

ТЕМА НОМЕРА

# ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ: ДИАЛЕКТИКА ИННОВАЦИОННОГО И ТРАДИЦИОННОГО

DOI: 10.19181/vis.2024.15.3.5

EDN: BDLXCD



## Православный активизм в восприятии населения региона: основные фреймы

**Ссылка для цитирования:** Богатова О. А., Долгаева Е. И. Православный активизм в восприятии населения региона: основные фреймы // Вестник Института социологии. 2024. Том 15. № 3. С. 55–78. DOI: 10.19181/vis.2024.15.3.5; EDN: BDLXCD.

**For citation:** Bogatova O. A., Dolgaeva E. I. Orthodox activism as perceived by the population of the region: main frames. *Vestnik instituta sotziologii*. 2024. Vol. 15. No. 3. P. 55–78. DOI: 10.19181/vis.2024.15.3.5; EDN: BDLXCD.



SPIN-код: 4533-7204

### Богатова Ольга Анатольевна<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Национальный исследовательский Мордовский государственный университет, Саранск, Россия

bogatovaoa@gmail.com



SPIN-код: 5275-1016

### Долгаева Евгения Ивановна<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Национальный исследовательский Мордовский государственный университет, Саранск, Россия

ewgiv@mail.ru

**Аннотация.** В данной статье представлены результаты качественного социологического исследования православного социального активизма и его социальных последствий, принятого авторами в рамках научно-исследовательского проекта «Социальные проекты Русской Православной Церкви». Анализ взаимного восприятия православных активистов и остального населения региона в аспекте реализации православных социальных инициатив позволяет выявить четыре основных фрейма восприятия в зависимости от степени осведомленности светских субъектов об их деятельности и установок на взаимодействие либо уклонение от него: партнерский, клиентский, стереотипизирующий и критический.

Партнерский фрейм характеризуется различной степенью заинтересованности постоянных и ситуативных (эпизодических) партнеров, клиентский – восприятием православных благотворительных организаций и групп помощи в качестве субститутов государственных учреждений социальной защиты или образования и преимущественным непринятием во внимание их религиозной специфики. Стереотипизирующий и критический фреймы, основанные на установке на дистанцирование от взаимодействия с православными активистами и различающиеся в зависимости от степени осведомленности от их деятельности, можно рассматривать в качестве форм негативной самоидентификации невоцерковленной или слабо воцерковленной частью регионального социума своей светской субъектности по отношению к православным активистам как носителям альтернативных ценностей и образа жизни. Стереотипизирующий фрейм характерен для граждан, не осведомленных о внекультурной деятельности активистов (включая как неверующих, так и верующих, идентифицирующих себя в качестве православных), критический – для разочарованных активистов.

В качестве ограничения для институционализации православной социальной деятельности авторы выделяют негативное отношение потенциальных волонтеров и активистов к установке на их воцерковление как подчинение религиозной. Тенденция к усвоению православных семейных ценностей и образа жизни характерна лишь для части сотрудников партнерских государственных организаций, должностные обязанности которых связаны с реализацией социального проекта повышения рождаемости. В целом отношение к православным инициативам невоцерковленных или слабо воцерковленных клиентов, партнеров, потенциальных или бывших активистов характеризуется направленностью на разделение религиозной и социальной активности и отсутствием готовности к подчинению религиозной дисциплине во внекультурной сфере.

**Ключевые слова:** социальный активизм, социальное служение, религия, православные активисты, религиозные организации, региональный социум, социальные инициативы, социальные фреймы

## Введение

В этой статье рассмотрена проблема восприятия православного социального активизма невоцерковленными или слабо воцерковленными людьми в регионах Приволжского федерального округа. Православный активизм рассматривается нами в качестве одной из форм социального активизма, реализуемой под контролем организационных структур Русской православной Церкви. Такого рода активизм является составной частью ее социального служения (диаконии) и других социальных инициатив, реализуемых в соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви» (благотворительность, служение в больницах, анти-абортное движение и др.).

Данная статья построена на данных, полученных в ходе исследования, проведенного в 2019 г. среди населения Республики Мордовия и соседних регионов Поволжья. Предметом исследования является взаимодействие православных активистов и населения региона, включая различные его категории – клиентов, партнеров и посторонних людей (узнающих о деятельности православных активистов главным образом из местных

средств массовой информации или опосредованной межличностной коммуникации). Данные полевого исследования позволили сделать общие выводы о фреймах взаимного восприятия и взаимодействия православных активистов и регионального социума с «инсайдерской» и «аутсайдерской» точек зрения, которые остаются актуальными в настоящее время.

Целью настоящей статьи является выработка характеристик *взаимного восприятия как определяющего фактора взаимодействия православных активистов и остального населения в современном секулярном обществе.*

## Краткий обзор литературы по проблеме

Общий социокультурный фон деятельности конфессиональных активистов в развитых странах современного мира религиоведы характеризуют, как правило, в терминах неустойчивой – «номадической» или «размытой» [21; 26] религиозности, проблематизируя как аффилиацию современных верующих с конкретными религиозными сообществами, так и границы между исповеданием религии и нерелигиозным состоянием [25].

Дискуссии о социальных функциях и последствиях конфессионального активизма в современном обществе ведутся в рамках теорий секуляризации, множественных модерностей либо постсекулярного направления современной политической философии, основной тезис которого К. Штекль сводит к идее Дж. Ролза и Ю. Хабермаса о том, что «идеология секуляризма не является неотъемлемой частью либерализма», а «исключать религию из публичной полемики недемократично и нелиберально» [17, с. 76].

Д. А. Узланер пишет о «постсекулярном повороте» на основании таких тенденций, как появление «новых гибридных форм», проблематизирующих жесткую дихотомию светских и религиозных институтов [19, с. 12]; деприватизация, политическое использование религии в современном мире [20, с. 183–184]; формирование «новой ситуации плюрализма» [19, с. 254], демонстрирующей развитие различных конфессиональных традиций. А. И. Кырлежев относит к признакам «постсекулярного поворота» в современном обществе снижение авторитета сциентизма, тенденцию к признанию государствами особых прав конфессиональных и этнорелигиозных групп, прогрессирующую медиатизацию религий, в том числе не затронутых секуляризацией [17, с. 37–39].

При отсутствии в религиоведческом сообществе консенсуса в определении таких понятий, как «светскость», «секуляризация» или «постсекулярное общество» [1, с. 140–141], одни и те же социальные явления и тенденции могут интерпретироваться в качестве показателей как продолжения процессов секуляризации, так и принципиального изменения ситуации в отношениях религии и общества.

Так, М. Ю. Смирнов отмечает в качестве доминирующей тенденции и признака продолжающейся секуляризации инструментализацию религии индивидами и институтами. С его точки зрения, современные «гибридные»

светско-религиозные практики не являются чем-либо новым и специфичным, а процесс секуляризации в настоящее время «в большей мере относится не к институтам хозяйства, государства и общества в их отношениях с религией, а к сознанию, к мировоззренческому выбору, к убеждениям», а также к изменению «форматов присутствия религии в мире» [18, с. 149]. В то же время Р. Н. Лункин определяет предполагаемые последствия реализации социальных и культурных инициатив в виде формирования «религиозно мотивированной солидарности в соединении с гражданской активностью» в постсекулярной перспективе как основу кристаллизации автономных сегментов гражданского общества и реполитизации «социальной религиозности» [14, с. 77–78].

