Мчедлова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. – 214 с.
2. Основные положения социальной программы российских мусульман [Электронный ресурс] – URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/islam/> (Дата обращения: 02.07.08).
3. Основы социальной концепции иудаизма [Электронный ресурс] – URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/> (Дата обращения: 02.07.08).
4. Основы социальной концепции Российского объединенного Союза христиан веры Евангельской [Электронный ресурс] – URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/roshve/> (Дата обращения: 02.07.08).
5. Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электронный ресурс] – URL: www.mospat.ru/index.php?page=41597 (Дата обращения: 02.07.08).
6. Петрова, И.Э. Социальная работа в конфессиональных организациях // Социально-гуманитарные знания. – Москва. – 2009. – № 1. – С. 124-133.
7. Петрова, И.Э. Социальное учение и социальное служение конфессиональных организаций в России // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2009. – № 3. – С. 289-293.
8. Петрова, И.Э. Теоретические концепции анализа конфессиональной социальной работы: Монография. – Нижний Новгород: Изд-во НИСОЦ, 2009. – 206 с.
9. Постернак, А.В. Очерки по истории общин сестер милосердия [Электронный ресурс] – URL: www.mnpu.ru/i006/mkr/soc-prava/med-soc-exp/Posternak.htm (Дата обращения: 14.06.08).

10. Профессионализация социальной работы в России в 1990-х годах // Социальная политика и социальная работа в изменяющейся России / Под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, П. Романова. – М.: ИНИОН РАН, 2002. – С. 59-76.
11. Саралиева, З.Х. Система социальной работы: Монография. – Н.Новгород: Изд-во НИСОЦ, 2008. – С. 256-263.
12. Социальная позиция протестантских церквей России [Электронный ресурс] – URL: <http://bibleapologet.narod.ru/doctrine.htm> (Дата обращения: 02.06.08).
13. Клишова, Г. Профессионализация патронажных служб в Покровском сестричестве (С.-Петербург) [Электронный ресурс] // Милосердие и благотворительность Дიაко́ния – URL: www.hoffnung-fuer-osteuropa.de/downloads/brot.fuer.die.welt.pdf (Дата обращения: 14.06.08).
14. Unruh, H.R.; Sider, R.J. Saving Souls, Serving Society : Understanding the Faith Factor in Church-Based Social Ministry, – Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated, 2005. – P. 334.
15. Wuthnow, R. (Editor); Evans, J.(Editor). Quiet Hand of God : Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism, –Ewing, NJ, USA: University of California Press, 2002. – 429 p.

Интернет-ресурсы

1. Православный портал о благотворительности и социальной деятельности – URL: <http://www.miloserdie.ru>.
2. Официальный сайт Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ – URL: <http://diaconia.ru>.
3. Сайт Армии Спасения в России – URL: www.salvationarmy.org/.../www_eet_russiadiv.nsf/.
4. Официальный сайт благотворительной организации Каритас Россия – URL: caritas-russia.ru.
5. РОСХВЕ. Централизованная Религиозная организация Российский объединенный Союз христиан веры евангельской пятидесятников – URL: www.cef.ru/.
6. Официальный сайт ЦДУМ России (Центральное Духовное Управление мусульман России) – URL: rdumso.narod.ru.

Писманик М. Г., Пермь

Коррекция к прогнозу об отечественной религиозности.¹

Аннотация

Откорректированный прогноз ведущих тенденций и перспектив отечественной религиозности.

Ключевые слова: взлет религиозности реабилитационное состояние реванш секуляризации пассионарность «административный ресурс» религиозная светская общественность тенденции перспективы

Доминирующие в стране **традиционные религии** сегодня не вполне оправились от насильственной секуляризации советских времен, интенсивных гонений и огромного ущерба, нанесенного их нормальному функционированию. Они и по сей день не вполне вышли из своеобразного «реабилитационного состояния», хотя уже устремлены к реваншу патиска секуляризации и осуществляют энергичное вторжение едва ли не во все сферы культуры светского государства. Ход реабилитации не линейен, и в религиозных процессах Отечества вероятны новые, трудно предсказуемые тенденции. Но именно **ориентацию на реванш** мы принимаем за доминирующую тенденцию этих религий, не сомневаясь, что такая тенденция останется ведущей на ближайшее десятилетие, пока она опирается на демонстративную поддержку высшей власти и местный «административный ресурс».

Общество медлительно и ошупью все же выбирается из системного кризиса, в какой-то мере ослабевает действие основных социальных факторов взлета религиозности. Хотя еще далеко до преодоления духовного кризиса, однако несколько смягчается «шоковое состояние» массового сознания, и мало-помалу появляется некоторая уверенность граждан в завтрашнем дне. Их умонастроения, на наш взгляд, будут меняться вслед за усилением позитивных тенденций социального возрождения. При этом, по всей видимости, у многих неофитов ситуативная приверженность к культу исподволь будет ослабевать, а у какой-то части тех, кто ныне колеблется в отношении к религии, вектор качнется к светскому ориентиру.

¹ См. М.Г. Писманик. Социальные перспективы отечественных религий, //Научные труды Нижегородского религиозоведческого общества. «Будущее религии: из настоящего в грядущее». Материалы круглого стола 21 ноября 2008 года. Н. Новгород. 2008.С.с. 190-194.

Вслед за этим, хотя и медленно, будет количественно снижаться ныне приближившийся к своему пределу (около 80%) уровень религиозности в нашем обществе. Вероятно, он будет убавляться преимущественно за счет тех верующих, кто обратился к культу под влиянием эмоций и моды. Однако немалая часть новообращенных будет укрепляться в вере и в этом же духе воспитывать своих детей. Очень вероятны дальнейшие типологические перемены в структуре религиозных за счет прироста доли убежденных верующих. Тем временем, по мере выхода из «шока» будет, на наш взгляд, прирастать удельный вес и тех граждан, которые сегодня отчетливо ориентированы на светский образ жизни.

Ведущие традиционные религии, вслед за православием, теоретически оснатив за последнее десятилетие свои социальные концепции, несомненно, будут функционировать более эффективно в сложнейших постсоветских реалиях. Скорее всего, в ближайшие годы не ослабнут ни их миссионерская деятельность, ни более оснащенная пропаганда религии в средствах массовой информации. Одновременно возрастет интенсивность и результативность проповеднической деятельности. Возрастет число приходских школ для детей и взрослых, умножится число «библейских курсов», а духовные семинарии и академии, получившие право на государственный диплом, усилят подготовку религиозных служителей. Очень вероятна дальнейшая экспансия «Закона Божия» и теологии в светскую среднюю и высшую школу. Эти инновации увеличат число убежденных верующих, разбирающихся в догматах, способных обосновать вероучительные установки и, по этой причине, более эффективно консолидировать деятельность самих религиозных общин.

Исследования свидетельствуют, что практически во всех регионах России за последние годы заметно возросло влияние ряда «новых религий», которые за минувшие два десятилетия уже отчасти адаптировались в современной российской реалии, и в которых (прежде всего, в неопротестантских общинах) особенно резко преобладает группа убежденных и наиболее инициативных верующих. Одновременно возросло влияние и разнообразных вневероисповедных мистических течений и школ. Они также ориентированы на подрастающее поколение и нередко для его привлечения используют экзотические и модернистские приемы. Маловероятно, чтобы «новые религии» и мистические течения в ближайшее время смогли заметно модифицировать традиционную для России религиозность. Но их влияние на отдаленное будущее может становиться все более заметным (прежде всего, в составе студенческой молодежи и творческой интеллигенции).

К настоящему времени в стране энергично институируется неведомая советским временам религиозная общественность. Это своеобразная общность, дистанцирующаяся от неверующих сограждан. Она находится под неформальным влиянием клерикально ориентированной элиты и под этим воздействием консолидируется в подобие некоей «Мы- корпорации», избегающей коммуникации и диалога с «Иными». Общность скреплена родственностью мировоззрения, но в еще большей мере - близостью социально-нравственных установок, интересов и расположений. Она включает

в себя духовенство, некоторую часть интеллигенции, актив разных конфессий, и религиозно ориентированных предпринимателей. Ее идейное ядро составляют консервативные идеологи, некоторые политики, публицисты и деятели культуры. Общность представлена рядом общественно-политических и национальных движений (преимущественно, правой ориентации), некоторыми просветительскими и благотворительными объединениями, «братствами» и «сестричествами». Постепенно она превращается в относительно самостоятельный и довольно влиятельный фактор воздействия не только на состояние общественного мнения, но и на принятие властью важных социо-культурных решений. Да и на ход их реализации.

Входящая в эту институцию религиозная интеллигенция, в свою очередь, особенно часто идентифицируют себя в качестве самобытной когорты. Она (более всего, ее творческие слои) заметно довлеет к вероисповедным достояниям отечественной и мировой культуры и в особенной мере насыщает духовную атмосферу культового окружения, внося сюда как теологизированные представления, так и спиритуальный энтузиазм. В структуре когорты первенствуют приверженцы православия, но в ней представлены и другие христианские и нехристианские конфессии. Ее большая часть, по нашим наблюдениям, — воцерковленные ортодоксы своего исповедания. Но в этой когорте (как и в составе студентов, идентифицирующих себя верующими) немало мистиков и тех, кто считает себя «христианами вообще», а то и «верующими вообще». Несмотря на эту пестроту, религиозная интеллигенция скреплена не только родством мировоззрения, близостью ценностных ориентаций, частой взаимной симпатией, но в особенности — ей свойственным духом элитарности. Пока не консолидированная, но уже втянутая в состав религиозной общественности, эта когорта, несомненно, обладает дальней перспективой. Ее авторитет, прежде всего, нарастает в окружении единоверцев. Однако и за этим окружением она становится все более влиятельной в своей профессиональной среде, интенсивно воздействуя на мировоззрение, ценностные ориентации, содержание деятельности и творчества своих нерелигиозных коллег. Когорта пока не ориентирована на самостоятельную политическую деятельность, но, на наш взгляд, уже в ближайшее время будет притязать на более заметную роль не только в сфере культуры и искусства, но и в просветительской сфере.

Нерелигиозно ориентированные россияне, по социологической классификации, составляют неструктурированную светско-мировоззренческую когорту. Рыхлые, мировоззренчески разноликие, ассоциации религиозоведов для нее не представительны. Пока не результативны попытки объединения активных атеистов. На наш взгляд, даже элитарные представители когорты не довлеют к обособлению и институированию. Светская когорта не интегрирована, благодушна, толерантна, в основе своей аполитична и не настроена к противостоянию клерикальному реваншу. Более того, она все еще не ориентировано на проясняющую и конструктивную полемику как с религиозным сообществом, так и с его представителями во власти. В результате, недавнее, по преимуществу светское культурное простран-

ство отечества, теперь модифицируется в преимущественно религиозное пространство, в котором еще более затруднено становление необходимого «мировоззренческого равновесия».

Перемены религиозности в стране осуществляются неравномерно по конфессиям и сопровождаются определенными напряжениями между ними. Православие и поныне остается особенно влиятельной и самой многочисленной религией в стране. Так, в русскоязычном Прикамье 91% респондентов, обозначивших свое вероисповедание, указали на православие. Его численное преобладание несколько снижается в конкуренции с другими конфессиями. Некоторые из последних (особенно, зарубежного происхождения) располагают более значительными финансовыми возможностями, проповедническим и, в особенности, организационно оснащенным миссионерским опытом. Резко усиливается внимание Московской патриархии к подготовке священнослужителей и стимулированию более энергичной миссионерской деятельности.

Влияние ислама в стране, по-видимому, и далее будет нарастать, несмотря на повсеместно возникающие распри между многочисленными мусульманскими центрами. Тенденция связана как с более высокой рождаемостью в мусульманских семьях и миграционным фактором, так и с большей «пассионарностью» этой религии, простотой и доступностью ее обрядовых установлений, ее глубокой сопряженностью с самим образом жизни мусульман и особой устойчивостью перед иноверием. Обратим внимание и на пока неисследованный феномен учащающихся обращений в ислам представителей нетрадиционных для него этносов.

Судя по исследованиям С.Б. Филатова и Р.Н. Лункина о «практикующих верующих», влияние российского буддизма в регионах его традиционного распространения близко к среднему уровню религиозности по стране и, по всей видимости, довольно устойчиво на близкую перспективу.

Что же до российского иудаизма, то, на наш взгляд, его перспективы вызывают серьезные сомнения. По всей видимости, наиболее последовательные приверженцы иудаизма в большинстве своем эмигрировали на «историческую родину». Уровень религиозности российских евреев (особенно, в молодом и среднем возрастах) резко ниже среднего. Основные, по нашему мнению, причины к тому - крайняя архаичность культа иудаизма и высокий уровень ассимиляции евреев. Любопытно, что ассимиляция как-то сочетается с нередкими в последнее время обращениями сограждан-евреев в христианство. И даже с неединичными их вхождениями в клир...

Религиозную «пассионарность» снижают напряжения внутри традиционных конфессий (между православием и католицизмом, например). Но значительно чаще встречаются более острые конфликты между традиционными и новыми религиями. Последним особенно трудно вполне адаптироваться к современной российской действительности. Зачастую им сложнее отыскать свою нишу в окружении, где часто их принимают за секты. Но преимущественными причинами конфликтов между конфессиями являются частые, почти неустрашимые в них проявления нетерпимости

и взаимного третирования из-за вероисповедных и культовых расхождений. Особенно же - из-за миссионерских столкновений и проявлений прозелитизма. По всей видимости, межконфессиональные напряжения и конфликты неустранимы в ближней и дальней перспективе отечественной религиозной жизни.

Чрезвычайно тревожны проявления нарастающей политизации религии. Руководители ведущих конфессий обычно дистанцируются от участия в «политических играх», хотя не в состоянии вполне экранироваться от них. Но такого участия вожделем весьма влиятельные в ряде конфессий поборники клерикализма. В их играх политизация зачата, выношена и выпестована. Более других они провоцируют монархические, экстремистские, ксенофобно-националистические проявления и очередные противостояния светскому статусу нашего государства.

Укажем и на нарастание иной негативной и особо стойкой тенденции в мире рыночного «беспредела». Это коммерциализация жизни множества религиозных общин. Такое стало в них возможным на почве злоупотреблений правом юридического лица, налоговыми льготами и преференциями. Коммерциализация не только компрометирует в глазах общественности религиозные объединения и их руководителей, но смещает самое веру к выгоде, чем оскорбляет религиозные чувства прихожан и оскверняет вероучения.

Еще одна особо важная новая тенденция в жизни религиозных объединений — это их активное включение в различные сферы социальной и культурной жизни общества. Духовенство и религиозные активисты заметно вышли за пределы храма. Они все чаще организуют полурелигиозные - полусветские объединения и стремятся более заметно влиять на жизнь учреждений образования и культуры, на деятельность средств массовой информации. В какой-то мере религиозные организации принимают на себя почти упущенную государством просветительную функцию.

Но именно сегодня стал очевидным для российской общественности гуманистический потенциал религии и религиозных организаций. Это различные формы благотворительности и милосердия, восстановление памятников культуры, поддержка экологических инициатив и движений, противостояние аморальным проявлениям, дежурство у «телефонов доверия», содействие в перевоспитании заключенных и т. д. Тенденция имеет ближнюю и дальнюю перспективу.

Еще одна новация — резко возросшие **контакты с зарубежными религиозными и светскими центрами**. Сами по себе, эти контакты - нормальное явление для открытого общества. Важно, чтобы они не размыли преимущественную ориентацию религиозных объединений на отечественные ценности.

Исследования подтверждают, что большинство религиозных и нерелигиозных граждан **патриотически едины** в своем позитивном отношении к решающим проблемам жизни России, к демократическим реформам в стране. Но стабильности российского общества наносят ущерб возникающие в нем социально-политические противостояния,

«резонирующие» в религиозной сфере. В «резонанс» консервативным эксцессам со стороны политических ретроградов, в религиозной сфере возникают особенно тревожные проявления **фундаментализма**. Идеи фундаментализма созвучны ксенофобии, они вносят напряжение в духовную жизнь России, дополнительно питают националистические и иные экстремистские тенденции, распалют проявления фанатизма и навязывают обществу клерикальный вариант «возвращения к истокам», то есть полное воцерковление граждан светского государства.

Социологические исследования во всех регионах страны свидетельствуют, что в своей массе религиозные граждане отнюдь не разделяют идеалы фундаментализма. Повсеместно верующие высказывают удовлетворенность достигнутой свободой в выборе вероисповеданий и установлением реальных конституционных гарантий осуществления культа. Большинство респондентов считают нормой свободное ведение в обществе как религиозной, так и атеистической пропаганды, не содержащей оскорбления убеждениям и чувствам граждан. По всей видимости, таково довольно стабильное **умонастроение общественности**.