Другие зарубежные и отечественные исследователи более сдержанно характеризуют наметившуюся тенденцию к сотрудничеству современных государств с конфессиональными социально ориентированными НКО как следствие заинтересованности политиков в использовании религии в качестве института социального контроля в условиях растущего культурного многообразия и глобализации [22; 24, с. 45], а также инструмента аутсорсинга социальных услуг в неолиберальной парадигме. Социологи отмечают аналогичные тенденции в современной России в контексте культурного «симбиоза» с государственной властью [23, с. 44].

Социологические данные, характеризующие современное восприятие религии как социального института и мировоззрения в массовом сознании, скорее подтверждают «тезис секуляризации», чем противоречат ему: так, Р. Инглхарт на основании результатов нескольких волн Всемирного исследования ценностей в XXI в. констатировал необратимую, по его мнению, тенденцию к снижению значения религии в развитых странах, объясняя ее изменением репродуктивных установок населения и реакцией на политизацию религии [8, с. 212]. Тенденцию к «снижению уровня и степени религиозности с повышением атеистических настроений» на протяжении последнего десятилетия в России, особенно среди молодежи [12, с. 103], впервые за постсоветский период отмечает Е. А. Кублицкая.

Как и оценки вектора тенденций «секуляризации / десекуляризации», критерии степени религиозности в современных социологических исследованиях во многом зависят от концептуализации основных понятий. Определение религиозности индивида в качестве «не столько синонима принадлежности его к одной из культур-контрагентов (конфессиональной) в противовес другой (светской), сколько знака его принадлежности к обеим данным культурам» [13, с. 162] дает С. Д. Лебедев, исходя из «взаимного дополнения субъективного признака религиозности (религиозная и конфессиональная самоидентификация) и ее объективного признака» [13, с. 164] – воцерковленности, степень которой, с его точки зрения, «не играет принципиальной роли» для оценки религиозного статуса индивида.

В дальнейшем мы будем придерживаться этого подхода, на наш взгляд, дополнительно валидизируемого представленными ниже данными исследований о том, что индивидуальная православная самоидентификация реальных или потенциальных партнеров или клиентов

православных активистов далеко не всегда сопровождается институционализацией (воцерковлением) и усвоением нормативных конфессиональных представлений о взаимных обязательствах Церкви и верующих.

В Мордовии как регионе, к населению которого относилось большинство респондентов полевого исследования, замер религиозности, произведенный в 2017 г. среди студенческой молодежи, показал довольно высокий уровень православной религиозной самоидентификации (72,8% респондентов) в то время как 5% считали себя верующими, не определившись с конфессиональной принадлежностью, 5,5% еще не сделали выбора между верой и 9,8% считали себя неверующими [5, с. 193]), наряду с низкой степенью воцерковленности. Посещали богослужение не менее одного раза в месяц всего 13,1% респондентов, относивших себя к православным, а причащались – 4,1%. Большинство православных студентов причащались либо «не реже раза в год, по большим праздникам» (30,8%), либо «реже, чем раз в год» (30,5%), при этом 15,4% из них исповедовались и причащались перед началом сессии [5, с. 198].

К российскому социальному активизму методологию фрейм-анализа, автором которой является И. Гофман [7] впервые применила К. Клеман, охарактеризовавшая в своем исследовании целый ряд «активистских» и «обывательских» фреймов, а также факторы их «рефрейминга» [9]. С ее точки зрения, активисты, в противоположность «обывателям» («приватным акторам»), занимаются общественными, а не только личными делами, стремясь «придать публичность своим требованиям и действиям», а также изменить принятые в обществе правила [9, с. 61].

Сходные по смыслу определения социального активизма предлагают другие российские и зарубежные исследователи. И. А. Климов усматривает основные характеристики активизма в «ситуативной или же регулярной склонности, интересе к добровольному участию в коллективных действиях» и способности «выступить в качестве социального новатора, когда нужно доказать необходимость нового правила» или выступить с инициативой по изменению действующих норм, каковые «препятствуют решению проблемы, с которой им приходится иметь дело» [10, с. 201–216]. Аналогичной точки зрения придерживается А. В. Невский, выделяющий наряду с признаками, объединяющими волонтеров и активистов (по преимуществу безвозмездная деятельность, направленная «на благо людей, с которыми у волонтера нет семейных или устойчивых дружеских связей» и «формальное организационное участие, которое позволяет исключить из исследования работу по дому или неформальную дружескую помощь» [15, с. 36]), также критерий разграничения между волонтерством как поддерживающей активностью и гражданским активизмом как деятельностью по инициированию изменений существующих правил [15, с. 43]. Следовательно, именно инновационная функция, с точки зрения ученого, отличает активиста от волонтера, действующего ради общего блага в рамках существующих правил.

## Методология и эмпирическая база исследования

В дальнейшем мы проанализируем основные фреймы восприятия православного социального активизма в провинциальном социуме, исходя из сформулированной в рамках драматургической социологии И. Гофмана концепции социальных фреймов как разделяемых в сообществах людей схем интерпретации социальных ситуаций и организации взаимодействий на основе этого понимания [7, с. 70], интеракционистской теории социального поведения Г. Блумера, теорий секуляризации и постсекуляризма. Выбор терминологии И. Гофмана обусловлен его интерпретацией функциональной специфики фреймов, которые, по мысли исследователя, представляют собой конвенциональные схемы поведения в ситуациях взаимодействия «лицом к лицу» в определенных социальных контекстах и носят устойчивый характер, являясь частью упорядоченной социальной организации [7, с. 473–474].

Г. Блумер понимает социальное взаимодействие как элементарную форму коллективного поведения, для которой характерна взаимная стимуляция (круговая реакция) действий социальных субъектов [2, с. 94], в свою очередь, предполагающая их взаимное восприятие (перцепцию). Обобщая идеи Блумера, можно заключить, что он рассматривает восприятие как в узком смысле («простое восприятие» субъектов и обстоятельств взаимодействия на уровне практического мышления, в противоположность их понятийному определению как «мысленному схватыванию» [3, с. 301]), так и в широком, в качестве «двустороннего процесса определения и интерпретации», опосредованного не только практическим опытом субъектов, но также культурными символами и социальными установками, образующими «схемы интерпретации», аналогичные фреймам И. Гофмана.

Применение интерпретативных схем характеризует символическое взаимодействие в качестве двустороннего процесса, который «как поддерживает установленные паттерны совместного поведения, так и открывает их для трансформации» [4, с. 287]. Вместе с тем групповой характер социальных паттернов способствует усвоению индивидами интерпретативных схем, не основанных на непосредственном опыте взаимодействия, в том числе способствующих уклонению от него (негативные стереотипы, предубеждения, предрассудки, предубеждения).

Эмпирическую базу исследования составили данные качественных исследований, предпринятых в рамках научно-исследовательского проекта «Социальные проекты Русской Православной Церкви»<sup>1</sup>. В 2019 г. в Республике Мордовия авторами были взяты 13 интервью с экспертами, включая самих православных активистов, руководителей управленческих структур Саранской епархии, представителей бюджетных учреждений и общественных организаций, 9 полуструктурированных интервью с родственниками детей, отдохавших в православном детском лагере «Солнечная Мордовия», а также проведены открытые групповые

<sup>1</sup> Грант РФФИ 18-011-00598.

дискуссии с активистами районной православной группы помощи и их партнерами из числа сотрудников бюджетных учреждений в Ичалковском районе Республики Мордовия ( $n = 5$ ) и членами Союза православной молодежи Республики Мордовия ( $n = 5$ ) и две фокус-группы с представителями невоцерковленной или слабоцерковленной молодежи (ФГ-1 – 7 человек, ФГ-2 – 6).

В фокус-группах участвовала молодежь Республики Мордовия и других регионов, включая студентов заочной формы обучения из близлежащих областей: в первой фокус-группе – из Нижегородской (1 чел.) и Московской (1) областей, во второй фокус-группе – из Нижегородской (1) и Ульяновской (1) областей. Рекрутирование участников осуществлялось по признакам возраста (не более 30 лет) и непосещения ими храмов Русской православной Церкви. В дальнейшем мы используем категоризацию высказываний как невоцерковленных респондентов, так и самих православных активистов в соответствии с задачами анализа, уделяя особое внимание моментам совпадения их содержательных и оценочных аспектов по принципу триангуляции источников социальной информации.

## Результаты исследования

Политика руководства Мордовии, заключающаяся в ее использовании в качестве «пилотного региона» для реализации трансформационных социальных проектов, распространяется и на церковные инициативы, судя по тому, что республика первым из субъектов Российской Федерации приняла закон, запрещающий «склонение» к абортам (Закон Республики Мордовия «О запрещении склонения к искусственному прерыванию беременности на территории Республики Мордовия» от 2 августа 2023 г.). Задолго до его принятия в регионе действовал православный благотворительный фонд, входивший во всероссийскую ассоциацию, основным направлением деятельности которого, наряду с помощью «кризисным женщинам» и бедным семьям, была антиабортная пропаганда.

По словам руководителя фонда, ее общественная деятельность началась именно со сбора подписей в поддержку законопроекта о запрете финансирования абортов за счет средств ФОМС, благотворительность же она рассматривала как средство реализации этой инициативы:

*– Моя деятельность началась с того, что, когда я воцерковилась, Слава Богу, я, пришла к вере, к Богу и ко мне подошел мальчик в храме и сказал: «Давайте собирать подписи за запрет абортов». <...> И когда уже я стала заниматься подписями, люди говорили вот: «Лучше накормите, лучше помогите, вам легко говорить. Лучше помогите тем женщинам, да им там пачку макарон или питание детское не на что купить». Стала задумываться, а ведь как хорошо, действительно сделать такой склад, и, как раз, вот именно, вот Господь послал мне такое сообщение, что по конкурсу, синодального отдела по благотворительности и соци-*

альному служению, делаются такие, значит, даются, выделяются такие деньги, потому что это одно из основных направлений церкви – борьбы с абортами (эксперт, руководитель благотворительного фонда).

К активизму можно отнести инициативы по изменению содержания или организационно-правового формата деятельности, например, создание на базе группы помощи «Доброделание» благотворительного фонда «Благотворец» (2021) и организацию дополнительных активностей местных благотворительных групп (вовлечение в них детей в качестве воспитательной деятельности, концерты в домах престарелых, больницах и т. д.). Эти инициативы одновременно создают и возможности перехода от «обывательского» к «активистскому» фрейму и образу жизни, и «гибридные» форматы социальной помощи, одновременно светские и конфессиональные по содержанию и по интерпретации (например, православных волонтеров из числа школьников, помогающих одиноким пожилым людям, сами активисты называют «тимуровцами»). В качестве альтернативы личному участию православная благотворительность в Мордовии может включать сбор пожертвований для оказания адресной помощи нуждающимся благотворительными фондами и группами помощи в денежной или натуральной форме [6].

Анализ данных фокус-групп и групповых дискуссий позволяет классифицировать фреймы восприятия православных активистов и их деятельности в региональном социуме в зависимости от таких критериев, как атрибутивные (степень осведомленности и представления о содержании деятельности) и установочные (поведенческие) характеристики участников взаимодействий. В качестве основных можно выделить партнерский и клиентский фреймы, ориентированные на взаимодействие, а также стереотипизирующий и критический фреймы, в которых доминирует установка на уклонение от взаимодействия.

1. Основу *партнерского фрейма* составляют уверенность субъектов взаимодействия в полезности и универсальной нематериальной ценности деятельности как партнера, так и своей собственной, в аспекте общего блага и одновременно частных интересов обеих сторон. В качестве партнеров православных активистов, как следует, в частности, из приведенного примера с пролайфистским активизмом, выступают государственные, государственно-общественные (например, фонды поддержки социально ориентированных НКО) и политические элиты – на уровне субъектов РФ. Такого рода взаимодействия Б. К. Кнорре относит к результатам реализации «миссионерской VIP-стратегии Московской патриархии» [8, с. 50], которая донесла до российских элит послание о партнерской миссии Русской православной Церкви в контексте проекта консервативной модернизации и культурализации православия [11, с. 52].

Д. А. Орешина, П. В. Батанова, И. В. Забаев, Е. Л. Павлюткина, в свою очередь, отмечают, что в программных документах РПЦ, в том числе «О принципах организации социальной работы в РПЦ», наряду с общими положениями о «сотрудничестве Церкви и государства» [16, с. 34],

«особое внимание уделяется вовлечению сотрудников государственных учреждений социальной сферы (врачей, учителей, соцработников) в церковное социальное служение» [16, с. 37]. Таким образом, на структуры социального служения РПЦ были возложены задачи как участия в разгосударствлении социальных услуг, так и пропаганды традиционных ценностей, которые служили бы обоснованием этой социальной трансформации [6, с. 91].