Данная коррекция к нашему прогнозу, разумеется, неполна и в какой-то мере дискуссионна. Весьма желательно, чтобы коллеги-социологи религии проблеме прогнозирования уделяли более пристальное внимание.

Рахимова Р. М., Альметьевск

Религия как социальный институт: ценностно – регулятивные аспекты религиозной деятельности и проблема стабильности в РТ

Аннотация

Стабильность в России и Татарстане может быть укреплена через взвешенную политику поддержки государством ценностных и регулятивных аспектов религиозной деятельности традиционных для России конфессий. Это позволит, в отличие от Европы, превратить ислам, в первую очередь, из фактора риска в фактор стабильности общества.

Ключевые слова: религия, радикальные настроения, традиционалистские установки, традиционные конфессии, культурные ценности, культурная, социальная регуляция, северный вариант ислама

Прогноз необратимой секуляризации, который занимал устойчивую позицию с конца XIX века, в социальных науках и в массовом сознании, был логическим выводом из характера протекающего процесса модернизации. В то время это предположение разделяли не только марксистские философы и социологи, но и М. Вебер, Э. Дюркгейм, З. Фрейд, Дж.Г. Мид, Ф. Ницше, которые модернизацию интерпретировали в т. ч. и как «расколдовывание мира», «изгнание» богов и духов из мирских сфер жизни. П. Бергер в 1968 г. предсказывал, что к 2000г. в Европе практически не останется религиозных институтов, а лишь отдельные верующие [1, с. 79].

Сегодня, как и во всем мире, в России мы наблюдаем процессы «возвращения религии», наступление «постсекулярного века», как определил это явление Ю. Хабермас.

Всероссийское исследование по проблеме идентичности россиян, проведенное ИС РАН под руководством академика М.К. Горшкова «Граждане России: как они себя ощущают и в каком обществе хотели бы жить» в 1998, 2004, 2007 гг., показало, что в стране сократилось число последователей модернистского сознания (с 26% до 20%), и возросла доля традиционалистов (с 41% до 47%). Промежуточный тип сознания, сочетающий в себе элементы традиционализма и модернизма характерен для 33% населения [2, с.106-107].

Эта тенденция затронула все возрастные группы, в т. ч. и возрастную когорту до 25 лет, в которой с 2004 г. доля модернистов сократилась с 37% до 27%, а доля традиционалистов возросла с 29% до 39%.

Таким образом, в России происходит рост традиционалистских установок в духовной культуре общества, что, отчасти, может быть объяснено тем, что для населения страны после коренного перелома важно утвердиться на характерных для России ценностях, которые являются основой толерантности и идентичности в нашем менталитете. Традиционные конфессии и верования – культуурообразующая в общей системе духовной жизни российского народа. И религия вновь, как говорил Ф.Бэкон, становится связующей силой общества.

В 90-е гг. XXв. в России произошли глубокие социальные трансформации, которые изменили социальное самочувствие, иерархию ценностей населения, привели к дисфункции ряда социальных институтов, вызвали напряженность в национальных и конфессиональных отношениях. Распространение индивидуализма, гедонизма, вседозволенности, при ослаблении позиции государства, вызвали в обществе аномию, преодоление которой растянулась на долгие годы. Усвоение «новых» норм, в эти «безнормные» годы, шло с огромными людскими, культурными потерями.

До сих пор, радикальные настроения - обыденная реальность в нашей стране, а терроризм находит поддержку у части российского населения. По нашему мнению, сегодня главным условием этого являются игнорирование властью принципов социальной справедливости, резкое, неправомерное имущественное расслоение населения России [3, с. 21].

В этих жестких условиях молодое поколение усваивает социальные нормы и культурные ценности, в том числе и суррогатные, через виртуальные формы социализации, в ситуации ослабления межпоколенных связей в обществе. Это неизбежно сопровождается примитивизацией сознания, переходом на дихотомию в восприятии мира, т. е. разделением мира на «своих» и «чужих».

Обозначенные процессы происходят на фоне стремительного развития техники и технологий. Предыдущий исторический опыт учит - чем выше мощь производственных технологий, тем более совершенные средства культурной регуляции необходимы для сохранения общества. А сегодня в России мы имеем дисфункцию субъектов культурной регуляции, что неизбежно сопровождается серьезными изменениями в традиционных основах российского менталитета. В первую очередь, развитием агрессии, ксенофобии и отчуждения.

Серьезные потрясения испытало в эти годы и религиозное сознание. В Татарстане ценностные основы, традиционного для татар «северного варианта ислама», были отвергнуты и осмеяны носителями фундаменталистских мусульманских течений из Саудовской Аравии, Серьезным нападкам по стороны протестантских «проповедников» подверглась и православная церковь.

Главная цель любой власти – стабильность, которую можно представить как равновесие между отдельными элементами социальной системы при сильной позиции государства. При этом, равновесие сохраняется, в том

числе, через усиление одних и ослабление других элементов системы, перераспределение функций между различными институтами, в случае, если они неспособны решать присущие им задачи.

Дисфункция институтов образования и семьи, усилила позиции религии. Сегодня она реализует себя как генератор духовности и гуманизма, этических и эстетических установок, и, в общественном сознании религиозность становится значимой в комплексе духовных ценностей, наряду с жизнелюбием, позитивным общением, патриотизмом как гражданской, экосоциальной ответственностью, а также индивидуализмом, как проявлением ответственного саморазвития [4, с. 90]. Религия усиливает свои позиции как ретранслятор традиций, национальной культуры, а компенсаторная функция религии еще более значима способствует сохранению в обществе стабильности.

В этих условиях отдельные регионы России объявляют, если не о превосходстве, то, по крайней мере, о равенстве религиозных и светских норм общественного развития.

На наш взгляд, сегодня в Татарстане государственная власть заинтересована в том, чтобы религия, наряду с другими социальными институтами, взяла на себя роль механизма культурной регуляции, с тем, чтобы избежать радикализма в республике.

«Возрождение» ислама в республике вызвано политическими процессами 90-х годов, глубокими корнями его «северного варианта» в национальной культуре и относительной нормативной простотой возведения мечетей. Это очень многослойный процесс, который развивается через симбиоз традиционных ценностей, высоких информационных технологий, бизнеса, политики и культуры.

В республике активно позиционируют религию как социокультурный феномен, объективно возникающий, имманентный в любом социуме, и определяемый экономическими, социально-культурными, историческими факторами, позволяющий не только верующим, но и многим людям, далеким от веры, понять культурологическую, историческую сущность и целесообразность религии [5, с. 245].

Особенность развития религиозной деятельности сегодня в республике такова, что требует, в т. ч., и просвещения верующих. Это тем более важно, что те, кто считает себя приверженцами той или иной религии, не вполне сведущи в основах веры. Например, борьба против ваххабизма, в Татарстане, частью верующих воспринимается как борьба с «истинным» исламом, т. к. они уверены в том, что «ваххаб» - это одно из имен аллаха. В то время, как Ваххаб, по мнению историков ислама – имя одного из толкователей Корана.

Ислам в татарстанском обществе играет сегодня не только нормативно - регулятивную роль. Религиозные общины (махалли) нередко становятся относительно закрытыми бизнес - сообществами, своеобразными корпоративными клубами. Реальным явлением стали частные предприятия, в т. ч. крупные, специалисты в которые набираются по религиозной при-

надлежности. Превращение религии в фактор социально — экономического развития есть одно из проявлений латентной функции этого социального института в российском обществе.

Гуманистические, нравственные ценности, которые проповедуют мировые религии — важная платформа объединения усилий в борьбе с терроризмом, серьезный инструмент в политике. Особенности современного развития России способствуют тому, что государство может, и реально использует религиозный фактор для противостояния радикализму. Россия стала членом стран исламской конференции, в Татарстане развивается исламская банковская система, летом в 2011г. Казани прошел митинг под лозунгом: «Молодые мусульмане — против терроризма».

Взвешенная политика в этой области, позволит получить государству большую поддержку со стороны религиозных организаций. А они, в отличие от институтов гражданского общества, призывают к терпению, восприятию всего того, что происходит как испытания, посланного человеку богом, смиренное принятие которого одна из добродетелей.

Однако религиозная деятельность в РТ рождает, в определенной степени и напряженность в общественной жизни.

С 90-х годов сторонники фундаментализма возглавили Духовное правление мусульман Татарстана, многие последователи ислама в РТ пришли в религию именно в 90-е годы. Сегодня они активно противостоят попыткам руководства республики поддержать возврат к «северному варианту ислама», считают сторонников этого направления невежественными, вносят раскол среди мусульман РТ.

Озабоченность населения вызывает обрядовая сторона ислама. В Конституционном суде РТ сегодня рассматривается иск жителя Казани о нарушении его гражданских прав громкой трансляцией призывов на намаз. Другой житель Казани подал в суд на правление махалли в связи с тем, что была осквернена могила его отца, похороненного на городском кладбище: сторонники «чистоты» ислама заклеили фотографию отца на памятнике, установленном на могиле.

Это только часть фактов, связанных с фундаментализмом которые получили резонанс в обществе...

Инициативы государственной власти по вытеснению, в настоящее время из духовной, социальной сферы фундаменталистских, радикальных разновидностей ислама, широко распространившихся на советском пространстве в период перестройки, и, возвращение к традиционному для татар, северному варианту ислама — исламу ханафитского масбаха, история которого прочно связана с традициями национальной культуры, педагогики, жизнью и деятельностью таких ученых и просветителей как Ш. Марджани, Р. Фахретдин, М. Бигиев и др., направлена на то, чтобы религия в республике из фактора риска стала фактором стабильности.

Для оптимизации религиозной деятельности, её правового и социального регулирования необходим пристальный социологический мониторинг, с тем, чтобы вовремя снимать назревающие проблемы, делать эту деятельность менее конфликтной. Отрадно, что в республике, в последнее время всё больше научных исследований в этой области.

Библиографический список

1. Йоас Х. Будущее христианства //Социологические исследования. 2009. №11. с. 79.
2. Горшков М.К. Российский менталитет в социальном измерении // Социологические исследования. 2008. №6. с. 106-107.
3. Горшков М.К. Российское общество в социальном измерении // Социологические исследования. 2009. №3. с. 21.
4. Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций //Социологические исследования. 2009. №4. с. 90.
5. Малышева О.Л. Социальные инновации и специфика корпоративной благотворительности предприятий нефтегазового комплекса (на примере ОАО «Татнефть») //Вестник КГТУ. 2011. №3. с. 245.

Силантьева М. В., Москва

Синкретизм в условиях политизации религии: региональный аспект

Аннотация

В статье рассматриваются смысловые доминанты синкретизма в исторической ретроспективе; дается анализ современных проявлений данного феномена в социальной жизни. Выявляется специфика религиозного синкретизма в условиях политизации религии, анализируется влияние региональных процессов на данный феномен.

Ключевые слова: религиозный синкретизм, синкретизм как тип культуры, политизация религии, регионализация, макросоциальные интеграторы, политическая воля

Термин «синкретизм», как правило, обозначает религиозное (либо шире — культурное) аддитивно-суммативное слияние различных по своему генезису информационно-субстанциальных культурных форм. Определяясь как принципиально незавершенное («не доведенное» до полного слияния — синтеза или комплекса), синкретическое состояние, тем не менее, способно существовать длительное время, фундируя социальные процессы по определенному образцу. Изучение данного образца на современном материале, безусловно, представляет собой одну из задач социологии религии, — тем более, что сходные «эkleктические» эпохи в истории культуры именно сегодня попали под пристальное внимание историков, культурологов и других представителей социогуманитарного знания.

Обращаясь к теоретическим истокам осмысления синкретизма, следует отметить, прежде всего, наличие самого факта рефлексивного отношения к присутствию данного феномена в культуре, что позволило современным историкам выделить ряд эпох «принципиально» синкретического типа (т. е. таких, для которых синкретизм полностью — с их точки зрения — определил бытование культурных форм и развитие социума). Первая из таких эпох, хорошо известная и всесторонне описанная в евроцентрической модели истории цивилизации — эпоха софистики. Для нее характерны: принцип интеллектуального и социального релятивизма; развитие судебно-правовых отношений при общем снижении роли в обществе

нравственных регуляторов; расширение социальной базы образовательных практик (уроки «риторики, философии и эристики») – на фоне «естественного» распространяющейся «по всей Ойкумене» и за ее пределы гегемонии греческого культурного типа и соответствующих ему культурных форм.

Анализируя теоретический фундамент софистики, следует выделить амбивалентное содержание декларированного ею релятивизма. С одной стороны, релятивизация коснулась тезиса об истине как «частном деле» выбора «удобных» позиций по отношению к принципиальной неполноте изначально ограниченного человеческого существа. Если вся полнота понимания принципиально недоступна никому, кроме божества, – имеет смысл избирательно относиться к сегменту собственного видения, игнорируя то, что не приносит прагматически ценный результат или даже может нанести ущерб сиюминутному благу человека. Социальная активность в это время получает вектор одобрения личной инициативы правового толка: у каждого человека как потенциального участника судебного процесса есть «своя правда», которую можно и должно отстаивать в суде. С другой стороны, «божественная Истина» все-таки существует – судебный процесс над Сократом показал, насколько нерушимость традиции ставилась выше умения красиво и доказательно рассуждать...

Второй вариант релятивизма, пронизывающего общественную мысль, а вместе с ней – и общественные отношения, совсем скоро даёт о себе знать в эпоху эллинизма. Продолжаясь значительно дольше, чем «классическая» софистика, эллинизм как особый тип культурных форм, скрепленных общим (не обязательно монолитным!) теоретическим фундаментом явил миру принцип *apud* – сформулированное Горацием положение о том, что многогранная истина сама открывает себя данному времени так, как пожелает. И так, как этому времени нужно для того, чтобы состояться. Активность человека, таким образом, как бы выводится за скобки. Божество – Божественный Логос (и в языческом, и в христианском «форматах») – «сам» распределяет между эпохами те фрагменты истины, которые им, этим эпохам, дано узреть. Отсюда почти неизбежно выводимы порядок подчинения римских легионов, культ Фатума и торжество права, интерпретированного уже в качестве свода всеобщих обязательных норм (правда, с учетом местной специфики – когда речь шла о завоеванных и включенных в состав Римской империи народов). Тип социального противопоставления «грек – варвар» уступает место несколько иной трактовке отношений с подчиненными при помощи военной силы народами.

Теперь гражданство Рима можно заслужить, освоив его культуру. Культура становится орудием политики на присоединенных землях. Для них не остается возможности уклониться от почитания богов, принесенных Римом; хотя нередко формы такого почитания остаются органически связанными с местными религиозными культурами, являя на деле религиозный синкретизм как одну из форм «политически обусловленной» эклектичности сознания. По сей день религиозный синкретизм, включивший традиции почитания древних богов в культовую практику мировых религий

дает о себе знать в христианстве Египта (где некоторым коптским гимнам, проставляющим воскресение, сегодня на несколько тысяч лет больше, чем современному христианству), «исламе адатов» - например, на Кавказе; своеобразном северном буддизме, включившем, как минимум, традиционный тенгризм, распространенном среди народов Забайкалья...

Россия в этом смысле не оказалась исключением: русское православие также связано своими корнями с историческими культовыми практиками более древнего происхождения. И, хотя представители мировых конфессий обычно опровергают наличие в их среде «языческих» плевел как определяющих сознание на уровне социальной проекции конфессии, реально положение дел обязывает констатировать наличие «двое-, «трое- (а может быть и более) –верия».

Третий период «закоренелого» релятивизма и сопутствующего ему синкретизма - Новое время, начавшееся на отечественной почве - по отношению к Европе - «со сдвигом» примерно в двести – двести пятьдесят лет дало, по существу, близкую современному положению дел «формулу» синкретизма. С одной стороны – Истина как бесконечная полнота, Абсолют, движение к которому составляет смысл и суть человеческой жизни, объективированной в произведениях искусства, социально-нормативных ценностях, церковной и общественной иерархии... С другой – человек, призванный эту истину воплотить, «как может».

Сопровождающий рождение «дивного нового мира» - Царства Божия на земле - конгломерат идей, представлений, верований, традиций, обычаев и обрядов по определению «грешит» неполнотой, ущербностью. Или, как минимум, недостаточностью. Вместе с тем, перспектива окончательного «торжества» (православия, Будды, учения Пророка; а может быть даже какого-нибудь нового мессии) – не за горами. Отсюда в рамках, казалось бы, устоявшегося монотеистического религиозного поля с доминированием одной из мировых религий прослеживаются «неизжитые» тенденции полирелигиозности. Равно как в рамках сложившейся «монокультурной» и едва ли не моноэтнической социальной общности – народа, а затем и нации, - временами проявляются всплески взаимного неприятия, вплоть до «этнических чисток», часто поднимающие флаг религиозных войн и культурной несовместимости.