Такого рода установки на региональном уровне реализуются и в Мордовии. В некоторых случаях это происходит по инициативе республиканских органов власти. Так, руководитель Кабинета медико-психологической и социально-правовой помощи женщинам «Кризисный центр» Мордовской республиканской ЦКБ отметила, что, хотя большинство сотрудниц Кризисного центра не относят себя к воцерковленным (*«глубоко прямо верующих у нас была вот одна сотрудница, она сейчас в декрете»*) (эксперт, психолог), в своей работе они исходят именно из православных семейных ценностей, предлагая женщинам в процессе доабортного консультирования сохранить беременность и в случае необходимости принять благотворительную помощь православных НКО:

*– Мы сотрудничаем, например, с [руководителем православного благотворительного фонда], у нее гуманитарный склад тоже, если у нас какие-то случаи нужды, не хватает коляски или кровати для женщины, то мы тоже ей звоним. Опять же с иереем из Саранской епархии тоже стараемся сотрудничать. Поэтому да, связи стараемся наладить. Психолог всегда проводит доабортные консультации, все это по закону мы обязаны делать. Психотерапевт иногда подключается к этим вопросам. Ну и юрист плюс может какую-нибудь юридическую поддержку оказать (эксперт, психолог).*

Эта деятельность характеризует сотрудников Кризисного центра именно в качестве партнеров, а не активистов, так как он осуществляется на основе должностных обязанностей и административных договоров с Саранской епархией (*«с православной Церковью, с социальным отделом у нас заключен договор о совместной работе, где они у нас, в принципе, основное звено по оказанию материальной помощи, гуманитарной помощи в сборе одежды»*) (эксперт, руководитель кризисного центра). Эксперт рассказал о просветительской работе среди молодежи с использованием православных агитационных материалов в образовательных учреждениях и женских консультациях:

*– Работа с молодежью ведется очень большая у нас по семье: семейные ценности, традиции православной жизни, но и не только по православной жизни читаем лекции. Читаем лекции в основном на базах колледжей и техникумов, почему объясню: как раз весь поток детей с районов у нас там идет. Детки живут у нас там в своей сфере, а здесь нас знают все комиссии по делам несовершеннолетних, мы с ними очень большую работу проводим. Детки, которые подучетные, там с родителями их собираем и тоже беседуем. В беседах у нас как обычно врач –*

*акушер-гинеколог, мы с подростковым клубом доверия работаем очень сильно хорошо, где-то уже направляют поддержки очень много (эксперт, руководитель кризисного центра).*

Для республиканского министерства труда и социальной защиты населения и его подведомственных организаций, а также районных социальных отделов сотрудничество с православными организациями и группами помощи заключается в обмене информацией о клиентах на оказание им помощи за счет частных, а не бюджетных средств. Поэтому органы социальной защиты охотно направляют, например, нуждающихся в помощи молодых матерей на «гуманитарный склад» благотворительного фонда «Сохраним жизнь» в Саранске, что приводит к определенному взаимному непониманию сотрудников фонда и клиентов:

*– И самое смешное, [сотрудница благотворительного фонда] говорит: «Пожалуйста, позвоните в комплексный центр соцзащиты, чтобы они нам не отправляли женщин». <...> А мы, мы объясняем, некоторые ведь приходят женщины, ведь они есть разные. Есть и скандальные, они есть и агрессивные. <...> Еще с советских времен: так, нам положено, не положено. Почему так мало дали и так далее (эксперт, руководитель благотворительного фонда).*

На локальном уровне партнерство между православными группами помощи и органами местного самоуправления основывается на взаимной заинтересованности в сотрудничестве в процессе решения общих социальных и воспитательных задач:

*– Да, мы с ними сотрудничаем, и друг другу помогаем. Они нам предоставляют списки лиц, нуждающихся в помощи, семей, которые сами стесняются обратиться. Мы к ним выезжаем, предлагаем помощь, в том числе в оформлении документов. Поэтому я считаю, что надо сотрудничать. Эти организации действительно ближе к народу (ФГ-1, ж., 29 лет, социальный педагог, православная).*

Кроме органов государственной и муниципальной власти, в качестве партнеров православных активистов эксперты называли и неконфессиональные НКО, в том числе всероссийский благотворительный фонд «Радость моя» и объединение многодетных семей Мордовии «Многодети». Такие относительно устойчивые партнерские отношения, основанные на общности целей, можно охарактеризовать как регулярное партнерство в противоположность ситуативному партнерству с предпринимательскими организациями, региональными СМИ или отдельными жертвователями.

Ситуативный партнерский фрейм сводится к эпизодическому взаимодействию с целью получения взаимных выгод, материальных или нематериальных (снижение налогов, сокращение издержек, информационные поводы, поддержка репутации и т. д.). Ограничения «ситуативного» партнерства связаны именно с частным интересом благотворителя, который иногда вытесняет цель достижения общего блага. Участница фокус-группы,

дочь священника, предложила основанную на собственном опыте типологию частных благотворителей, противопоставляя тех из них, кто руководствуется эмпатией или надеждой на «искупление», остальным, которые, по ее мнению, ищут в этом партнерстве прежде всего личной выгоды:

*– Я могу судить об этом по деятельности своего отца. Как ни странно, большинство людей, которые помогают с финансированием тех же самых кружков для детей из детских домов – это чаще всего люди, которые в 1990-е были какими-то бандитами, и сейчас они пытаются найти какое-то искупление. И сейчас они неплохо в жизни устроены, но многие из них сами когда-то переживали сложные ситуации. То есть, они знают, что другим правда нужна помощь. Что это не просто детям в детский дом нужно одежду привезти, а важно человеческое общение, чтобы с ними кто-то себя как с нормальными детьми вел. Поэтому они помогают. А есть еще люди, которым важно галочку, что ли, поставить, которые для собственной самооценки, своего какого-то эгоизма.*

*С тем же детским домом у нас была такая история. Хотели привезти уже после Нового года и Рождества ближе к концу января какие-то самые дешевые конфетные подарки им туда. Мой папа говорит: если вы хотите помочь, то директор детского дома сказал, что им нужна техника: музыкальный центр и еще что-то, не помню уже. Они говорят: нет, мы хотим вот такие подарки. Он: а зачем? Они: нам надо фотографии сделать для отчета – что вот, мол, мы раздали подарки каждому ребенку. А то, что этих подарков им уже к этому времени много привезли, это все неважно (ФГ-2, ж., 21 год, православная, студентка).*

2. Клиентский фрейм связан с ожиданиями односторонней помощи со стороны православных активистов вследствие отсутствия у клиента либо ресурсов для партнерского взаимодействия, либо партнерских установок. Сами активисты, категоризируя клиентов, выделяют нуждающихся в «периодической и постоянной помощи» (эксперт, руководитель группы помощи), а также добросовестных и недобросовестных клиентов («мошенников»).

«Периодическую помощь» они оказывают семьям, которые находятся в трудной жизненной ситуации временно, в результате стечения обстоятельств, к числу которых в Мордовии может относиться, например, рождение очередного ребенка при наличии непоплаченных кредитов. Постоянные клиенты – люди, неспособные самостоятельно решить свои проблемы, например, инвалиды, дети-сироты, дети с особенностями развития:

*– Вот допустим, инвалид В. На его примере. У нас ежедневно к нему ходят люди. Почему ходят? Потому что у него практически гангрена, он отказывается от ампутации, и врачи сказали, что тогда к нему ходить не будут (эксперт, начальник отдела молодежного служения Саранской епархии).*

Недобросовестные клиенты, по описанию православных активистов – люди, которые стремятся стать односторонними получателями помощи в качестве альтернативы заработку. Существование такой социальной категории делает неизбежной проверку их реальной жизненной ситуации – либо через личный контакт, либо через официальные запросы в органы власти и местного самоуправления. Так как эта деятельность требует официальной регистрации в статусе юридического лица, она становится отправной точкой бюрократизации социального служения:

*– Существует определенный список документов, которые нужны при поступлении к нам. Мы эти документы проверяем. Если болящий ребенок, мы можем позвонить в поликлинику, можем узнать через участковых, можем посмотреть через социальные службы. Как выяснилось, много наших участников работают в разных сферах, вплоть до того, что некоторые есть даже в Доме правительства (эксперт, руководитель группы помощи).*

В качестве проблемы активисты рассматривают «мошенничество» клиентов, относя к числу «мошенников» как профессиональных преступников, занимающихся обманом на доверии, так и трудоспособных людей, которые пытаются жить за счет благотворительной помощи:

*– К нам обращаются по Мордовии. Дальше Мордовии мы не помогаем, потому что сложно проверить информацию – очень много мошенников. Есть мошенники, есть потенциально нуждающиеся, и есть люди, которые садятся на шею, начинают шантажировать своим положением, начинают нас «трясти» (эксперт, руководитель группы помощи).*

*– Я не собираю, как там «Доброделание», каких-то справок, я просто общаюсь с человеком и принимаю решение, будем мы ему помогать или нет. К сожалению, к благотворительности многие хотят присоединиться, чтобы получать просто так (эксперт, руководитель православного сестричества).*

Сотрудники православного благотворительного фонда характеризуют фрейм восприятия их деятельности клиентами как «советский», т. е. основанный на осознании своих социальных прав в качестве ценности социального государства. По их словам, клиенты склонны рассматривать благотворительную помощь в качестве не добровольной, а обязательной:

*– Мы объясняем: «Девочки, дорогие, мы только то, что благотворители дают, мы даем вам, мы не государственное учреждение, мы держимся на людях доброй воли, пожертвованиях благотворителей. Помолитесь за них, пожалуйста, чтобы у нас была вообще соборная молитва по соглашению» (эксперт, руководитель благотворительного фонда).*

Таким образом, клиентский фрейм включает восприятие православных благотворительных организаций и групп в качестве субститута или даже структурного элемента государственной системы социальной защиты. Самих себя клиенты идентифицируют в качестве сторонних получателей социальных услуг, а не членов одного с благотворителями сообщества.

Условием их удовлетворенности в этой роли становится эквивалентность объема и качества услуг, оказываемых институтами, поддержанными государством. Это хорошо заметно на примере родителей детей из «социальной смены» православного лагеря «Солнечная Мордовия», которым путевки в лагерь были предоставлены Минтрудсоцзащиты Мордовии на выбор с другими местами отдыха:

*– Нам путевку сюда оплатило государство, так как моя семья малообеспеченная, и нам предложили поехать либо сюда, либо в «Орленок». <...> Мы выбрали этот лагерь, потому что отзывы хорошие о нем. Я слышала от знакомых своих много. Говорили, что очень хороший лагерь, что лучше сюда (Мама).*

Родители предпочитают «Солнечную Мордовию» не из-за религиозного воспитательного компонента (посещение богослужения, молитвы, исповедь), который не является обязательным для всех детей, а из-за качества отдыха и воспитательной работы, в дополнение к которым они положительно относятся к выполнению лагерем его религиозной миссии. При этих условиях они характеризуют элементы религиозной дисциплины даже в качестве одного из конкурентных преимуществ лагеря, наряду с остальными:

*Р. Ребенок из других лагерей, из санатория обычно на третий, на четвертый день домой просился. А сейчас здесь он с удовольствием отдыхает.*

*И. А что ребенка привлекает больше всего?*

*Р. Да особенно ничего, но, по крайней мере, не жаловался.*

*И. А как Вы относитесь к тому, что это лагерь православный?*

*Р. Ну, это, с одной стороны, хорошо все-таки в какой-то степени, может быть. И ребяташек дисциплинирует, ну, надеюсь, что последствия будут лучше (Бабушка ребенка, отдыхающего в православном детском лагере).*

Как показали фокус-группы с невоцерковленной молодежью, позитивный опыт клиента православной благотворительности в детстве формирует положительное отношение к Церкви, но это не обязательно опыт воцерковления:

*– У меня был опыт, когда с нашей школой сотрудничал Макаровский [Макаровский Иоанно-Богословский монастырь в с. Макаровка, ГО Саранск] мужской монастырь. И нас, опять же с благими побуждениями направляли в монастырь, на какие-то службы, на пасхальную службу, которая идет всю ночь. Я не скажу, что мы цеплялись за каждую возможность выбраться из детского дома, и мир посмотреть. Но мы были рады уехать хоть куда-нибудь. И мы приезжали в монастырь и... нас кормили там... Там был красивый стол пасхальный. <...> А еще мы участвовали в строительстве лагеря «Солнечная Мордовия». На лето нас отправляли во всякие санатории, детские лагеря, которые по сути были ужасные. А мне повезло. В последние три лета в детском*

*доме я уезжал в монастырь. Мой младший брат, его одноклассник и я ездили к одному священнику, жили там в келье, помогали ему с хозяйством, помогали в монастыре. И у нас было одно лето, когда мы строили этот лагерь, помогали строить (ФГ-2, м., 23 года, затруднился отнести себя к какой-либо религии, студент).*

В то же время участники фокус-групп допускали возможность складывания общинных отношений между клиентами и православными благотворителями, считая, что они «ближе к людям» по сравнению с государством:

*– Я считаю, что негосударственные организации ближе к людям находятся. То есть, больше понимают. А государство... естественно, у них там определенные законы, системы разные. И не всегда даже по закону деньги доходят до этих людей (ФГ-1, ж., 24 года, православная, медсестра).*

3. *Стереотипизирующий фрейм* выявлен среди информантов, которые не стремятся ни сотрудничать с православными активистами, ни принимать их помощь. Как показывают анкеты участников фокус-групп, эти люди могут считать себя как верующими, так и атеистами или агностиками. В качестве верующих они не участвуют во внекультовой религиозной деятельности и часто не имеют о ней представления: на одной из фокус-групп модератору пришлось проинформировать их о деятельности группы «Доброделание», чтобы узнать их мнение о религиозной благотворительности в регионе.