Религиозный синкретизм, таким образом, не всегда соответствует синкретическому типу культуры. Он склонен «консервироваться» и способен проявлять себя как одна из заметных тенденций внутри сравнительно однородного и «синтетически» (а не аддитивно) целостного типа социума. Подчеркнем: речь идет не только о параллельном существовании в рамках одного национального государства различных культурных и религиозных «треков». В рамках одной личности, одного индивидуального сознания может развертываться причудливое переплетение гетерогенных верований, культурных традиций и т. д. в массовом сознании верующих.

Современное общество не случайно определяют как общество радикальных трансформаций, охвативших саму структуру организации социального целого [3, с. 35-63]. При этом уход российского государства из сферы

активности в решении «местных» социально-экономических проблем (регионального уровня) породил так называемый феномен «антропологической религиозности» - способ социальной консолидации «среднего уровня», основанный на принадлежности к кланово-родовой духовной общности (общности предков).

Современные авторы [например, 5, с. 80, 136-137] в данной связи обратились к термину «архаизация» в различных его интерпретациях. Одна из наиболее интересных интерпретаций подобного рода – понятие «неотрадиционализм», описанное, в частности, на примере Тывы следующим образом: «Тувинский феномен архаизации выразился в первую очередь в натурализации хозяйственной деятельности, в актуализации архаических представлений о земле как территории коллективного пользования родов и отторжении идеи частной собственности на землю; в массовом возрождении архаических семейно-родовых объединений и правил взаимопомощи; в возрождении значения скота как ценности, элемента богатства, мерила материального благополучия. В пространственно-временных представлениях стало заметным проявление архетипа горы как маркера границы локализованного мира (в распространившемся концепте «За Саянами»); актуализировались циклические, предметные характеристики времени (в концепте «тувинское время»); изменения произошли в тезаурусной организации социального окружения (в усилившейся дистанцированности тувинцев от других народов в самой республике). Во власти проявилась клановость, которая выразилась в построении клановой корпорации первого президента, его семьи, рода, ближайшего окружения и земляков по району, решавшая архаические задачи самообеспечения и защиты своих интересов в ущерб задачам социального развития региона» [3, с. 9].

Приведенная выше обширная цитата успешно демонстрирует основные признаки социальных проявлений антропологической религиозности, - не акцентируя, правда, собственно религиозный ее аспект. Однако детальные исследования другого региона – Центральной Азии (точнее, Забайкалья) подтверждают общий тезис, заявленный ранее: усиление тенденций архаизации в формате неотрадиционализма усиливает религиозный синкретизм, переформирует смысловые доминанты мировых (макроинтегративных) религий и соответствующие им способы обрядности социальные параметры менее масштабного - регионального (не локального!) – типа [2, с. 1].

Подобный процесс получил в мировой и отечественной литературе название «регионализации». Однако не стоит забывать, что следующий по отношению к регионализации шаг – это появление так называемых «зон проблемной государственности» [4, с. 4-19]. А это уже – призрак серьезного политического кризиса, предотвращение которого принадлежит к области компетенции не только властных структур, но и экспертного научного сообщества.

Стоит отметить, что сегодня политизация конфессиональных структур представляет собой процесс, параллельный описанной «синкретизации» религиозного пространства. Причем подобная политизация связана,

как это ни парадоксально, с деятельностью крупных религиозных объединений, представляющих мировые религии. Так, инициатива «превратить Церковь в прообраз гражданского общества» (как и явно выраженный социальный заказ на исследования подобных возможностей исторического, компаративного и проективного плана) исходит, прежде всего, из недр РПЦ. Сходным образом консолидируются «все здоровые силы» ислама (правда, на фоне радикальной борьбы компетентных органов с «нетрадиционными» формами данной конфессии на территории РФ - в основном салафитского типа в его пропагандистском и деятельностном вариантах). Буддизм Традиционной Сангхи за последние пять лет несколько смягчил свои позиции по отношению к Тибетским (т. е. китайским) ламам-миссионерам, однако и здесь наблюдается своего рода социальный призыв — попытка консолидации общества на началах общности веры и традиций. Подобная «антропологическая религиозность» опирается на вызревающие в недрах социальной психологии процессы, мало поддающиеся изучению с позиций современной науки и тем не менее весьма действенные в качестве социопсихологических регулятивов социального пространства.

Введение религиозного фермента в светское образование, как и желание сделать «конвертируемым» образование духовное, также подтверждают стремление мировых религий занять место «идеального интегратора» общественного целого. Помимо введения курса «Основ православной культуры» (и аналогичных иноконфессиональных курсов), здесь обращает на себя внимание установка руководства духовных учебных заведений к получению светски признаваемого статуса (выраженное как в массовом стремлении клириков «среднего звена» получить светские кандидатские степени, так и во введении параллельных вузовских программ в духовных и светских заведениях). Примером последнего может служить проект конвертации диплома Буддийской академии при Агинском дацане и диплома выпускника Забайкальского государственного университета, а также утверждение планов подключения православных высших учебных заведений к Болонскому процессу [1, с. 62-67]. Политически грамотные и морально устойчивые выпускники таких учебных заведений способны, несомненно, с успехом укрепить нынешний правящий аппарат, усиливая его нравственное влияние «на массы». Вместе с тем, невольно напрашивается аналогия с аппаратом партийным, - который, не будучи компетентен в конкретных вопросах «социального, хозяйственного и культурного строительства», тем не менее, руководил этим строительством достаточно долгий срок с известным плачевным результатом. Политизация «партийного» типа, таким образом, видится следствием административных усилий по преодолению партикуляризации, охватившей общество сразу же вслед за периодом экономической децентрализации и противостоящей ей социальной организацией по типу «антропологической религиозности». Клерикальная партийность вызывает понятную идиосинкразию у заметного числа наших сограждан [1]; однако ее манипулятивный потенциал еще не исчерпан до конца (в основном за счет компрадорских принципов построения взаимо-

действия ее чиновничьей иерархии и «масс» простых верующих, а также наличия в этой иерархии определенного количества искренне верующих «положительных персонажей»).

Однако политизация религии сопровождается не только санкционированными государством акциями со стороны «вертикалей власти», представляющих мировые религии. Политизация имеет и «встречный поток», придающий идее «государственнообразующей конфессии» специфический и даже амбивалентный характер. Речь идет о внедрении нетрадиционных религиозных деноминаций в «каноническое» пространство традиционных религий России (как известно, не совпадающее с пространством распространения здесь мировых религий: так, шаманизм вполне «традиционен», а христианство в форме протестантизма – «не совсем» или вовсе нетрадиционно). В экспертных и политических кругах и сегодня (как и двадцать лет назад, когда началась либерализация российского законодательства в отношении нетрадиционных конфессий) существуют силы, склонные считать поликонфессиональность если не прообразом, то условием демократизации политической жизни российского социума [4, с. 15–45]. При этом у сторонников данного подхода выпадает из поля зрения высокая степень конфликтности подобного социального проекта. Если на нее и обращают внимание, то «лишь» в формате расширительно правовом («все, что не запрещено – разрешено»; хотя на самом деле разрешено далеко не все, что не запрещено!). Либо – в формате идеологически-просветительском (лозунги толерантности, не всегда оправдывающие себя в реальном социально-политическом и социокультурном процессе, внедряются теперь в дошкольное и школьное образование; перспективность подобного внедрения признана довольно высокой, однако дети скорее всего будут поступать так, как поступают взрослые – что бы им не говорили об этом в детском саду и в школе...).

В результате приходится признать: помимо политико-административных, культурно-политических и даже политико-религиозных интеграторов на современном этапе развития российского общества следует выделять социальные интеграторы отдельного политического уровня. В качестве таких интеграторов выступает политическая воля, способная на деле противостоять тенденциям, разлагающим политическое целое страны на грануляты социальных образований «среднего уровня». По существу, в такой постановке вопроса угадывается идея «сильной руки», способной к культуротворчеству новой политической (гражданской?) религии. Не исключено, что подобные проекты уже давно созревают в недрах отечественной бюрократии. В этом случае политизированная «синкретическая религиозность» может оказаться едва ли не единственным противовесом той форме нарождающегося тоталитаризма, который здесь просматривается. Вместе с тем, она сама способна быстро трансформироваться в некую радикальную форму, поддерживающую «минитоталитаризм» в формате «неофеодализма» или даже «неорабства». Приставка «нео-» здесь имеет свой контент: как в неофеодализме размывается ответственность сюзерена за вверенных ему вассалов, так в неорабстве отсутствует сама идея запрета

на порчу «говорящего имущества». Дополнительный смысловой оттенок придает этому процессу региональный контекст, тяготеющий к тем или иным формам дистанцирования от одних центров, сближения с другими или поддержания условного равновесия номадного типа «равноудаленности» от всех возможных центров. Не следует однако забывать, что идея центра в номадной культуре не отсутствует полностью и даже не «размыта». Ее центр — там, где кочевник воткнул шест своего очага — сергэ, то есть — потенциально везде, в любом месте.

Библиографический список

1. Антиклерикальные лозунги на «Марше миллионов-2» в Москве. Электронный ресурс: URL: <http://www.sova-center.ru/religion/news/community-media/right-protection/2012/06/d24635/> (Дата обращения 13.06.2012).
2. Арзуманов И.А. Религиозная инновация: понятийно-семантический аспект (на примере конфессионального пространства Центрально-Азиатского региона). Электронный ресурс: URL: <http://www.socionavtika.net/Staty/diegesis/arzum.htm> (Дата обращения 09.03.2012).
3. Зарубина Н.Н. Социологические проблемы межкультурной коммуникации / Межкультурная коммуникация в условиях глобализации: Учебное пособие / Под ред. В.С. Глаголева. М.: Проспект, 2010.
4. Ильин М.В., Кудряшева И.В. Кризисы суверенитета в современную эпоху. Предисловие / Асимметрия мировой системы суверенитета: зоны проблемной государственности / Под ред. М.В. Ильина, И.В. Кудряшевой. М.: Аспект Пресс, 2011.
5. Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна. Архаизация общества в период социальных трансформаций (социально-философский анализ тувинского феномена) Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М.: Издательство ННОУ ВПО «Московский гуманитарный университет», 2011. Электронный ресурс: URL: <http://www.dissers.ru/avtoreferati-dissertatsii-filosofiya/a69.php> (Дата обращения 14.06.2012).
6. Филатов С.Б. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия / Религия и конфликт. М.: РОССПЭН, 2007.
7. Хачатурян В.М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М.: Academia 2009.
8. Эмлих Н.А. Интеграция духовных учебных заведений в Болонский процесс / Религия в культурном пространстве Северо-Восточной Азии / Сборник научных статей III Международного симпозиума 7-8 июня 2012. Чита: РИО ЗабГУ, 2012.

Сторчак В. М., Москва

Концептуальные основы гражданской религии

Аннотация

В статье рассматриваются теоретические проблемы гражданской религии. Основное внимание уделяется проблеме концептуального обоснования данного феномена.

Ключевые слова: государственно-общественный подход, гражданская религия, историко-культурологический подход, эволюционный подход, социально-психологический подход

Феномен религии затрагивает не только его «классические», «традиционные» или типично религиозные образования (первобытные религии, политеизм, монотеизм), новые религиозные движения (НРД) и религия Нью-эйдж, но и светские формобразования.

Введение новых методологических концепций и соответствующих им понятий в социологии религии актуализируется сегодня интересом западных и отечественных религиоведов к современным «превращенным формам религиозного сознания» и в том числе к их квазирелигиозным образованиям [1]. Вместе с тем современная гуманитарная мысль (Дж. Армстронг, Э. Смит, А. Лосев, Р. Барт, К. Леви-Строс, Э. Кассирер, М. Элиаде и др.) все большее внимание уделяет переосмыслению утопических социально-политических идей и идеологических мифов в обществе [2]. К ним относится и гражданская религия.

В последние годы число публикаций о гражданской религии в отечественных научных изданиях несколько возросло. В них уделяется большое место не только гносеологическим вопросам религии, но и проблемам происхождения квазирелигиозных феноменов. Данная статья посвящена концептуальным основам гражданской религии. К ним можно отнести следующие подходы:

- **Государственно-общественный подход.** Его логика сводится к следующему: государство и общество выступает перед человеком посредством некой «среды», которая действует на него с механической силой принудительного характера. Здесь принуждение выступает не как зависимость субъективно-психических сил различных, конкретных людей (родители, учителя и т. д.), а как действие некой объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности и воли, властвующей над людьми. Такого рода взаимоотношение личности и государства, личности и общества

как к некому сверхъестественному существу сродни взаимоотношению человека и Бога (ср. гегелевское определение государства как «земного бога»). «Не случайно, - отмечал Франк, - всегда и везде — сознательно или бессознательно, в согласии ли с умышленной волей людей или вопреки ей — общество в своей основе носит сакральный, священный характер, социальное единство в его живой глубине ощущается как святыня, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни и, с другой стороны, религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила, непосредственно связанная со сверхиндивидуальным единством «мы» [3, с. 90]».

Иными словами, право, закон, государство, общество — это сверхлические субстанции, которые также, как и религия сакральным образом воздействуют на человека. Но это не чисто религиозное, а псевдорелигиозное (квазирелигиозное) воздействие. Оно, по мнению Франка, формирует человека посредством «внешней общественности» при помощи «положительного права». Государство, в данном случае, выступает как псевдоцерковь, где есть свое единство святынь: государственные символы (флаг, герб), обряды, праздники, культ героев и особо почитаемых мест и т. д.: «И современное государство в культе знамени и других символов государственного единства, в патриотизме, переживаемом всегда не как просто человеческое чувство любви к родине, а как служение святыне родины, имеет свою живую основу в единстве веры» [4, с. 94]. Таким образом, государство сплачивает моральные скрепы общества. Большое значение в этом случае имеют государственные святыни, вокруг которых объединяются члены общества. Служение государству — почетная обязанность его граждан.

Основателем государственно-общественного подхода можно по праву считать Ж.Ж. Руссо. В обществе, согласно Руссо, есть определенные общественные скрепы, которые, независимо от общественных взглядов и религиозных представлений, консолидируют нацию, сплачивают ее в единое целое. Эти «скрепы» представляют собой гражданские нормы и взгляды, которыми должны придерживаться члены общества. В «гражданское исповедание веры» у него входят такие понятия, как «чувства общественности», «святости общественного договора и законов» и т. д., которые предполагают также определенные светские обряды и культ, установленные законом.

Взгляды немецкого философа Л. Фейербаха на «священный» статус государства весьма схожи с позицией Ж.Ж. Руссо, хотя он выступал уже с других мировоззренческих позиций и не употреблял понятие «гражданская религия». Государство для него - «бесконечное существо», «бог» и «провидение» для человека.

Э. Дюркгейм был последователем указанной выше концепции гражданской религии, употребляя при этом понятие «моральной общности» для граждан государства. Для него существует четыре противоборствующих моральных силы в обществе: альтруизм (приверженность высшему порядку вне себя), эгоизм (индивидуальность), фатализм (неизбежная граница человеческих действий) и аномия (неопределенность, постоянное изменение).

Современное общество, с его точки зрения, характеризуется преобладанием эгоизма и аномии. Без определенной «моральной общности» («социальных механизмов», «социальных скреп»), сдерживающих аномию и эгоизм, в обществе будут проявляться патологические последствия. Эти социальные механизмы необходимы для содействия альтруизму. Дюркгейм рассмотрел несколько возможных способов ограничения эгоизма и аномии, а именно: формирование групп по интересам и религия, которая в современном обществе принимает форму «культы человечества».

- **Социально-психологический подход.** П.А. Сорокин уделял достаточно внимания религиозным аспектам в социологии. В работе «Религиозные группы и религиозные перегруппировки» он изучал проблему причины эволюции религии. Для него верования, догма, – это только вуаль, «идеологическое оправдание» и выражение чувств – эмоций человека. Неважно, чтобы они были логичны, – важно, чтобы вера была «горячей». Живая вера «... примет какую угодно нелепость, если последняя соответствует ее аппетитам. Чувства – эмоции человека ... формируются под влиянием социальной среды, теснейшим образом с нею связаны, и пока последняя остается в общем одинаковой, одинаковыми остаются и они. А раз так, то малоподвижными будут и догмы – верования, идеологические формы религии – ибо нравы, основной уклад социальной жизни, меняются медленно» [5, с. 263-264];

В итоге своих рассуждений П.А Сорокин делает следующие умозаключения, которые касаются будущего религии:

- вера (верования) человека – есть величина вечная, а степень веры – величина постоянная: «Меняются только формы веры. ...Мы удивляемся абсурдности верования «первобытного человека». Будущие поколения будут во многом удивляться нелепости наших верований. Хотя знания и растут, но так как область явлений, куда могут переключаться верования, бесконечна, то нужно бесконечное время, чтобы уничтожить их абсолютно»;

- помимо традиционных, уже известных человечеству религий, существуют и будут существовать другие формы веры, которые носят секулярный характер – религии «демократизма», «социализма», «коммунизма» и т. п.: «Формы верований изменились, суть их осталась той же» [6, с. 265-266]. В социологии религии такие «секулярные религии» носят название гражданской религии.