Стереотипизация православного социального служения проявляется в сочетании неосведомленности с априорным приписыванием ему корыстных или девиантных с конфессиональной точки зрения мотивов: например, православные активистки жаловались на «недопонимание мужей, что “опять в свою секту пошла”» (эксперт, руководитель православного сестричества). Аналогичные предубеждения демонстрировали участники фокус-групп с невоцерковленной молодежью, независимо от отношения к религии:

*– А что значит «православные организации»? Либо это Русская православная Церковь либо, если это организация православная, значит, это секта получается? (ФГ-1, ж., 29 лет, социальный педагог, православная).*

*– У меня была очень забавная история. Я когда заселялась в общежитие, я приехала раньше всех, а на следующий день приехала моя соседка. Нам повесили полки, она начала расставлять иконы, и я никогда раньше такого не видела. Я, конечно, видела в жизни иконы, я и в храме бывала, и крестили меня когда-то. И я подумала: сектантка. <...> Мы с ней стоим, она мне: а ты крещеная? Я думаю, ну все, точно сектантка! Куда бежать, куда себя деть, я вообще боюсь, сейчас еще квартиру у меня отнимет. Но при ближайшем рассмотрении оказалось, что она, во-первых, нормальная, во-вторых, адекватная, в-третьих, еще и не сектантка вообще. Я бы ее описала как обычного человека, обыч-*

ную студентку. И вот так, глядя на нее из толпы ты никогда не скажешь, что она ходит в храм, помогает украшать его к какому-то празднику, а потом куда-то едет детей с праздником поздравлять в костюме Снегурочки (ФГ-2, ж., 21 год, студентка, атеистка).

Как выяснилось в дальнейшем, православная респондентка, поднявшая тему «сект», была хорошо осведомлена о приходской помощи нуждающимся и даже сотрудничала с православным духовенством по линии социальной защиты в оказании адресной помощи по приходским спискам, но с предубеждением относились к внеприходской социальной деятельности. Но аналогичные стереотипы они в ряде случаев демонстрировали и в отношении приходских священников:

– Вы знаете, когда я смотрю, как попы с дорогими часами ездят, и на богатых, дорогих, крутых машинах, я как-то начинаю задумываться – откуда у попа на такую машину? Почему у всех в этой стране деньги есть, а у меня их нет? <...> В чьи руки ни отдай – поделят пополам, и отдадут копейку (ФГ-1, ж., 21 год, православная, фрилансер).

– В церквях попы ездят на дорогих таких машинах, откуда же они их берут, не в церкви же? (ФГ-1, ж., 17 лет, православная, не работает).

– А Вы завидуете им: почему у меня нет такой машины! (ФГ-1, ж., 29 лет, социальный педагог, православная).

– Они же явно не в церкви зарабатывают деньги на такие иномарки? (ФГ-1, ж., 17 лет, православная, не работает).

Подобные высказывания демонстрируют предубеждения, распространенные в кругу общения респондентов, которых не интересуют альтернативные объяснения, например, распространенная практика служения сразу в нескольких храмах из-за нехватки священников. Так, одна из участниц фокус-группы, дочь священника из Ульяновска, сообщила: «Мой папа – настоятель в девяти храмах. Причем он сам из города, а его отправили в семь деревень, где строится семь храмов» (ФГ-2, ж., 21 год, православная, студентка), затронув проблему доверия к частной благотворительности вообще:

– Сейчас очень низкий социальный авторитет у таких организаций, потому что была пара-тройка скандалов из-за того, что средства не на то расходовались. И поэтому сегодня многие смотрят с оглядкой на такие организации, когда те говорят, что им нужны деньги. Не особо спешат давать им деньги (ФГ-2, ж., 21 год, православная, студентка).

Однако исследование выявило и другое стереотипное подозрение, связанное с деятельностью православных активистов, а именно в «фанатизме», под которым информанты понимают использование благотворительности в качестве предлога для обращения клиентов в свою веру:

– Везде есть как хорошие люди, так и плохие. Есть люди, у которых не все хорошо с психикой, которые очень фанатично к этому подходят. Есть люди, которые занимаются этим среди всего прочего, чем они занимаются в рамках Союза православной молодежи. <...> То есть, РПЦ

*и православные организации именно для семьи могут сделать больше, чем государственные организации и какие-то органы. Но без фанатизма! Без этого вот «тебя ждет рай» и так далее. Просто делай добро людям, и тебе станет хорошо (ФГ-2, м., 23 года, затруднился отнести себя к какой-то религии, студент).*

Если подозрения в незаконном обогащении могут проявляться в отношении представителей любой благотворительной или профессиональной деятельности, то такие негативные определения, как «секта» или «фанатизм», выступают маркерами негативной самоидентификации информантов по отношению к православным активистам как «другому» – носителю альтернативных ценностей и альтернативного образа жизни, пытающемуся принудительно распространить их за пределы своей среды. В целом можно заключить, что информанты из числа невоцерковленной молодежи готовы были взаимодействовать с активистами в их внеприходской деятельности в соответствии с секулярными институциональными нормами, помимо их религиозной миссии:

*– К нам в школу тоже приходил батюшка, по-моему, даже единственный раз вообще. И я тоже как-то раз ходил в церковь. И этот батюшка, когда в школу пришел, то я бы сказал, что он был очень адекватным человеком. Он говорил без фанатизма. Он говорил о том, например, что пить нельзя. И прозвучал такой вопрос: «А вы сами в храме кагор раздаете, это тоже алкоголь». И он начал все подробно объяснять. Я бы сказал про него, что он обычный человек, рассудительный. И он не заставлял нас ходить в храм, просто говорил, что алкоголь, наркотики – это плохо. Я считаю, если кого-то заставляют ходить в храм – я считаю это фанатизмом (ФГ-2, м., 20 лет, агностик, студент).*

**4. Критический фрейм: от клиентов к активистам и обратно.** Критический фрейм также характеризуется установкой на уклонение от взаимодействия с религиозными внеприходскими агентами, но уже на основании мнения, сложившегося в результате ознакомления с их деятельностью. Этот фрейм можно назвать фреймом разочарованного активиста.

В исследовании К. Клеман существенное внимание уделяется факторам трансформации «обывательского» конформистского фрейма в «активистский», заключающейся в переходе к скоординированным публичным действиям [9, с. 77]. Опрошенные православные активисты отметили, что группы помощи, в которых они участвуют, пополняются за счет клиентов, усваивающие активистскую ролевую модель:

*– Люди, которым мы помогали, даже если это кризисные семьи, – они тоже становятся нашими волонтерами. Например, если у них вырастают дети, а вещи хорошие остаются – они их также приносят на Гуманитарный склад, приносят нам. И есть у нас группа тоже онлайн – «Доброделание», помощь мамочкам, это уже отдельно от гуманитарного склада, то есть они тоже могут предложить что-то во славу Божию (эксперт, руководитель группы «Доброделание»).*

Обратная траектория выхода из совместной активности может быть обусловлена разными причинами, включая разочарование в ней, возраст, состояние здоровья и т. д. Критический фрейм формируется у бывших активистов, обнаруживших несопадение своих ожиданий от совместной волонтерской деятельности и представлений о мотивации ее субъектов с реальностью. Информанты из числа бывших православных активистов в качестве причин своего выхода называли недостаточную активность православной общественности и формализм, навязчивое миссионерство и нетерпимость («фанатизм»):

*– Я – атеист, никогда не сталкивалась с религиозными людьми, среди моих знакомых нет набожных, воцерковленных людей. Но переехав в Саранск, я поселилась в общежитии с девочкой, которая очень в этом плане активная. Именно она мне рассказала, что такое движение существует, и о том, что в Саранске оно тоже есть. Она сама начинала там заниматься, но у нее все это не задалось. Потому что она сама активная, а движение, как здесь уже говорилось, не очень активное (ФГ-2, ж., 21 год, атеистка, студентка).*

*– Я очень много слышала об этом в рамках своей православной деятельности. Православная молодежь, православное волонтерство – вот это все. Да, они существуют, да, они что-то делают. Но деятельность их как таковая – она не ведется. Они просто в основном отчеты пишут. <...> И их деятельности тоже не видно и не заметно. <...> По факту, когда ты приходишь в движение в рамках храма, первое, что вся верхушка ждет, что люди все пришли воцерковленные, наизусть знают Библию, ходят на все службы, на причастие и на все это. Но они не ждут людей, которые абсолютно другие, например, такие, как я. Я не хожу на все это, я только хочу делать добрые дела. И многие такие люди просто уходят (ФГ-2, ж., 26 лет, православная, финансист).*

Указанная респондентка подчеркнула, что не считает «фанатиками» всех православных активистов. Она предложила типологию, основанную на собственном опыте, разделив их на руководствующихся преимущественно религиозными («фанатики» и люди, имеющие религиозный опыт) или преимущественно этическими мотивами («молодежь» и верующие, которые действуют «по доброте душевной»):

*– Часто общаясь с этими людьми, могу сказать, что они разные. Есть и голые фанатики – это совсем беда, мы их называем «православнотутыми». Там реально все плохо, мир черно-белый, и никаких серых пятен они не видят, все у них сводится к одному. Есть люди, абсолютно искренние, которые верят, но верят как-то по-доброму, и делают они все просто по доброте душевной. Есть люди, которые правда увидели чудо, и за счет этого делают доброе дело. То есть, реально увидели чудо и теперь хотят возместить это точно, адресно. Есть молодежь – это вообще отдельная категория, и там тоже есть разные люди. Есть тоже очень сильно ортодоксальные, которые совсем-совсем верующие. А есть обыкновенная молодежь, которая стремится делать что-то хорошее. Я как*

человек, который во всем этом варился и варюсь, могу сказать, что мне интереснее люди второго типа, которые видели чудо (ФГ-2, ж., 26 лет, православная, финансист).

Другие информанты считали низкую социальную активность и эффективность общей проблемой социально ориентированных НКО в «бедном» регионе, где трудно задействовать социально активных людей при дефиците остальных ресурсов:

– Некоммерческие организации Мордовии в целом неэффективны, потому что у них финансирование недостаточное – это первое. Плюс энтузиазм на очень низком уровне. Это тоже, возможно связано с деньгами каким-то образом. Потому что если человек не может себя полностью профессионально посвятить этой деятельности, то толку не будет. <...> Бюджеты в этой сфере небольшие, многие организации перебиваются со дня на день, как говорится. Например, та же организация, которая занималась помощью гражданам в сфере ЖКХ. Почему они притихли сейчас? Просто им в течение четырех месяцев никаких средств не поступало (ФГ-2, м., 30 лет, православный, предприниматель).

Однако ориентация православных НКО на воцерковление волонтеров, с точки зрения бывших активистов, создает дополнительный входной барьер, отталкивая тех, кто не принимает этого условия:

– Когда пытаешься объяснить батюшке, что ты делаешь что-то не так по объективным причинам, например, я не могу идти на причастие, и вот это вот все – воцерковление, как таковое, обязательное. Но деятельность у меня постоянно велась. А при этом тебе постоянно бьют по шапке: так, товарищ, вы не воцерковлены, вы на службу не пришли, не-не-не (ФГ-2, ж., 26 лет, православная, финансист).

## Заключение

Анализ фреймов взаимного восприятия православного социального активизма населением православного региона (согласно самоидентификации большинства населения) и самими активистами позволил свести их к четырем основным в зависимости от степени осведомленности аутсайдеров и установок на взаимодействие либо уклонение от него: партнерскому, клиентскому, стереотипизирующему и критическому. К факторам формирования и трансформации этих фреймов можно отнести: с одной стороны, институциональные условия (институциональную базу, условия предоставления помощи клиентам), с другой – результаты их деятельности на уровне взаимодействия с институтами и отдельными людьми в региональном социуме.

Партнерский фрейм характеризуется различной степенью заинтересованности постоянных и ситуативных (эпизодических) партнеров во взаимодействии с активистами. К постоянным партнерам можно отнести государственные и муниципальные институты, заинтересованные в помощи

со стороны Церкви в разгосударствлении системы социальной защиты населения и решении демографических проблем посредством пропаганды традиционных семейных ценностей, а также благотворительные НКО к ситуативным – бизнес-агентов как партнеров в сфере благотворительности и информационного обмена и отдельных жертвователей. В действиях постоянных партнеров доминирует мотив общего блага, ситуативные партнеры в основном руководствуются частными интересами.

Социальный фрейм клиентов (ситуативных либо постоянных, по характеристике активистов) характеризуется восприятием православных благотворительных организаций и групп помощи в качестве субститутов государственных учреждений социальной защиты или образования и непринятием во внимание их религиозной специфики. В свою очередь, православные агенты подкрепляют этот фрейм, будучи вынуждены осваивать бюрократические процедуры проверки обоснованности адресного оказания помощи клиентам и действовать в «светской» институциональной рамке.

Стереотипизирующий и критический фреймы, основанные на установке на дистанцирование от взаимодействия с православными активистами и различающиеся в зависимости от степени осведомленности от их деятельности, можно рассматривать в качестве форм самоописания невоцерковленной или слабо воцерковленной частью регионального социума своей светской субъектности по отношению к православным активистам как носителям альтернативных ценностей и образа жизни, определяемых респондентами в девиантных категориях («секта», «фанатики») в случае их пропаганды за пределами конфессиональной среды. Если стереотипизирующий фрейм характерен для респондентов (включая как неверующих, так и верующих, идентифицирующих себя в качестве православных), судящих о внекультовой деятельности активистов на основе предубеждений, то критический – для разочарованных активистов, различающих нерелигиозные мотивы православных активистов и их партнеров от религиозных («видели чудо», «пытаются найти искупление»).

В связи с этим следует отметить в качестве ограничения для институционализации православной социальной деятельности негативное отношение потенциальных волонтеров и активистов, клиентов и партнеров к установке на их воцерковление как «добровольное признание человеком влияния Церкви через усвоение установленного в ней образа жизни и образа мыслей» [20, с. 18]. Тенденция к усвоению православных семейных ценностей и образа жизни характерна лишь для части сотрудников партнерских государственных организаций, должностные обязанности которых связаны с реализацией социального проекта повышения рождаемости. Анализ данных проведенного исследования демонстрирует скорее стремление респондентов к разделению религиозной и социальной активности и отсутствие у них готовности к подчинению во внекультовой сфере религиозной дисциплине и традиционным требованиям к православному образу жизни.