- **Историко-культурологический подход.** Известный западный исследователь Д. Белл подошел к изучаемому явлению с точки зрения исторического и культурологического измерения. По его мнению, начиная с XVII века, в Европе происходит процесс «Великой Профанации» религиозного мировоззрения. Секуляризованная культура, свободная от традиционных религиозных ограничений, в XIX и XX веках начала искать альтернативы религиозным феноменам. Белл насчитывает пять таких альтернатив: модернизм, рационализм, эстетизм, политическая и гражданская «религии». Особое внимание он уделяет последним двум квазирелигиозным системам:

- основанием «политической религии» для него является социальное мессианство, которое дает эсхатологические обещание прыжка в царство свободы на земле посредством освобождения от всяческих видов необходимости (идеи К. Маркса, Ф. Ницше, различные социалистические, коммунистические и утопические доктрины). По его мнению, это были мощные импульсы общественной мысли XIX-XX столетий, устраняющие бога и утверждающие, что человек может овладеть силами, приписываемыми ранее богу и теперь найденными в себе;

- «гражданская религия» носит у Белла не столько социально-политический, но национальный отпечаток мессианской доктрины о богоизбранном народе, народе-Мессии, призванном спасти мир. К такой нации, претендующей сегодня на мировое мессианское призвание, он причислял американский народ.

• **Эволюционный подход.** У одного из видных современных социологов религии Р. Беллы под «гражданской религией» понимается неконфессиональное религиозное измерение публичной американской жизни, являющейся сущностным выражением американской нации и объединяющей всех членов американского общества независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности. В основе гражданской религии у него лежат специфические символы и ритуалы, оформляющие идею богоизбранности нации и служащие укреплению национальной солидарности.

Таковыми «символическими вещами», сакрально освящающими «священные принципы» многоконфессионального и многонационального государства, могут быть различные элементы гражданской религии: «Можно, например, говорить, - по мнению Беллы, - о наличии в Соединенных Штатах деистического символизма, представляющего собой важную составную часть нашего государственного церемониала, и ритуальных святец, в которых День благодарения и День памяти павших в Гражданской войне занимают более важное место, чем Четвертое июля и поминания святых во главе с нашим погибшим смертью мученика президентом Авраамом Линкольном. Памятник Кеннеди на Арлингтонском национальном кладбище представляет собой наиболее позднюю святыню в национальной вере» [7, с. 676]. В центре его исследования лежит проблема американского индивидуализма, роли и значения, в этой связи, гражданской религии в сплачивании нации [8].

Суммируя различные интерпретации в рассуждениях Р. Беллы, отечественный исследователь В.Р. Легойда выделяет следующие положения «гражданской религии»:

- это определенный набор сакральных идей, символов и ритуалов, разделяемых подавляющим большинством граждан и являющихся основой самоидентификации, а также служащих способом национальной консолидации, не задевающих личных религиозных взглядов верующих;

- это культ государства, в центре которого находится идея избранности определенной нации.

Определение гражданской религии коррелирует в белловской системе с описанными им фазами религиозной эволюции. Являясь сторонником эволюционного подхода к развитию религии в обществе, Белла выделяет пять этапов (фаз) религиозной эволюции: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный. В основу данной классификации им положена степень дифференциации системы религиозных символов:

- в примитивном обществе ни религия, ни политика четко не дифференцированы, следовательно, говорить о проблеме взаимоотношений между ними довольно бессмысленно;

- архаическом обществе, под которым Белла понимает монархии второго тысячелетия до н.э., политическая власть становится высокоразвитой и централизованной. И религиозное, и политическое внимание сконцентрировано на фигуре правителя, которому нередко придается божественный статус;

- в I тысячелетии до н.э. религиозное и политическое начала в обществе разделяются в результате возникновения исторических религий. Поскольку Белла исходит из очевидной необходимости существования религиозных символов в качестве основной ценностной надперсональной скрепы общества, то процесс секуляризации для него влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли;

- отличительной чертой раннесовременной религии является ее сотериологическая переориентация в сторону посюстороннего мира, который становится главной сферой религиозного действия. Наиболее ярким примером такой религии, по мнению Беллы, является протестантская Реформация. Гражданская религия США может быть отнесена к типу раннесовременной и/или современной религии.

В основе белловского подхода лежит фундаментальный принцип дюркгеймовской характеристики религии – дихотомия «сакральное– профанное». В этой системе координат позиция Беллы достаточно хорошо фундирована: ее базовое положение заключается в том, что любая социальная группа в основе своей религиозна. «Говорить, что гражданская религия в США есть лишь некая символическая реальность, не обладающая онтологическим статусом, – замечает Белла, – совершенно бессмысленно. Символическая реальность всегда укоренена в обществе, потерявший основание в обществе символизм просто прекращает свое существование» [9, с. 15].

Таким образом, в США на стыке духовной и политической культур существует сложный феномен, представляющий собой своеобразное национальное символично-ритуальное пространство. Можно называть его, справедливо отмечает В.Р. Легойда, религиозным, квазирелигиозным или даже крипторелигиозным (это зависит от определения понятия «религия»), но вряд ли стоит отрицать факт его существования.

Библиографический список

1. См.: Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. М., 1992. С. 112, 118; Мамардашвили М.К. Философия и религия // Мой опыт нетипичен. СПб., 2000; Гусейнов А.А. К новому определению морали. Ростов-на-Дону. 2001. С. 6-7; Еленский В. Глобализация, воображаемые сообщества и Православие // Пределы светскости: общественная дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести. М., 2003. С.253-254 и др.
2. См. по этому поводу аналитически-обзорную статью: Макаров А.В. Миф как инструмент управления этническим сознанием в ходе конфликтов // Национальные интересы. - 2004. - № 5 (34). - С. 47-50. А также: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995; Барт Р. Мифологии. М., 1996; Митрохин Л.Н. Вечная утопия: «Царство Божье на земле» // Век XX – анфас и в профиль: размышление о столетии, ставшей историей. М., 2001; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001; Цуладзе А. Политическая мифология. М., 2001.
3. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 90.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 94.
5. Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 263-264.
6. Сорокин П. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. С. 265-266.
7. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 676.
8. См.: Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и право: Информационно-аналитический журнал. 1997. № 2-3. С. 52; Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. 2003. № 1. С. 5-9.
9. Цит. по: Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления // Там же. С.15.

Тулинова Г. В., Белгород

Религиозное сознание современной студенческой субкультуры: проблема типологизации¹

Аннотация

В статье рассматриваются синкретически-атрибутивные черты религиозности с точки зрения особенностей ее бытования в среде студенческой субкультуры. Основное внимание уделяется проблеме типологизации религиозности современного студенчества.

Ключевые слова: религиозное сознание, молодежь, студенчество, субкультура, таблица сопряженности, типологизация

Рассмотрение данной темы выполнено в рамках изучения комплексного анализа религиозного опыта современных россиян: научное противодействие националистически-религиозному экстремизму (государственное задание Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2012 год (№ 6.1239.2011)).

Происходящие в России перемены оказали сильное влияние на духовно-нравственное здоровье молодежи и породили множество проблем. Адолесцентный² период жизни человека наряду со своей богатой динамикой, насыщенной столкновениями, естественным образом включает в себя и интерес к религии и религиозным проблемам. Поэтому изучение влияния религии как одного из существенных факторов, воздействующих на нравственность в положительном направлении, оказывается важным и необходимым условием при характеристике социальных процессов, происходящих в молодежной среде. От того каков облик молодого поколения зависит социальное развитие общества в целом; мировоззрение, нравственное здоровье молодых определяет судьбу, будущее народа. В начале текущего столетия и нового тысячелетия эта проблема принимает глобальный

¹ 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).

² Adolescencia (от лат. *adolescencia*) – юность, молодость, период молодости, молодежь, молодые люди.

характер, так как от социальной и мировоззренческой ориентации молодежи такого крупного государства как Россия зависит будущее развитие Земной цивилизации в целом.

Безусловно, стоит остановиться на том, почему именно в молодежной среде возник феномен, называемый молодежной субкультурой, и что этот феномен из себя представляет. В зарубежной и отечественной науке существует многообразие дефиниций «субкультура», определяющее ее как целостное культурное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственными идеалами, ценностями, символами, обычаями, нормами, стилем (одеждой, языком). Комментируя теорию субкультур, Т.Б. Щепанская отмечает, что это «одно из средств описания явлений культурной дифференциации современного общества. Впрочем, известны и другие термины для обозначения той же реальности, например: контркультура, общественные движения, неформалы, локальные сети, социальные страты, жизненные стили и проч. Каждое из таких определений предполагает акцент на одной из сторон изучаемого явления: символике, атрибутике, идеологии (теория жизненных стилей), внутренней структуре сообществ и типах межличностных связей (теория и метод социальных сетей), места в иерархической структуре социума (теория социальной стратификации), социальной активности и воздействия на эту структуру (теория общественных движений, контр-культуры и т. п.)» [1, 56].

Вернемся к определению «молодежной субкультуры», которая может пониматься, прежде всего, как особая форма организации молодых людей, определяющая свой стиль жизни, поведения, мышления, отличающаяся своими обычаями, ритуалами, нормами, ценностями и стереотипами [2, 124]. А «классическую» группу молодежи представляют именно студенты.

«Студенчество» как особая субкультура согласно типологии В.Соколова и Ю.Осокина [3] относится сразу к нескольким категориям, отвечая характеристикам половозрастной и социально-профессиональной группы. Сущностной характеристикой студенческой субкультуры является ее отрыв от «материнской» культуры: изменение привычного образа жизни, семейного уклада и традиций, личностных доминант, в зависимости от человека на первое место выдвигаются ценности: семьи, личной жизни, общения с друзьями, карьерного роста и благополучия. Идеологемы, усвоенные в семье и школе, еще подсознательно влияют на их решение, но идет активное формирование новых.

Рассматриваемый студенческий возраст характеризуют такие личностные свойства как развитое чувство индивидуальности, эмоциональная подвижность, стремление опираться на собственные силы, более развитая относительно подросткового возраста самостоятельность, потребность в достижении поставленных целей. Усовершенствованные или новые личностные качества становятся ресурсом, затем, вновь образуя определенную структуру, организуясь определенным образом, делают возможным переход личности из возможного состояния в действительное. Студенческой субкультуре свойственна своя особая картина мира. Интерес к студенчеству

связан с необходимостью философской рефлексии социокультурной дифференциации современного общества, которое уместно рассматривать как совокупность определенных субкультур, его образующих, изучаемых как аналитически, так и эмпирически, через социологический опрос и включенное наблюдение с последующим теоретическим обобщением и философско-культурологической и религиоведческой интерпретацией полученных данных. С одной стороны, подобный подход открывает очевидные исследовательские перспективы при анализе такого сложного феномена, как духовно-религиозная жизнь молодежи, и общества в целом; с другой: это возможность изучения «живого» религиозного сознания, бытующего как элемент повседневного «обыденного».

Молодежь – наиболее уязвимая субкультура в духовном плане. Сегодня молодежь обретает новые духовные ориентации. Молодежь имеет свою «религию», составленную из эклектических суждений многочисленных течений. Причем иногда молодые люди склонны принимать за истину любое громкое утверждение, при этом воспринимая утверждения настоящей истины как нечто кем-то навязываемое и не соответствующее действительности.

Современная молодежь находится в поле двух разнонаправленных тенденций. С одной стороны, это общероссийские тенденции повышения популярности религии, усиление ее роли и влияния религиозных институтов, с другой – разворачивание процессов секуляризации и глобализации, утверждение в сознании людей в качестве глубинных мотивов жизнедеятельности нерелигиозных ценностей и идей.

«Современная молодежная культура настраивает молодого человека на внутреннюю распущенность» [4], – так говорит митрополит Иларион (Алфеев), характеризуя духовное состояние молодежной среды. Следование религиозной традиции повергает молодых людей в состояние «некоей раздвоенности»: с одной стороны, как церковный человек он должен вести жизнь собранную, строгую, ориентированную на христианское нравственное учение. Поэтому жизнь «по совести» сегодня – удел морально стойких, сильных духом молодых людей.

Молодежная субкультура может быть рассмотрена через типологизацию собственной среды. Несмотря на широкое изучение религиозности молодежи, современные исследователи не рассматривают связь субкультурной дифференциации молодежной среды с мировоззренческими и духовными установками. Следовательно, возникает нужда определить инвариантную систему координат, которыми задается и в которых разворачивается проявление религиозности в студенческой субкультуре. Наиболее подходящей моделью изучения молодежной субкультуры является развернутая матрица, предложенная Т.Б. Щепанской [1, 57] в следующем виде:

Субкультура
Коммуникативная система
1. Каналы
социальный уровень культуры: связи и сообщества
а) синхронные связи

б) диахронные связи

2. Средства коммуникации

знаковый уровень культуры

2.1. Специально знаковые объекты:

вербальные, числа, идеограммы

2.2. Ситуативно знаковые, в том числе их комплексы (коды):

пространственный, временной, предметный, телесный,
актуальный

То есть, для описания религиозности субкультуры современной студенческой молодежи мы должны зафиксировать в полевых условиях и учесть в процессе описания максимальное число конкретных особенностей данного феномена, в то же время, имея в виду их соотношение в рамках целого (православной культуры и религиозного опыта в целом), а также сделать сопоставимыми материалы по различным аспектам религиозности в рамках рассматриваемой субкультуры и в сравнении с другими (например, городской, крестьянской, старообрядческой и др.) субкультурами. В то же время можно сделать акцент на любом из сегментов этой матрицы, не переставая иметь в виду его место в рамках целого.

Данная модель неразрывно связана с типологизацией исследуемого феномена религиозного сознания студенческой субкультуры. Типологический метод познания является общенаучным методом, широко используемым в науке. Мы опираемся на определение типологического анализа, данное Г.Г. Татаровой: «Типологический анализ – это метаметодика анализа данных, совокупность методов изучения социального феномена, позволяющих выделить социально значимые, внутренне однородные, качественно отличные друг от друга группы эмпирических объектов, характеризующиеся типобразующими признаками, природа которых различна, и интерпретируемых как носители различных типов существования феномена [5, 72]». Следует различать изучаемый социальный феномен и конкретные эмпирические объекты исследования. Если социальный феномен – это то, что существует реально в виде неких социальных процессов, явлений, сложных социальных объектов, то эмпирические объекты – это конкретные проявления данного социального феномена [5, 85].

При типологизации феномена религиозности в современной студенческой субкультуре немаловажно выявление места религиозных ценностей в шкале жизненных ориентиров молодежи и оптимальных условий для активного формирования духовных ценностей.

Российская действительность показывает как пример бездуховности молодежи, делающей ее марионеткой в умелых руках, так и оптимистические тенденции, демонстрирующие душевный порыв, творческий энтузиазм молодого поколения. Глубокий интерес к миру, желание познать его и обрести в нем свое место позволяют направить деятельность молодого человека на поиск истины, на гармонизацию своих отношений с окружающими и с самим собой, на осознание меры человеческого в человеке. Высокая эмоциональность и восприимчивость молодежи содействует формированию гуманистических, нравственных, эстетических ценностей,

подлинному пониманию и проявлению любви к людям, доброты и красоты. Однако это возможно лишь в том случае, если вектор процесса социализации направлен в сторону культурного развития, созидания. Исследователь молодежной субкультуры З.Н. Орлова дает ей следующую характеристику: «У значительной части молодежи наблюдается стремление к самостоятельности, личной независимости, творческой активности; современный молодой человек обладает обширной информацией в самых разных областях, он не лишен отзывчивости, чувства коллективизма, в нем сильно развито чувство собственного достоинства. Нельзя также не заметить, что для значительной части молодежи характерны такие качества, как конформизм, эмоциональная сухость, индивидуализм, потребительство, созерцательность, инфантилизм, слепое поклонение отнюдь не всегда достойным кумирам. Не высоко ценят такие качества, как скромность, вежливость и интеллигентность, честь и достоинство, аккуратность и точность» [6, 103]. Одну из основных причин усиления негативных тенденций социализации молодежи автор видит в противоборстве систем ценностей и мировоззрений, противостояние различных (порой диаметрально противоположных) взглядов на сущность и будущее культуры, а следовательно и человека. Жизненный мир молодежи оказался расколотым на множество кусочков, фрагментов, утратил целостность, стал нестабильным. Молодежь живет в обществе, «которое по отношению к ней выступает недружественной силой» [7, 125].

Таким образом, направленность социализации определяется набором амбивалентных качеств культурной и антикультурной личности, таких как: гуманизм — антигуманизм, принципиальность — релятивизм ценностей, ответственность — инфантилизм, активность — созерцательность, творчество — потребительство, самокритичность — фанатизм, индивидуальность — конформизм, толерантность — нетерпимость, героизм — прагматизм. Наличие их в обществе создает диаметрально противоположные системы ценностей и антиценностей транслируемых коммуникативно, для молодого человека при недостаточной развитости системы воспитания в качестве идеала, образца для подражания может выступать личность как культурная, так и антикультурная. Такое воздействие именно на молодежную среду становится возможным и благодаря свойственной юности и молодости идеализации действительности.

Поэтому наиболее важен тот мировоззренческий выбор в жизни человека, который личность делает на пороге зрелости. Именно те духовные и нравственные принципы и взгляды, которые человек усваивает к этому возрасту (от 16-18 до 25 лет), будут, независимо от всех дальнейших изменений, так или иначе, определять его представления и отношение к жизни во все последующее время.

Подведем итог, феномен «религиозности студенческой субкультуры» разворачивается в двух плоскостях «в повседневности, которая формирует знаково-семиотический мир, стили поведения, с одной стороны, и социальной жизни, которая, фиксируя символы и стратегии жизни, придает им социальную окраску, с другой. Любые субкультурные феномены,

а тем более молодежные субкультуры, обладают специфическим семиотическим пространством и отличаются от официальной или массовой культуры и множества других, подобных культурных форм, знаниями, целями, ценностями, суждениями и оценками, нравами и вкусами, что определяет специфику их семиотического разнообразия» [8, 76]. Надо отметить, что сегодня духовные ценности не нарабатываются студенчеством в процессе напряженной работы мысли и души, а формируются с экрана телевизора. Общество пытается повысить роль нравственности, духовности в молодежной среде, но все это останавливается под напором повседневных манипуляций сознанием, которые создаются СМИ, телевидением и Интернетом. Духовные, эстетические ценности под воздействием ценностей экономических и псевдодуховых растворяются без следа и не способствуют одухотворению человека. Мир студенческой субкультуры остается единственным реальным и деятельным местом, где возможно расширение мировоззренческих границ, наделение смыслом жизненных стратегий и обретение христианской сущности. Облик современного студенчества в решающей степени зависит от общественного развития, влияния старших поколений, их опыта и взглядов на жизнь, от уровня воспитания.

Библиографический список

1. Щепанская, Т.Б. Традиции городских субкультур [Текст] / Т.Б. Щепанская // Современный городской фольклор. – М.: РГГУ, 2003. – С.56-58.
2. Мосиенко, Л.В. Молодежная субкультура в образовательном пространстве вуза [Текст] / Л.В. Мосиенко // Современные наукоемкие технологии: Материалы конференции. – 2010. – №9. – С.124-127.
3. Нестеров, А.С. Социологические и психологические особенности молодежной субкультуры и контркультуры в современных условиях РФ [Текст] / А.С. Нестеров // Вестник Ставропольского государственного педагогического института. – 2010. – Выпуск 13. – С. 344-349.
4. Современный молодой человек в Церкви. Место, возможности и пути [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1438298.html>.
5. Татарова, Г.Г. Основы типологического анализа в социологических исследованиях [Текст] / Г.Г. Татарова. – М.: Издательский Дом «Высшее образование и Наука», 2007. – 236 с.
6. Орлова, З.Н. Молодежная субкультура: особенности и парадоксы [Текст] / З.Н. Орлова // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Социальные науки. – 2011. – № 2 (22). – С. 102-108.

7. Петров, А. Ю. Социальные практики молодежи механизмы структурирования и идентификации [Текст] / А.Ю. Петров // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2006. – № 3. – С. 123-134.
8. Римская, О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурация молодежных субкультур в пространстве российского региона. [Текст] / О.Н. Римская, В.П. Римский // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2010. - №20(91). – Выпуск 14. – С. 70-78.

Хантургаева Н. Ц., Улан-Удэ

Религиозная ситуация в восточных регионах России¹

Аннотация

В статье рассматриваются особенности религиозной ситуации и тенденции ее изменения в восточных регионах России на примере Бурятии. Результаты прикладных социологических исследований выявили повышение уровня религиозности и изменение конфессиональной структуры в регионе.

Ключевые слова: религиозность, религиозная вера, самоидентификация, религиозная организация, община

Восточные регионы России – это регионы пограничья в политическом, культурном, религиозном контексте. Соседство с Китаем и Монголией, полиэтничный и поликонфессиональный состав населения способствуют сохранению и осознанию границ. Особенность регионов пограничья в том, что символическое восприятие границы динамично, оно может меняться в зависимости от изменения социально-экономической, социально-политической, этно-демографической и социокультурной ситуации. Соседство с другими государствами иной культурной традиции может рассматриваться как преимущество и недостаток территориального расположения как центром, так и регионами, что проявляется в конструировании определенных теоретических и политических моделей. Кроме того, регионы пограничья становятся объектом пристального внимания третьих сторон, заинтересованных в освоении ресурсов, если таковые имеются. Известно, что Сибирь и Дальний Восток богаты природными ресурсами.

В нашем исследовании мы рассматриваем религиозную ситуацию как индикатор социокультурных процессов. Бурятия имеет территориальную границу с Монголией, исторические связи с Китаем, поэтому целью исследования было выяснить особенности религиозной ситуации.

Структура религиозной ситуации имеет две основные составляющие: уровень религиозности и динамика изменений. При социологическом анализе религиозной ситуации предметом исследования становятся рели-

¹ По результатам исследования в Бурятии.

гиозное сознание и поведение людей, изучаемые через отношение к религии, к деятельности религиозных институтов. В нашем исследовании мы рассматривали обыденный уровень религиозного сознания.

Основная задача нашего изучения религиозности — выявление ее взаимосвязи с конкретным социальным поведением личности. Для этого введены индикаторы, позволяющие определить степень и характер религиозности личности. Такие индикаторы обычно опираются на методологию социальной типологии религиозности. У социологов чаще всего используется типологическая группировка в виде трех позиций «верующие — колеблющиеся - неверующие». Данная типология применяется нами для измерения двух признаков религиозности: «религиозной веры» и «участия в религиозной деятельности». Религиозная вера выявляется через самоидентификацию личности с людьми, исповедующими какую-либо религию, через представление о критериях религиозности. Участие в религиозной деятельности фиксируется частотой посещения храма, общением с единомышленниками, количеством религиозных организаций.

Основной гипотезой исследования является поликонфессиональность религиозного пространства, появление новых идентификационных ниш. В современном информационном обществе наблюдается рост количества микрогрупп, связанный с увеличением вероятности найти единомышленников в глобальной сети. Микрогруппы, объединяясь и вербуя новых сторонников, становятся серьезной силой. За последние два десятилетия религия играет все большую роль в идентификационных процессах не только в России, но и во всем мире. Изменение конфессионального состава в регионах пограничья может привести к формированию новых стратегий и практик, направленных на поиск альтернатив регионального развития.

Методами сбора информации выступили формализованное и глубинное интервью, наблюдение, анализ статистической информации. Выборка была многоступенчатая стратифицированная, квотная половозрастная (респонденты старше 18 лет). Исследование носит характер мониторинга и проводится при участии автора раз в два года, начиная с 2005 года. Объем выборки около 1000 человек.

С людьми, исповедующими какую-либо религию, идентифицируют себя 49,8% опрошенных в Улан-Удэ и 58,8% опрошенных в районах республики.

Гендерные различия проявляются так же отчетливо, как и в предыдущие годы. Среди женщин больше верующих и меньше атеистов. При этом колеблющихся примерно одинаковое количество среди мужчин и женщин (см. таблицу 1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос:
«Относите ли Вы себя к людям, исповедующим какую-либо религию?»,
в % от числа опрошенных, по столбцу, 2011 г.

Самоидентификация / пол	муж	жен
Да	45,9	62,9
Скорее «да», чем «нет»	13,0	14,1
Скорее «нет», чем «да»	9,2	7,7
Нет	31,2	14,4
Затрудняюсь ответить	0,7	0,9
Итого	100%	100%

Существуют незначительные различия среди верующих по возрасту. Отметим, что немного меньше верующих среди людей среднего возраста от 30 до 49 лет (примерно 50% опрошенных). Больше верующих среди пожилых людей от 50 и старше (около 60% от числа опрошенных пожилых людей), среди молодежи до 30 лет примерно 55% отнесли себя к людям, исповедующим какую-либо религию. Сомневающихся примерно одинаковое количество во всех возрастных группах.

Считается, что по мере повышения образовательного уровня респондентов, снижается уровень религиозности. Результаты нашего исследования не выявили такой закономерности. Процент верующих примерно одинаков во всех группах. В то же время нами установлено, что атеистов больше среди респондентов с неполным средним образованием (32,1% опрошенных) и меньше среди людей с высшим образованием (19,5% опрошенных). Но если к атеистам присоединить сомневающихся, ответивших «скорее нет, чем да» на вопрос об исповедовании какой-либо религии, то цифры станут сопоставимыми.

Этнические различия в самоидентификации с верующими существенны. Буряты чаще, чем русские относили себя к людям, исповедующим какую-либо религию (72% и 47,8% соответственно). Сомневающихся больше среди русских. К атеистам отнесли себя 10,8% бурят и 26,9% русских респондентов.

Религиозная вера в субъективном измерении выражается в позитивной самоидентификации («часто испытываю чувство общности»). Если сопоставить наши данные 2009 года и 2011 года, то процент православных с позитивной самоидентификацией вырос с 48,0% до 69,5%, буддистов - с 63,1% до 76,6% в основном за счет респондентов с неявной идентификацией (кратковременным или ситуативным проявлением чувства солидарности). Число респондентов с негативной идентификацией (отсутствием чувства общности) среди православных уменьшилось в два с половиной раза, среди буддистов он весьма незначителен в обоих исследованиях. Конечно, самоидентификация иногда может указывать не столько на религиозность, сколько на этнокультурное мировосприятие. В таких случаях

ставится вопрос о воцерковленности. Под воцерковленностью обычно понимают добровольное признание авторитета Церкви через усвоение установленного образа жизни и образа мыслей.

В нашем исследовании мы рассмотрели участие в религиозной деятельности как проявление воцерковленности. На вопрос о частоте посещения храма лишь около 1/5 (меньше 20%) респондентов, назвавших себя православными, выбрали вариант «раз в месяц или чаще», а некоторые никогда не были в Храме в течение своей сознательной жизни.

Но ведь христианин по канонам должен быть на богослужениях в храме каждое воскресенье и во все великие праздники. Во время интервью нам называли разные причины, по которым не так часто или вовсе не посещают церковь, поэтому мы считаем необходимым рассмотреть представление опрошенных о критериях религиозности. Респондентам был задан полуоткрытый вопрос об условиях ощущения себя религиозным человеком.

Выявлено, что и православные, и буддисты знание основ веры и соблюдение их в повседневной жизни считают необходимым условием религиозности. И православные, и буддисты придают довольно большое значение посещению храма.

Среди православных около половины опрошенных ходят в храм несколько раз в год, только во время больших праздников. Другой показатель воцерковленности «исповедь и причащение» назывался верующими довольно редко. На наш взгляд, причина кроется в недостатке доверия верующих священнослужителям, о котором говорили некоторые респонденты во время интервью. Не все уверены и в сохранении тайны исповеди. Чтение священных текстов (Евангелие) многие респонденты не рассматривают как признак религиозного человека, видимо, потому, что за годы советской власти многие люди отвыкли делать это. Мы не предложили в анкете такое условие как «соблюдение поста», так как суровый климат не позволяет ограничивать себя в питании. Но удивляет то, что никто из респондентов не назвал самостоятельно этот признак.

Посещение дацана для буддистов так же важно, как и посещение церкви для православных. Крутя молитвенные барабаны на территории дацана, буддист «прочитывает» множество молитв, заложенных внутри барабанов. Считается, что 8-ой, 15-ый и 30-ый дни лунного календаря особенно благоприятны для накопления «буян» (благих деяний), и в эти дни хорошо быть на службе в дацане. Почти треть горожан и примерно пятая часть сельчан утверждает, что раз в месяц или чаще бывает в дацане. Среди буддистов нет респондентов, никогда не бывавших в дацане.

Степень религиозной солидарности и у буддистов, и у православных низкая, общение с единоверцами не выделено как необходимое условие религиозности. При этом степень социальной солидарности довольно высокая. На вопрос «Готовы ли Вы объединиться с другими людьми для совместных действий?» больше половины респондентов-буддистов (54,5%) и около половины православных респондентов (49,7%) ответило утвердительно. Около четверти респондентов готовы объединиться с людьми в случае стихийных бедствий, в случае обращения к ним за помощью, около

пятой части респондентов-буддистов и около шестой части православных респондентов готовы совместно решать общие проблемы и отстаивать общие интересы. Такое распределение ответов показывает, что в случае возникновения проблем религиозного характера, степень религиозной солидарности может измениться. В настоящее время 18,2% буддистов и 14,6% православных готовы предпринять активные действия для защиты интересов общины.

Для установления воцерковленности респондентов мы задавали вопрос о посещении предсказателей (гадалок, экстрасенсов и т. д.), показывающий недостаточное знание и несоблюдение основ веры в повседневной жизни. Ведь воцерковленный человек находит утешение и успокоение в молитве, в храме, «уповая на милость Божию», смиряясь перед волей Божьей. Верующий христианин не станет использовать магические ритуалы и обряды, потому что каждому дается испытание, которое он в силах вынести сам.

Если рассмотреть посещение храма и обращение к предсказателям, то зависимость между частотой посещения храма и частотой обращения к предсказателям прослеживается отчетливо в Улан-Удэ. Из числа посещающих храм раз в месяц или чаще, т. е. воцерковленных, 71,4% верующих никогда не обращаются к предсказателям. Из числа посещающих храм несколько раз в год - 56,7%, из числа посещающих храм один раз в год - 46,2% никогда не ходили к предсказателям. В районах РБ ситуация несколько иная: из числа посещающих храм раз в месяц или чаще 53,8% никогда не обращаются к предсказателям, а из тех, кто ходит в храм несколько раз в год (по праздникам), 68,4% никогда не гадают. Думается, что в сельской местности не всегда есть возможность пойти в храм, так как его может не быть в данном населенном пункте. Каждую неделю или каждый месяц ездить в другое село могут не все по состоянию здоровья, по материальным затруднениям и т. д. Кроме того, выявлено, что те, кто не посещает храм или бывает редко, не обращаются и к предсказателям. Это может говорить об отсутствии веры в сверхъестественное, об атеизме с одной стороны, и о принципиальном отказе от посещения храма при наличии других критериев воцерковленности, с другой стороны.

Православие в России длительное время было государствообразующей конфессией, ядром всей культуры. Распространению православия в Бурятии придавалось большое значение в царской России, так как укрепление власти в приграничных территориях зависело и от менталитета населения. В настоящее время РПЦ достаточно активно вовлекает прихожан и органы власти в процесс восстановления храмов. В Бурятии открываются и реставрируются действующие приходы РПЦ. Если сравнивать наши цифры с данными 2000 года, приводимыми в статье О. В. Бураевой [1], то количество приходов Русской Православной Церкви увеличилось за эти 12 лет с 44 до 73. Таким образом, судя по основным критериям религиозности, можно говорить о некотором усилении православной веры в Бурятии, особенно в Улан-Удэ, за последние годы, в том числе за период с 2009 по 2011 год.

В буддизме содержание обета Прибежища, важного для верующих, связано с понятием «Трех драгоценностей»: Учителя, Учения, общины. В трудные моменты своей жизни буддисты должны искать Прибежища в Трех драгоценностях. Следовательно, обращение к предсказателям может служить показателем невоцерковленности. Зависимость между посещением дацана и обращением к предсказателям примерно одинаковая в Улан-Удэ и районах. Из тех, кто хотя бы раз в месяц бывает в дацане, меньше половины никогда не обращались к экстрасенсам (36,4% улан-удэнцев и 44,4% сельчан). Из тех, кто ходит в дацан несколько раз в год, больше половины никогда не обращались к предсказателям (66,7% горожан и 63,0% жителей районов РБ). Те же респонденты, которые раз в год и реже бывают в дацане, почти не обращаются и к экстрасенсам. Ситуация выглядит так же, как и у православных.

Религиозное поведение буддистов независимо от школы и традиции выражается, прежде всего, во внутреннем самоконтроле, в усмирении своего ума, в принятии Прибежища, в совершении 10 благих деяний и не совершении 10 неблагих деяний тела, речи и ума. Если Библейские заповеди широко известны, то буддийские императивы поведения часто рассматриваются как философские воззрения. Правильному пониманию сущности буддизма могут научить только духовные наставники. В Бурятии можно отметить просветительскую деятельность тибетских Учителей, например, публичные лекции Дзампа Тинлея в переводе с английского языка на русский. За прошедшие 2 года начала подобную деятельность и Буддийская традиционная Сангха России. Появились аудиолекции шэрэтуя Дуйнхор дацана (Дацана Тантры Калачакры) Буда-ламы на бурятском языке. Благодаря таким наставникам верующие приобщаются к духовным ценностям буддизма и их проявлениям в повседневном поведении.

В настоящее время в Бурятии помимо Буддийской традиционной Сангхи России зарегистрированы буддийские религиозные организации, самостоятельные общины и дацаны. Известно, что количество не всегда обусловлено качеством, особенно в сфере духовной. Деятельность разных объединений может свидетельствовать о наличии в кругах буддийского духовенства серьезных разногласий, которые спровоцировали рост альтернативных религиозных организаций. Но этот рост может быть обусловлен и активной миссионерской деятельностью других религиозных школ буддизма.

На 1 апреля 2011 г. в ведомственном реестре Управления значится 188 религиозных организаций, в том числе 179 местных и 5 централизованных, 2 монастыря, 2 духовных образовательных учреждения. Русская Православная Церковь представлена 62 приходами, старообрядчество – Русской православной старообрядческой церковью (6 приходов, из них 3 зарегистрированных) и Русской древлеправославной церковью (5 приходов). 57 религиозных организаций представляют буддийское вероисповедание, 5 религиозных организаций – шаманизм. Ислам, католицизм, иудаизм, лютеранство, Бахаи, кришнаизм, мормоны, имеют по 1 религиозному объединению. В Бурятии действуют также 6 общин, представляющих

неохристианство (Апостольская православная церковь и Новоапостольская церковь), 45 протестантских религиозных организаций: 25 общин пятидесятников, 4 организации баптистов, 1 приход Адвентистов Седьмого Дня, 2 религиозные организации Свидетелей Иеговы, 6 общин Евангельских христиан, 5 общин пресвитериан [3].

Журналисты называют протестантизм «третьей религией Бурятии». Действительно, за прошедшие два десятилетия количество протестантских общин выросло, как в Приморском крае, Хабаровском крае, Иркутской области, Забайкальском крае. Не всегда они бывают зарегистрированы. Распространение протестантизма в Бурятии началось в 1990-е годы, когда в Россию стали приезжать американские миссионеры. Надо признать, что темпы роста количества протестантских общин выше, чем у Русской Православной Церкви и Буддийской традиционной Сангхи России. На наш взгляд, это связано с тем, что протестантская община, церковь может располагаться в обычной городской квартире. Протестантские миссионеры активно работают с молодежью. Нам известно, что в школах Улан-Удэ и в тех населенных пунктах, где уже есть протестантские общины, ими проводятся беседы о здоровом образе жизни, о вреде аборт, алкоголя, наркотиков и т. д. Летом многие общины устраивают совместные поездки на отдых, чаще всего на Байкал, с привлечением всех желающих с минимальной оплатой затрат. Кроме того, организовываются благотворительные акции для инвалидов, сирот, пожилых людей. Все это выглядит привлекательным для жителей Бурятии. Из личных бесед с членами семей, в которых кто-то стал исповедовать протестантизм, нам известно, что взрослые таким образом пытаются избавиться от проблем, в том числе от алкогольной зависимости, а дети узнают много интересного и полезного. В общинах очень высок уровень солидарности из-за относительно небольшого количества членов. Люди чувствуют себя нужными окружающим. Некоторые говорили, что в протестантизме их привлекает наличие наставника, разъясняющего основы вероучения. Возможно, за годы советской власти религиозная традиция в России ослабла, поэтому надо начинать с самых азов. Традиционные конфессии Бурятии не ориентированы на такой уровень просветительской деятельности, так как ожидают от верующих большей осведомленности и самостоятельности. Считается, что верующие должны правильно вести себя в храме, знать основы вероучения, соблюдать религиозные традиции и т. д. Но ведь этому нужно учить с детства. Большинство прихожан вынуждены самостоятельно познавать религиозные традиции, совершая ошибки.

В Бурятии 45 протестантских религиозных организаций: Христианские Евангельские Церкви (пятидесятники) – 25, Христианские Пресвитерианские Церкви – 5, Евангельские христиане – 6, Церковь Евангельских христиан-баптистов – 4, Религиозная организация Свидетелей Иеговы – 2, Адвентисты Седьмого Дня – 2, Церковь Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормоны) – 1. По нашим данным, их около 60 вместе с филиалами.

Таким образом, протестантизм можно назвать значимой для Бурятии конфессией наряду с православием и буддизмом. Что же касается третьей ветви христианства, католицизма, то храм Святейшего Сердца Иисуса в Улан-Удэ проводит богослужения, имеет паству, но остается единственным римско-католическим приходом в Бурятии на протяжении всех лет существования. Прихожанами в основном являются этноконфессиональные группы потомков поляков и немцев, сосланных в регионы Сибири.

Известно, что в Бурятии достаточно давно исповедуют и ислам, в основном определенные этнические группы (татары и др). За последние годы в республике, как и в других регионах России, появляются новые трудовые мигранты из стран СНГ и республик РФ, исповедующие ислам. В Бурятии зарегистрирована одна религиозная организация мусульман города Улан-Удэ, в Улан-Удэ строится мечеть. Данная конфессиональная группа пока не ведет такой активной пропагандистской деятельности, как протестантские общины.

Достаточно обособленно функционирует и местная иудейская религиозная организация «Еврейская община г. Улан-Удэ». Она объединяет людей по этноконфессиональному признаку.

Много изменчивых и неточных сведений относительно последователей традиционных культов, шаманистов. Мнения диаметрально противоположные как на обыденном уровне, так и на специализированном. Одни считают, что происходит институциализация, оформление конфессии, другие полагают, что «смутные времена» закончатся, и исчезнет интерес к шаманизму. Тем не менее, шаманские религиозные организации с 1990-х годов ведут свою деятельность в Бурятии. В их составе есть шаманы, сохранившие непрерывную линию преемственности в течение многих поколений, что говорит о том, что интерес к шаманизму вызван не только социальными переменами. То, что шаманские религиозные организации сосредоточены в основном в Улан-Удэ, не должно вводить нас в заблуждение, так как члены данных организаций, практикующие шаманы, проживают почти во всех районах Бурятии. Кроме того, некоторые шаманы не являются членами ни одной организации, предпочитая самостоятельность.

Имидж шаманов противоречивый, отношение к ним неоднозначное, поэтому многие респонденты говорят об исповедовании буддизма, уточняя, что иногда обращаются к шаманам. Во время интервью встречались и убежденные сторонники шаманизма, считающие, что связь между поколениями, между человеком и природой, необходимая для выживания человека, сохраняется именно в шаманизме. Ведь для проведения обрядов надо знать свою родословную, покровителей местности. Таких знатоков мало по объективным условиям. Годы репрессий, советская пропаганда атеизма привели к забвению не только родословных, но и исторической преемственности в государственных масштабах. Некоторые семьи обращаются к этнографам и историкам за помощью в восстановлении утраченной информации. Не всегда это удается. Многие называют себя буддистами, даже участвуя в шаманских обрядах.

Шаманы в Бурятии всегда воспринимались как служители культа и традиционно имели высокий статус, в отличие от предсказателей, экстрасенсов и т. д. Зачастую люди недооценивают степень значимости их деятельности для верующих и относят к шаманам кого угодно. Появилось много желающих использовать неведение людей в своих целях. Поэтому шаманские религиозные организации вовлекают в свои ряды практикующих шаманов. Количество их за последние десять лет увеличилось только на одну организацию.

Организации объединяют в основном бурятских шаманов. Известно, что шаманизм в республике исповедуют буряты и эвенки, но обращаются к шаманам и русские. Популярность шаманов, экстрасенсов, колдунов и т. д. обеспечивают телепередачи, в первую очередь, «Битва экстрасенсов». Зачастую люди не видят разницы не только между шаманом и экстрасенсом, но и различного рода аферистами.

Таким образом, особенностями религиозной ситуации в восточных регионах России можно назвать состояние духовно-нравственных поисков, религиозный синкретизм, возрождение архаичных культов или увлечение новыми религиозными течениями, активную миссионерскую деятельность протестантских общин, некоторое усиление позиций РПЦ.

Библиографический список

1. Бураева О.В. Религиозные организации в Бурятии // URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/russ-ost/articles/13.html (Дата обращения: 11.06.2012).
2. Основные религиозные конфессии // Официальный портал органов государственной власти Республики Бурятия. URL: <http://egov-buryatia.ru/index.php?id=272> (Дата обращения: 10.06.2012).
3. Религиозные организации Республики Бурятия: словарь-справочник / С.В. Васильева и др. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2011.

Элбакян Е. С., Москва

Религия повседневности

Аннотация

В статье рассматривается место религии в мире повседневности, механизм превращения религии в «религию повседневности», анализируется феномен «рутинизации харизмы», выделяются пятнадцать характерных черт религии повседневности и дается ее определение.

Ключевые слова: религия, повседневность, рутинизация харизмы, религия в мире повседневности, вера религиозная, харизматический тип, институционализация, бюрократизация, догматизация, конфессионализация

Религия повседневности — это ежедневно поддерживаемая на уровне обыденного сознания религиозная вера, основанная на личном религиозном опыте, а также отражающие эту веру религиозные практики, символы, модели поведения, религиозные представления и оценки действительности.

Любая религиозная вера предполагает наличие некоего сверхъестественного объекта - существа или силы, бытие которого, разворачивающееся вне естественного существования, принимается как данность, не нуждающаяся в каких-либо логических доказательствах («Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» - Евр., 11:1), и является высшей креативной инстанцией, определяющей существование мира и человека. Таким образом, выстраиваются религиозные отношения, благодаря которым в мир повседневности входит Бог (или некие иные сверхъестественные существа или сущности) в качестве высшего авторитета, некоего потустороннего наблюдателя и судьи, исполняющего амбивалентную функцию, карающего людей и помогающего им. Он становится одновременно источником и зависимости, и соучастия. Религия повседневности, рассмотренная под таким углом зрения, обеспечивает взаимосвязь между «естественным» и «сверхъестественным», «посюсторонним» и «потусторонним», сакральным и профанным, трансцендентным и имманентным.

Например, в христианстве сообщество верующих, приобщенных к Церкви, возглавляемой Богочеловеком, включает в себя и живых и умерших христиан, тем самым сближая посюсторонний и потусторонний миры. Вместе с тем различие в существовании Творца и творения создает в рамках повседневного религиозного опыта дихотомию трансцендентного и имманентного. При этом, возвращаясь к христианству, две ипостаси

Троицы - Бог-Сын и Бог-Дух Святой, несмотря на трансцендентность, открывают себя человеку, и в этом смысле становятся, имманентными ему. Антропоморфизация Бога наполняет сферу повседневного религиозного опыта доступными человеку образами и понятиями. При этом грань между трансцендентным и имманентным в религиозном опыте весьма подвижна и во многом зависит не только от основ вероучения, но, в первую очередь, от социокультурного контекста той или иной эпохи. Дистанция между Богом и человеком на протяжении истории существенным образом сокращается: Бог становится имманентным (например, в пантеизме, который в дальнейшем преодолевается в позитивизме, прагматизме и т. д., не оставляющем места «дистанции»). Кстати, в этот же период в политической жизни получают развитие идеи демократии. С другой стороны, рост мистицизма, обычно наблюдающийся в кризисные моменты развития общества, также сокращает дистанцию между Богом и человеком, стремящимся к единению с ним. «Интимная сфера жизни индивида становится проводником его религиозного опыта, - характеризуя эпохи развития мистицизма, пишет К. Мангейм; - четыре стены его жилища превращаются, так сказать, в пространство души» [1, Р. 233]. Таким образом, в религии повседневности Бог постепенно становится имманентен миру и человеку, сакральное профанируется. С периода Нового времени в европейской истории прочно занимает позиции рациональное осмысление действительности. Сакральное (священное) начинает восприниматься как нечто субъективное, и в силу этого, иллюзорное, в то время как профанное (мирское) - как объективное, материально ощущаемое. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия повседневности постепенно десакрализуется. Картина мира обмирщается, в ней все меньше места остается для трансцендентных сущностей, человек со всеми присущими ему атрибутами становится «мерой всех вещей». Социум становится поликонфессиональным и мультикультурным. Происходит то, что М. Вебер метко назвал «рутинизацией харизмы», означающей выхолащивание сути того или иного социального феномена в процессе его институционализации и сопровождающей ее бюрократизации. Так называемый харизматический тип господства, бросающий вызов существующему обществу и стремящийся его изменить, постепенно становится традиционно-легальным, отказавшись от стремления к преобразованиям. Развитие в этом случае направляется не столько внешними факторами, сколько внутренней структурой самого объекта в стремлении разрешить возникающие в ней противоречия. С формированием религиозной организации на смену первоначальной простоте и очевидности приходит сложная система ритуальных действий, иерархии и догматизации вероучения, которые постепенно приобретают черты традиционности и начинают вести борьбу с малейшими отклонениями от выработанной ими системы норм. Так возникает, с одной стороны, догма как признанная норма религиозного учения, а с другой – профессиональная дифференциация религии. Таким образом, по мере «рутинизации харизмы», с необходимостью возникает и получает развитие процесс догматизации и профессионализации.

В социальном плане рутинизация харизмы означает легитимизацию, с одной стороны, и повседневность - с другой. Все буднично, без взлетов и падений...

В результате этих процессов, религия повседневности обретает ряд специфических черт.

Во-первых, отсутствие в массовом сознании глубокой веры и основанной на ней религиозной мотивации социального поведения и личных поступков, когда принадлежность к какой-либо религии, а значит, необходимость следовать ее этическим нормам существенно расходятся с поведением индивида, а порой и противоречат друг другу. Эта ситуация рождает феномен, который можно было бы охарактеризовать как, увеличение количества номинальных членов религиозной организации, без мысли о том, насколько они реальны. Возникает и развивается явление «экстенсивности вместо интенсивности», при котором не важно, как верит человек, важно, чтобы он говорил о том, что он верит и что его вера формально соответствует рамкам определенной конфессии. Вместо стремления к углублению веры, осуществляется ее миссионерское расширение, порой чисто механическое¹.

Во-вторых, квинтэссенцию религии повседневности хорошо иллюстрирует фраза В. Джемса «Люди не познают, не понимают Бога, а пользуются им», ибо современные верующие, как правило, вспоминают о Боге лишь в критические моменты своей личной судьбы.

В-третьих, по крайней мере, в европейской традиции, имплицитно секулярное сознание большинства населения и соответствующие ему образ жизни, шкала ценностей, жизненные цели и избираемые средства их достижения. Исключение составляет незначительный процент неофитов — (новообращенных). Им обычно присуще чрезмерно увлеченное восприятие вновь принятой веры при глубоко презрительном отношении ко всему иному. Часто «оно носит иронический оттенок, поскольку подчеркивает чрезмерное усердие неофита и его рвение в следовании вновь принятым принципам» [3, с.869]. Восприятие другого в неофитстве крайне затруднено, ибо неофиты оперируют жесткими, навязанными извне штампами, базирующимися на непрорефлексированных предпосылках, которые не позволяют не только понять другого (то, что не нравится в нем), но и себя (проанализировать и понять собственное мировоззрение). Непонимание себя делает невозможным диалог с «другим», поскольку полностью нивелирует значимость собеседника.

В-четвертых, религии повседневности свойственно сущностное противоречие между любовью к Богу и любовью к человеку. Поскольку Бог как некая трансцендентная сущность, находится «по ту сторону добра

¹ Как пишут Л.А. Андреева и Л.К. Андреева, «Особенностью современной религиозной ситуации в России является то, что понятие «православный» не прямо коррелирует с понятием «верующие». Православие как способ национально культурной идентификации востребовано общественным сознанием. Однако собственно уровень религиозности определяется, прежде всего, верой в религиозные догматы, которые являются фундаментом религиозного мировоззрения и которые воплощают трансцендентные ценности бытия. Низкий уровень знания догматов свидетельствует о доминировании нерелигиозной картины мироздания...» [2, с. 96].

и зла», его предписания и запреты не всегда соответствуют моральным нормам, вырабатываемым людьми. В этой связи, любовь к Богу на протяжении истории различным образом может соотноситься с любовью к человеку («ближнему») — может дополняться, а может вступать в противоречие. Примером первого рода может служить мусульманский закят — предписанная Кораном добровольная милостыня. Что, это, проявление любви к Аллаху или к нуждающемуся человеку? Думаю, что все же к Аллаху, в то время как доброхотная милостыня — саддака — указывает на заботу о ближнем, помощь ему. Однако, в обоих случаях любовь к Богу и к человеку не входят в противоречие друг к другу. Пример же противоречивости такого рода любви, свойственной современной религии повседневности, прекрасно описывает В.В. Розанов, утверждая, что у Бога не одно дитя - Иисус, а два - мир и Иисус, ибо мир - тоже божественное создание. Поэтому «в эту Отчую Ипостась... и входит мир с его сиянием, с его идеалами, с комедией, с трагедией, с бытом народным: мир - святой во плоти, но святой не во плоти Сына, но по *исхождению* из плоти Бога»[4, с. 23]. Между детьми Бога — миром и Иисусом происходит бесконечная борьба. Для кого сладок Иисус, для того горек мир, и наоборот. Мир вообще, по словам В.В. Розанова, «в Иисусе прогорк». Мир (семья, наука, искусство и проч.) не соединим с Иисусом, они не могут взаимодополнять друг друга, быть одновременно «сладчайшими». Таков онтологический статус бытия. Его дилемму В.В. Розанов формулирует так: если Иисус божественен, то мир демоничен, если мир божественен, то Христос демоничен. И эта «трагическая диалектика» бытия не разрешима. «Как только *серьезна* семья - христианство вдруг обращается в шутку; как только серьезно христианство, в шутку обращается семья, литература, искусство»[4, с. 22]. Таким образом, оказывается, что любовь к Богу и любовь к людям, к миру — вещи абсолютно противоположные, не сопряженные, ибо один из объектов любви неизбежно умаляет, уничтожает другой.

В-пятых, в религии повседневности выявляется закономерность, отчасти сформулированная еще Б. Расселом [5, с.110] и А.Н. Уайтеходом[6, р.227], согласно которой, расцвет религии рождает усиление религиозности, когда центральным становится мистическое чувством. Падение религии, превращающее ее в некий респектабельный атрибут повседневности, характеризуется резким упадком мистического чувства, место которого занимают нравственные предписания. «Выдвижение на первый план правил поведения свидетельствует об упадке религиозного рвення»[6, р.227].

В-шестых, поскольку религиозность в рамках религии повседневности носит более формальный, чем сущностной характер, она напрямую увязывается с внешними по отношению к религии факторами, такими как этническая, национальная, социальная, а нередко даже гражданская и политическая самоидентификация.

В-седьмых, религиозность все в большей степени вытесняется квази-религиозностью. Последняя отличается от религиозности объектом поклонения: если религиозным формам сознания присуща вера в сверхъесте-

ственное существо, то квази-религиозность, хотя и характеризуется теми же особенностями, что и религиозность, предполагает веру в естественные события, в личности, а также процессы и создание на основе подобной веры определенных социальных мифомоделей, как правило, находящих отражение и поддержку в массовом сознании. Элементы квази-религиозности присущи многим новым религиозным движениям, вневероисповедной мистике, различным видам оккультизма, увлечение которыми стало весьма распространенным явлением в современном социуме.

В-восьмых, эклектизм восточной и западной традиций в религии, философии, культуре, образе жизни (увлечение дзен-буддизмом, фэншуй, карате, ушу и др. в западном мире, и, напротив, успешное миссионерство, результатом которого стала христианизация народов Азии – Китая, Японии, Кореи, Филиппин и др.). Отсюда, в рамках религии повседневности, возникают две тенденции:

- Усиление экуменического движения на фоне общей мультикультурности и поликонфессиональности. Экуменизм отражает стремление различных христианских конфессий к объединению в одну общую Церковь, при сохранении специфических конфессиональных особенностей. Экуменическое движение зародилось в 17 в., как попытка сближения разобщенных христианских церквей. В 20 в. этому процессу был придан новый импульс, был создан руководящий орган всего экуменического движения – Всемирный совет церквей (ВСЦ). В настоящее время членами ВСЦ являются более 350 церквей, деноминаций и церковных союзов из 100 стран мира, представляющих свыше 600 млн. христиан. Казалось бы, имеются все условия для ведения конструктивного межконфессионального диалога хотя бы в рамках одной мировой религии. Однако разногласия и непонимание сопровождают функционирование данной организации практически на протяжении всего ее существования. Христианским конфессиям не удается вести конструктивный диалог по существенным вопросам. Более того, отдельные церкви, в силу явного провала межконфессионального диалога, покидают ВСЦ, со стороны других все чаще звучат обвинения экуменического движения в том, что под его прикрытием одни христианские конфессии вторгаются на «каноническую территорию» других, где занимаются прозелетизмом [7, с.292-294, 8, с.1449]. В рамках социокультурного и политико-правового контекста, современное конфессиональное сознание во многом размывает свою шкалу ценностей, искажает символический пантеон, деформирует вырабатываемые веками нормы, но в то же время может вполне успешно вести диалог с внешним миром. Ибо говорит на понятном ему языке, оперирует очевидными для массового сознания стереотипами. В том же случае, когда конфессиональное сознание остается жестко догматичным и вследствие этого ограниченным, не воспринимающим иного, как равного «собеседника», полагающим свои ценностно-нормативные установки как единственно истинные и даже делающим попытки в процессе диалога навязать их внешнему миру, диалог оказывается заведомо обреченным на провал. Диалогичность как установка сознания в данном случае практически отсутствует. Происходит монолог. Монолог, довлеющий над собеседником и уже в силу этого им не приемлемый.

- Попытки создания некоей единой универсальной религии из сочетания элементов различных религиозно-философских систем (например, вера Бахаи, саентология и др.).

В-девятых, перемещение акцентов с бытия на сознание, когда все невзгоды и беды рассматриваются не как имеющие место объективные процессы, а исключительно как негативная субъективная реакция на них по принципу «Хочешь изменить ситуацию, измени отношение к ней», «Хочешь быть счастливым, будь им» и др. Таким образом, оказывается, что меняя свое отношение к миру, субъект меняет сам мир. Неокантианский тезис «Предмет не дан, а задан» приобретает в религии повседневности фундаментальное звучание, ибо мир начинает конструироваться субъектом. Происходит некое сближение человека с Богом, ибо человек, провозглашающий себя творцом, «конструктором» реальности, существенно приближается к Богу, порой стремясь занять его место.

В-десятых, личный Бог во многих разновидностях религии повседневности заменяется некоей высшей силой, оказывающей прямое или опосредованное воздействие на жизнь человека. Происходит своего рода деантропоморфизация Бога, который обретает весьма абстрактные и «размытые» черты. Такому видению способствует увлечение мистическими практиками, нередко сочетающимися с манифестацией приверженности к какой-либо из так называемых «традиционных» конфессий. Вера и суеверие вполне уживаются в воззрениях и религиозных практиках очень многих современных людей.

В-одиннадцатых, в рамках религии повседневности делаются попытки рационализации иррационального (хотя, как свидетельствует история христианской мысли, и раннехристианские апологеты, и Августин, и Ансельм Кентерберийский, и Фома Аквинский в этом потерпели поражение много веков назад). Современные попытки основаны на имплицитной секулярности сознания, требующего, вместо веры в чудо, неких логических процедур, доказывающих, что оно свершится. Одновременно, ожидание чуда и неверие в него.

В-двенадцатых, все более усиливается ритуализация религии, когда верующие не столько знают основы вероучения и соблюдают нравственные императивы, сколько посещают крупные богослужения в праздничные дни, вполне удовлетворяя этим свои религиозные потребности. Более того, сущностное инобытие праздника по отношению к повседневности, перестает быть таковым. Его суть прочно скрыта и мало интересна, гораздо важнее самой действие. Верующих интересует ответ не на вопрос «что?», а лишь на вопрос «как?».

В-тринадцатых, сами организационные и культовые основы также во многом меняются. Порой, при посещении современных церквей, создается устойчивое впечатление, что находишься в хорошо работающем офисе, где культово-ритуальные практики попадают в графу «оказания религиозных услуг».

В-четырнадцатых, выхолащивается мистическая суть религии, когда место мистики занимает мистификация, которая по большей части рассматривается в качестве «коммерческого проекта», тем самым свидетельствуя об отсутствии веры у самих ее проводников, становящихся «мистификаторами».

В-пятнадцатых, происходит виртуализации религии. Религиозные отношения во многом из социальных превращаются в виртуальные. Сегодня даже в дни крупных праздничных мероприятий совсем необязательно находится в храме или мечети, вполне достаточно принимать в них участие «онлайн», посредством сети Интернет или наблюдая по телевизору. Точно также, с любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями, можно ознакомиться в Интернете. Там же можно узнать обо всех событиях той или иной религиозной организации, не выходя из дома, пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение.

Таким образом, повседневность религии приводит к религии повседневности, отличающейся весьма специфическими чертами. Ответом на вызовы секуляризации служит усиливающаяся (по крайней мере, в современной России) клерикализация, по существу, «замещающая» ресакрализацию, которая в рамках религии повседневности практически невозможна. Являясь лишь внешней формой, клерикализация не меняет глубинной сути — верующие не становятся глубоко верящими в Бога, строгий традиционный конфессионализм перестает играть роль существенного ограничителя и внутреннего «цензора». В своих духовных поисках современные люди обращаются к различным религиозно-философским системам, или не обращаются к ним вовсе, ибо формальная конфессиональная принадлежность, выбранная в поисках собственной идентичности, весьма далека от подлинной религиозности.

Библиографический список

1. Mannheim K. The problem of the intelligentsia. The democratization of culture.// Essays on the Sociology of Culture. London: Routledge a. Kegan, 1956.
2. Андреева Л.А., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологическая исследования. 2010. № 9.
3. Овсиенко Ф.Г. Неофит // Энциклопедия религий / Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М.: Академический проект, 2008.
4. Розанов В.В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира//Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества. СПб. Типо-литография «Герольд», 1908. Вып. 2.
5. Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Политиздат, 1987.
6. Whitehead A. Science and the Modern World. Glasgow, Collins, 1975.
7. Никонов К.И. Всемирный совет церквей // Энциклопедия религий / Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М.: Академический проект, 2008.
8. Овсиенко Ф.Г. Экуменизм церквей // Энциклопедия религий / Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М.: Академический проект, 2008.

Яблоков И. Н., Москва.

Взаимовлияние культурных традиций народов России

Аннотация

Россия находится в срединном пространстве Евразии — между западным и восточным мирами. С этим связаны особенности социально-политического развития, этнокультурной и конфессиональной структуры страны и ее регионов. Россия — страна полиэтничная, поликультурная и полирелигиозная.

Ключевые слова: Евразия, Россия-Евразия, Культура, Этнокультурные и этноконфессиональные комплексы, Этноидентичность, Евразийская идентичность, Толерантная культура

Россия занимает значительную часть пространства Евразии — самого крупного континента Земли. С этим связаны особенности социально-экономического и политического развития, этнокультурной и конфессиональной структуры страны в целом и ее отдельных регионов.

Во взаимоотношениях народов Евразии — этносов, субэтносов, суперэтносов (как и во взаимоотношениях народов на других континентах) прослеживаются три тенденции: 1) «нейтральное касание»; 2) кросс-культурное взаимовлияние; 3) соперничество и даже единоборство. Кросс-культурное сотрудничество объективно включает взаимное освоение опыта культур «Запада», «Востока», «Севера», «Юга», а противоборство выражается, в частности, в непринятии как «вестернизации», так и «остернизации».

Этнические контакты осуществляются в экономической, социальной, политической, духовной, брачно-семейной и других областях. Эти контакты бывают разных видов: пограничные, проникающие, миграционные¹. Пограничные реализуются между соседскими этносами или в какой-то пограничной смешанной зоне. Проникающие этнические контакты осуществляются в ходе вторжения одного этноса на слабозаселенную территорию другого. Миграционные этнические контакты возникают при перемещении представителей разных этносов как внутри стран, так и между странами.

¹ См.: Тавадов Г.Т. Современный словарь-справочник. М., 2011. С. 159-160.

На евразийском континенте в разных регионах существуют различные типы культур: культуры народов равнин и гор, холодных и теплых географических поясов, разных этносов, субэтносов, суперэтносов с различной этнической доминантой, традиционных, индустриальных и постиндустриальных обществ, слаборазвитых и развитых стран и пр. В культурах разных народов Евразии представлены и религии разных типов: получившие историческую трансформацию ранние формы верований (анимизм, фетишизм, тотемизм, шаманизм и др), родоплеменные (культ предков, возрастно-половые инициации, промысловые культы, культы племенных вождей и племенного бога и др), народностно-национальные (иудаизм, индуизм, конфуцианство, даосизм, джайнизм, сикхизм, синто и др. с их различными направлениями), мировые (буддизм, христианство, ислам с их различными направлениями) религии. Большинство стран на евразийском континенте являются полиэтническими, поликультурными, в них представлены разные религии, часто с количественным преобладанием и с преимущественным социокультурным влиянием какой-то из них. Сложилась разнообразная этнокультурная и этноконфессиональная мозаика; те или иные религии оказываются одним из признаков этнокультурной идентичности. Разные религии влияют друг на друга; появляются и существуют синкретические образования, что особенно характерно для народных религий на уровне повседневности. Сказанное обуславливает разнородность, многообразие и своеобразие духовных традиций народов Евразии. В то же время культуры этих народов содержат и возможность соединения этноидентичности с евразийской идентичностью.

Сказанное относится к культурам народов России, с соответствующей конкретизацией. В отличие от стран Западной Европы (Германия, Франция и др.) и Азии (Индия, Китай, Япония и др.), Россия находится в срединном пространстве Евразии – между западным и восточным мирами. Россия – страна полиэтническая и поликонфессиональная, в ней исторически сосуществовали этнически разные народы, разные этнокультуры, разные религии. Евразийский суперэтнос России образуют славянские, финно-угорские, тюркские, монгольские этносы и субэтносы. Ныне нашу страну населяют около 180 этносов и этнических групп. В России представлены различные религии – буддизм (ламаизм), христианство, ислам, иудаизм с их различными конфессиями, шаманизм, языческие верования, Сознание Кришны (вайшнавизм), Вера Бахаи и др.

Одним из признаков российского суперэтноса, включающего разные народы, многие этносы и субэтносы, является общность исторически длительного совместного проживания. Это обусловило использование единого языка, формирование сходных ценностных установок и норм социального действия. Этнокультуры России не только соприкасались, но и взаимопроникали.

Государственно-образующий этнос в России – Евразии составляют русские, а в духовно-религиозной сфере наибольшее место занимает православие. При этом необходимо иметь в виду, что православие исповедуют немалое число представителей других этносов. Исторически культуры

православия, ислама, иудаизма, буддизма, других религий находились во взаимодействии, проявляли толерантность, а порой и отталкивание. Но опыт сосуществования, взаимовлияния обуславливал тенденцию к толерантности. Православие влияло на различные области духовной культуры – мораль, искусство, музыку, архитектуру, философию, формировались соответствующие секторы православной культуры. С появлением светских областей культуры православие формировало духовный опыт людей – не только православных, но и светски ориентированных. Оно также влияло на формирование духовного опыта представителей других религий и конфессий, и в то же время учитывало культурный опыт последних. Представленность в российском суперэтносе различных этносов и субэтносов, сосуществование и взаимовлияние в России – Евразии разных религий создали благоприятные возможности формирования в духовных традициях народов культуры толерантности (толерантной культуры).

Толерантная культура представляет собой сторону культуры общества, гражданина, индивида, личности, различных стратов, этнических, гендерных, возрастных и др. социальных групп. Основные требования толерантной культуры: обеспечение прав и свобод человека; уважение к «другим» и «другому» независимо от их происхождения, пола, возраста, расовой, этнической, религиозной, конфессиональной, государственной, профессиональной принадлежности; свободное принятие и утверждение свободно избранных нравственных, социально-политических, художественных, религиозных, мировоззренческих и иных установок; лояльное отношение к аналогичным выборам «других» и «другого»; взаимопонимание смыслов, мотивации, целей; выявление общности или близости позиций при решении определенных вопросов; стремление к согласию; исключение терпимости к нарушениям правовых и нравственных норм; интолерантность по отношению к злу, разрушительным, деструктивным устремлениям и действиям, к преступности.

Толерантность включает готовность к диалогу; в числе принципов диалога можно назвать: признание своеобразия, самоценности, несводимости друг к другу различных универсумов культуры, культур Запада и Востока, Севера и Юга, уникальности их вклада в цивилизацию и в то же время их взаимопроницаемости; непринятие концепций европоцентризма, азиоцентризма, африкоцентризма, америкоцентризма, этноцентризма, религиозноцентризма, «центризма» определенного светского мировоззрения, автаркии; солидарное противостояние ксенофобии, этнофобии, религио/конфессиофобии; понимание общегуманистического пласта духовной культуры при различиях и своеобразии культурно-религиозных опытов; отказ от монополистских установок и признание равнодостаточности позиций в ходе общения; готовность к компромиссам с разумной достаточностью при выявлении инаковости позиций и корректности при выражении несогласия; исключение физического и психического принуждения к принятию каких-то взглядов и др.

21 ноября 2001 Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями». Статья 1. этого документа утверждает: «Диалог между цивилизациями – это процесс,

идуший внутри цивилизаций и на их стыке, который основан на всеобщем участии и коллективном желании учиться, открывать для себя и изучать концепции, выявлять сферы общего понимания и основные ценности и сводить разные подходы в единое целое с помощью диалога».

Для распространения в российском обществе духа толерантности и диалогического общения важное значение имеет повсеместное утверждение в нем принципа свободы мысли, совести, религии и убеждений, отношения к представителям разных этносов, к последователям любых религиозных или светски, мировоззренческих систем без их дискриминации, без ущемления прав по этническому, вероисповедному, мировоззренческому признаку.

Янкова Н. А., Москва

Специфические черты религиозной ситуации современного российского общества

Аннотация

В статье рассматриваются специфические черты религиозной ситуации современного российского: активизация традиционных для России религий, эклектизм религиозных воззрений россиян, интенсификация религиозной экспансии иностранных религиозных организаций и устойчивость деструктивных религиозных явлений.

Ключевые слова: религия, религиозная ситуация, конфессия, традиционная религия, прозелитизм, мировоззренческая эклектика, религиозная экспансия, деструктивные религиозные явления

Многочисленные исследования показывают, что для современного российского общества характерно увеличение числа религиозных объединений, активизация их деятельности и расширение влияния на духовно-нравственную жизнь общества, а также значительный рост численности верующих.

С возрастанием роли религии в жизни российского общества увеличилось значение религиозного фактора в функционировании различных его структурных элементов. Большое значение для будущего России приобретает характер складывающихся взаимоотношений между верующими и неверующими, между различными религиозными течениями и их отношения со всеми социальными институтами. Все это определяет религиозную ситуацию данного социального пространства. Под религиозной ситуацией понимается нами обобщающая характеристика всего комплекса религиозных проявлений в обществе, взаимосвязанных между собой и влияющих на все сферы жизни общества. Цель настоящей статьи – рассмотреть наиболее существенные черты религиозной ситуации российского общества.

В большей степени религиозная ситуация в современной России определяется деятельностью традиционных для данного социума религий: православия, ислама, буддизма, иудаизма. Специфичным является то, что все традиционные для российского общества религии воспринимаются

их носителями не только как собственно религиозные системы, а как естественная для определенных этнических общностей культурная среда, национальный образ жизни («русский, поэтому православный», «татарин, поэтому мусульманин», «бурят, поэтому буддист»). Следовательно, в рассматриваемой социальной среде у традиционных религий наиболее эксплицирована индентификационная функция, т. е. такие религиозные образования способствуют сохранению и укреплению чувства принадлежности к своему этносу. Вместе с тем, как показывают различные исследования, высокая степень внутриобщинной консолидации единоверцев, поддерживающих между собой постоянные неформальные связи, характерна в основном для приверженцев ислама, а также протестантизма, распространенного в основном среди российских немцев. Определяющими для такого положения дел является тесная связь (вплоть до полного совпадения) религиозного и этнического компонента в их сознании и поведении. В то же время в православии, религии большинства российского населения, религиозные общины гораздо более аморфны и имеют меняющийся состав.

Последние двадцать лет характеризовались так называемым религиозным возрождением. После крушения советской идеологии российское общество, оказавшееся в идеологическом вакууме, признаёт положительную социальную роль религии и религиозных организаций в обществе, а также позитивное воздействия религиозной веры на личную жизнь человека. Согласно социологическим исследованиям последних лет, более 50% опрошенных следующим образом понимают это качество религии: говорят о том, что религия удерживает от дурных поступков и позволяет стать высоко нравственным человеком; религия утешает в беде и помогает пережить ее; религия дает ответы на самые трудные вопросы миропонимания; религия сохраняет национальные традиции и культуры; религия обеспечивает духовно-нравственное возрождение общества; религия играет позитивную роль в кризисные периоды жизни общества (война, оккупация, революция); религия способствует преодолению межнациональных конфликтов [1].

В связи с этим в российском обществе наблюдается активное участие религиозных организаций, особенно православных, мусульманских и протестантских, в решении широкого круга социальных проблем. Так, в программных документах Русской православной церкви, Совета муфтиев России, протестантских церквей следующим образом определяются направления своей социальной деятельности этих религиозных организаций: духовно-нравственное воспитание, милосердие и благотворительность, разрешение межнациональных разногласий, нейтрализация агрессивных настроений, сохранение и развитие культуры, участие религиозных организаций в смягчении жестких форм социального протеста. Сегодня, благодаря активности традиционных религиозных организаций, также формируются и военно-религиозные отношения, возрождается институт военных священников в армии.

Вместе с тем специфика религиозной принадлежности россиян, а значит и религиозной ситуации российского общества заключается в том, многие верующие не посвящены в вероучительную концепцию религиоз-

ных течений, к которым они причисляют себя. Так, каждый третий православный с трудом может объяснить ключевую христианскую идею троичности бога, религиозный смысл христианский таинств, мусульмане зачастую неверно трактуют столпы исламской веры и т. п. Наряду с этим устойчиво фиксируется активность россиян в различных культовых действиях религиозных течений. По данным социологических опросов, почти половина неверующих респондентов участвуют в праздновании религиозных праздников, каждый пятый периодически посещает богослужение [2].

Как показывают многочисленные религиоведческие наблюдения, среди россиян отмечается высокий уровень мировоззренческой эклектики и крайняя противоречивость религиозных воззрений во всех без исключения конфессиональных группах. Многие приверженцы распространенных в России конфессий не разделяют даже базовые вероучительные положения своих религий, а многие принимают идеи, несовместимые с вероучением, которому они – согласно мировоззренческому выбору – призваны следовать. Это подтверждают и результаты социологических опросов, свидетельствующих о том, что представители всех традиционных для России конфессий верят в загробную жизнь, в конец света, в существование нечистой силы, в гадание и астрологию, в телепатию и экстрасенсов, в переселение душ, несмотря на доктринальную несовместимость этих положений с вероучением религий, что позволяет говорить о «внерелигиозной ментальности российских верующих» [3, С. 248].

Важнейшим фактором, определяющим ещё одну специфическую черту религиозной ситуации нашего общества, является интенсивность религиозной экспансии из-за рубежа и активизация новых религиозных движений на территории России. В связи с этим традиционные для России религии и религиозные организации, прежде всего РПЦ, поднимают проблему прозелитизма, под которым понимается такая деятельность любого религиозного течения, целью которого является обращение в какую-либо веру людей, которые по крещению и по этническому признаку принадлежат к другой религиозной традиции.

Комплекс социальных проблем российского общества, породивших ощущение бесперспективности жизни, невозможности установления гармоничных отношений в обществе, создал благоприятные условия для распространения новых религиозных движений, обещающих каждому личное спасение, безграничные возможности нравственного самосовершенствования, самовыражения. Миссионерами активно использовались и используются различные технологии и методы, неофитам даются обещания, связанные с возможностью приобретения каких-то дополнительных материальных благ. Не случайно, что в России самая активная проповедническая деятельность нетрадиционных религий велась в начале 90-х гг., в наиболее тяжелые в экономическом смысле годы, когда материальные выгоды были задействованы миссионерами прямо или косвенно (например, бесплатные курсы иностранного языка). В настоящее время в связи с действием Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» деятельность таких организаций значительно ограни-

чена. Довольно часто ряд новых религиозных организаций привлекается к уголовной ответственности по следующим статьям Уголовного кодекса Российской Федерации: ст. 171 «Незаконное предпринимательство», ст. 235 «Незаконное занятие частной медицинской практикой или частной фармацевтической деятельностью», ст. 244 «Надругательства над телами умерших и местами их захоронения», ст. 282 «Возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды», ст. 280 «Публичные призывы к насильственному изменению конституционного строя РФ», ст. 205 «Содействие террористической деятельности» и др.

Однако наибольшую социальную опасность переставляют религиозные организации, выступающие с экстремистскими и фундаменталистскими лозунгами, насаждающие чуждые российскому обществу ценности, фанатизм, экстремизм, отрицающие социальные нормы и конституционные обязанности. Большинство таких организаций создаётся на основе ислама. Многие исследователи констатируют тот факт, что в российской исламской среде, прежде всего на Северном Кавказе, происходит усиление фундаменталистских идей, где экспортируемый из стран арабского мира ваххабизм подпитывает идеологию политического и социального протеста, особенно среди молодежи из малообеспеченных общественных слоев.

В связи с этим в современных религиоведческих исследованиях актуализирован вопрос о деструктивных религиозных явлениях, под которыми, на наш взгляд, следует понимать любые явления в общественной жизни, разрушительные по отношению к созидательным традициям и нормам общества, сложившимся социальным структурам, направленные на изменение основ конституционного строя, на нарушение государственной целостности, на разжигание расовой, национальной или религиозной розни, провоцирующие тем самым террористическую и экстремистскую деятельность.

Таким образом, сложившаяся религиозная ситуация в России указывает на то, что сегодня, когда традиционные российские конфессии практически достигли стабильности состава, для них возникает проблема распространения религиозной веры «вглубь», т. е. укрепления в сознании верующих фундаментальных морально-нравственных ценностей (милосердия, взаимопомощи, правды, справедливости, уважения к старшим, идеала семьи и труда). Без решения этой проблемы традиционные российские конфессии не могут в полной мере противостоять деструктивным социальным явлениям религиозного характера, прозелитской активности нетрадиционных религий и новых религиозных движений.

Библиографический список

1. Социологическая информация по религиозной ситуации в России взята из: Гаврилов Ю.А., Кофанова Е.Н., Мчедлов М.П., Шевченко А.Г. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальной функции // Социс 2005. № 6;
2. Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению. М.: Изд-во РАГС, 2009.
3. О социальной концепции Русской православной церкви / Под общ. ред. М.П. Мчедлова. М.: Республика, 2002.

Камалова Г. Р., Москва

Религиозный фактор в модернизационный период: новые практики и тенденции¹

Аннотация

сии в последние 20 лет. Наряду с традиционными религиями в России стали появляться новые религиозные объединения, которые, используя основные догмы мировых религий и адаптируя их к новым реалиям, вовлекают в свои ряды людей, не искушенных в религиозных вопросах. Об одном из таких направлений, получившем распространение на территории России и частью СНГ, базирующейся на догмах ислама и традициях тюркских народов, идет речь в данной статье

Ключевые слова: ислам, новые практики, религиозные объединения, новые религиозные направления, секты

В постсоветский период в связи с ростом интереса к своей истории, культуре, традициям в России стали появляться различные религиозные направления, которые апеллируя к догмам традиционных религий и видоизменяя их постулаты по своему усмотрению, создают новые религиозные объединения. Многие из них на сегодняшний день запрещены и признаны законом Российской Федерации сектами. Одна из последних известных сект в России стала секта «Ата жолы» (в переводе с казахского - «Дорога отцов»). Основана была секта в Казахстане (основатель – Кадырали, ныне покойный, назвавший себя Учителем), в настоящее время деятельность секты «Ата жолы» запрещена на всей территории Казахстана (решение Верховного суда РК от февраля 2009 г.). Несмотря на запрет, секта продолжает свою деятельность и после запрета ее на территории Казахстана, ее последователи стали осваивать и российскую территорию. Так, по словам информантов, начиная с 2008 г., в городе Магнитогорск Челябинской области, секта имела головной офис (орда) и через этот город проходил путь всех желающих вступить на «священный путь» - отсюда поездом верующие попадали через Кустанай в Алматы. Был подробно разработан маршрут.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках коллективного научно-исследовательского проекта РГНФ («Трансформация исламских традиций в современном обществе (на материале Республики Башкортостан)»), проект № 12-11-02008а(р).

В Кустанае также имелась орда, обычно это должен был быть частный сектор, чтобы была возможность принять побольше паломников по святым местам. Через Кустанай люди переезжали в Алматы — в главную орду, которую возглавляет женщина-мусульманка, этническая казашка. По словам посещающих секту, она стала продолжателем дела Учителя. В Казахстане это направление конкурирует с другой сектой близкой по некоторым формальным признакам и по некоторым данным информантов отделившаяся от нее — Ак жол (в переводе с казахского «Белый путь»). В секте четко прописаны все роли. Как отмечают исследователи этой секты, она напоминает пирамиду и работает по системе сетевого маркетинга. Цель руководителей секты — получение прибыли, заработать деньги, используя основные догмы ислама. В Казахстане для вовлечения в секту использовались также имеющиеся сакральные памятники в древнем Туркестане.

Данная секта, по словам информантов, получает распространение и в некоторых городах Башкортостана.

Как отмечают информанты, последователям данной секты через сеанс благословения (бата) дают определенную информацию. Это своеобразный сеанс общения с духами предков (арухами). В роли проводников этой информации выступают старшие группы, которым якобы был дан этот дар - слышать напутствия через умерших святых, которые предостерегают от бед, предсказывают будущее и дают наставления. Сами *аккуны* (т. н. проводники или аккушки как называют сами себя) выступают посредниками между святыми и человеком. Умелое манипулирование «знаниями о будущем» человека привлекает в новую секту людей.

Членам орды внушается, что у них есть дар — либо целительства, либо дар предвидения, который «давит на них», умершие родственники приводят их в орду, поскольку «нужно раскрывать свой дар» и заниматься благим делом - приводить своих родственников, друзей, знакомых, лечить их, либо просвещать, а лучше всего отправлять их в священный путь — в Туркестан (на святую землю). В этом используются имеющиеся в Казахстане святые места и мазары в древнем городе Туркестан. Как известно, Туркестан — в XII в. достиг наибольшего расцвета, здесь открывались библиотеки, мастерские, медресе. Туркестан был центром казахских ханств и династий хорезмшахов, чагатайвод, тимуридов, шейбанидов («С Арыстанбаба путь начни!», Алматы, 2007. С.3). Здесь и поныне сохранились мавзолеи Арсытан баба и Кожа Ахмеда Ясауи. Перед членами орды ставятся задачи — они должны молиться, проводить жертвоприношения, осуществлять омовение, приводить своих родственников в орду и наставлять на путь истинный, но самое главное — должны совершить паломничество по святым местам и даже приравнивается он малому хаджу — в Туркестан (большой хадж — в Мекку). Учитывая, что все, что говорится в орде основано на догмах ислама, традиционной религии и умело эксплуатируются исторические памятники и традиционные ценности.

Как показали данные полевых исследований, в секту вовлекаются через своих знакомых, родственников, которые попадают в нее. Основной упор делается на какой-либо проблеме — здоровье (любые формы

болезни – от простых до сложных), потере работы, либо личные проблемы – потеря близких, развод, бездетность, проблемы с замужеством/женитьбой и т. д. В секту вовлекаются люди всех возрастов, национальностей, вероисповедания.

Основной источник доходов – собранные деньги на поездку в Туркестан. За каждого привлеченного в секту и оплатившего поездку в Туркестан акушки получают свой процент. В орде люди должны помогать, работать по хозяйству, ценятся специалисты электрики, строители, поскольку для членов секты в перевалочных пунктах строятся дома силами самих ее членов. Мужчины занимаются строительными работами, женщины – моют, готовят, убирают, производят малярные работы, помогают в организации мероприятий (во время Курбана, в церемониях чистки дома от злых духов и т. д.).

Прибывших в Казахстан для совершения паломничества в святые места людей селят в дом в частном секторе, где люди должны работать в дневное время суток, в ночное – молиться. Людей доводят до состояния, когда подавляется воля человека, не разрешается беседовать, нужно либо работать, либо читать молитвы в специально отведенных местах. Эти места оборудованы портретами святых (в основном казахских), Коран и рядом со священной книгой место, где нужно оставлять хайэр (милостыню). Необходимым условием является проведение омовения. В орду привлекаются целыми семьями, жены или мужья приводят своих близких – братьев, сестер, матерей, отцов или друзей и т. д.

Тем самым вовлекая все больше людей, работает система сетевого маркетинга. Считается, что за приведшего своего родственника/знакомого человек открывает себе дороги.

Подобные практики вовлечения и использования последователей традиционных религий (ислама и христианства) используют и другие представители сект. Так, в августе 2012 г. в Татарии в г. Казане была установлена секта файзрахманистов (организатор секты – Файзрахман Сатаров). Секта была расположена в частном доме и в его подвальных помещениях, где люди жили с детьми и мужьями/женами, следуя заведенным в этой секте порядкам.

Как бы ни назывались эти секты – общее у них одно – они вовлекают в свои ряды людей, умело используя традиционные религии, исторические данные и ценности, умело адаптируя их к современным реалиям.

В настоящее время названными сектами занимаются правоохранительные органы, ведется следствие и проводятся соответствующие проверки.