## Библиографический список

1. Антонов К. М., Польсков К. О., Смирнов М. Ю. Секуляризация и постсекулярность (к дискуссии о современном научном аппарате исследования религий) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 138–154. DOI: 10.15382/sturI2023105.138-154; EDN: NAKDIA.
2. Блумер Г. Коллективное поведение // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренькова. М.: МГУ, 1994. С. 93–119.
3. Блумер Г. Наука без понятий // Интеракционизм в американской социологии и социальной психологии первой половины XX века / Отв. ред. Д. В. Ефременко. М.: ИНИОН, 2010. С. 299–317.
4. Блумер Г. Социологические импликации мышления Джорджа Герберта Мида // Интеракционизм в американской социологии и социальной психологии первой половины XX века / Отв. ред. Д. В. Ефременко. М.: ИНИОН, 2010. С. 281–299.
5. Богатова О. А. Религиозность студенческой молодежи: социологическое исследование в регионе (Республика Мордовия) // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2017. № 3. С. 186–201. DOI: 10.52452/18115942\_2023\_2\_86; EDN: VPWUIC.
6. Богатова О. А., Долгаева Е. И. Православные добровольцы и мотобатрия: мотивация и последствия реализации православных социальных инициатив в регионе // Вестник ННГУ им. Н. И. Лобачевского. Сер.: Социальные науки. 2023. № 2(70). С. 86–96. DOI: 10.52452/18115942\_2023\_2\_86; EDN: LMVBLP.
7. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М.: ИС РАН, 2003. 752 с.
8. Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах. СПб.: ЕУ в СПб., 2022. 238 с.
9. Клеман К., Мирясова О., Демидов А. От обывателей к активистам: Зарождающиеся социальные движения в современной России. М.: Три квадрата, 2010. 680 с.
10. Климов И. А. «Конструктивные» и «протестные» движения как ресурс изменения социальных практик // Журнал исследований социальной политики. 2014. Т. 12. № 2. С. 201–216. EDN: SGOANT.
11. Кнорре Б. К. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира. М.: РОССПЭН, 2014. С. 42–102. EDN: XQMLHP.
12. Кублицкая Е. А. Динамика процесса пост/де/секуляризации среди молодежных групп московского мегаполиса // Научный результат. Социология и управление. 2022. Т. 8. № 3. С. 103–115. DOI: 10.18413/2408-9338-2022-8-3-0-8; EDN: ETHFSU.
13. Лебедев С. Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 3. С. 153–168. EDN: PCNLXZ.

14. Лункин Р. Н. Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет европейское общество. М.: ИЕ РАН: Нестор-История, 2020. 488 с. EDN: RXMKHE.

15. Невский А. В. Социология волонтерства: определение границ исследования // Вестник Института социологии. 2020. Т. 11. № 1. С. 30–46. DOI: 10.19181/vis.2020.11.1.624.

16. Орешина Д. А., Батанова П. В. и др. «Партнерский приход»: Сотрудничество священников и мирян в развитии социальной деятельности в приходах РПЦ в начале XXI века. М.: ПСТГУ, 2018. 320 с.

17. Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. М.; Орел; Ливны: Новоспасский монастырь; НП «Спасское дело», 2015. С. 72–86.

18. Смирнов М. Ю. Перманентная секуляризация или постсекулярное общество? Современные трансформации религии в ракурсе исследовательской рефлексии // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2023. № 3. С. 134–152. DOI: 10.35231/18186653\_2023\_3\_134; EDN: URLONB.

19. Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Ин-т Гайдара, 2020. 416 с.

20. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академ. Проект, 2005. 304 с.

21. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 254–268. EDN: UIXFLH.

22. Beckford J. 2011 SSR Presidential Address: Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // Journal for the Scientific Study of Religions. 2012. № 51(1). P. 1–19. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x.

23. Manuel P. C., Glatzer M. (eds) Faith-Based Organizations and Social Welfare. Associational Life and Religion in Contemporary Eastern Europe. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. 239 p. DOI: 10.1007/978-3-030-44707-6.

24. Possamai A. The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Singapore: Palgrave Macmillan, 2018. 241 p. DOI: 10.1007/978-981-10-5942-1.

25. Voas D. The Normalization of Non-religion: A Reply to James Lewis // Journal of Contemporary Religion. 2015. Vol. 30. No. 3. P. 505–508. DOI: 10.1080/13537903.2015.1081354.

26. Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe // European Sociological Review. 2009. Vol. 25. No. 2. P. 155–168. DOI: 10.1093/esr/jcn044.

Получено редакцией: 24.03.24

#### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Богатова Ольга Анатольевна**, доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии и социальной работы

**Долгаева Евгения Ивановна**, кандидат социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии и социальной работы

DOI: 10.19181/vis.2024.15.3.5

# Orthodox Activism as Perceived by the Population of the Region: Main Frames

*Olga A. Bogatova*

National Research Mordovia State University, Saransk, Russia

bogatovaoa@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5877-7910

*Evgenia I. Dolgaeva*

National Research Mordovia State University, Saransk, Russia

ewgiv@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1256-7384

**For citation:** Bogatova O. A., Dolgaeva E. I. Orthodox activism as perceived by the population of the region: main frames. *Vestnik instituta sotziologii*. 2024. Vol. 15. No. 3. P. 55–78. DOI: 10.19181/vis.2024.15.3.5; EDN: BDLXCD.

**Abstract.** The article presents the results of a qualitative sociological study of Orthodox social activism and its social consequences, undertaken by the authors within the framework of the research project “Social Projects of the Russian Orthodox Church”. An analysis of the mutual perception of Orthodox activists and the rest of the population of the region in terms of the implementation of Orthodox social initiatives allows us to identify four main frames of perception depending on the degree of awareness of secular subjects about their activities and attitudes towards interaction or avoidance of it: partnership, client, stereotyping and critical. The partnership frame is characterised by varying degrees of interest of permanent and situational (episodic) partners, the client frame is characterised by the perception of Orthodox charities and aid groups as substitutes for state institutions of social protection or education and the predominant disregard for their religious specificity. Stereotyping and critical frames, based on the attitude of distancing oneself from interaction with Orthodox activists and differing depending on the degree of awareness of their activities, can be considered as forms of negative self-identification of the non-church or weakly church part of the regional society of their secular subjectivity in relation to Orthodox activists as bearers of alternative values and lifestyle. The stereotyping frame is characteristic of citizens who are not aware of the extra-religious activities of activists (including both non-believers and believers who identify themselves as Orthodox), the critical frame is characteristic of disappointed activists.

As a limitation for the institutionalisation of Orthodox social activity, the authors highlight the negative attitude of potential volunteers and activists to the installation of their churching as subordination to religious activity. The tendency to adopt Orthodox family values and lifestyle is characteristic only of some employees of partner state organisations whose job responsibilities are related to the implementation of a social project to increase the birth rate. In general, the attitude to Orthodox initiatives of non-churched or weakly church clients, partners, potential or former activists is characterised by a focus on separating religious and social activity and a lack of readiness to submit to religious discipline in the non-religious sphere.

**Keywords:** social activism, social service, religion, Orthodox activists, religious organizations, regional society, social initiatives, social frames

## References

1. Antonov K. M., Pol'skov K. O., Smirnov M. Yu. Secularisation and Post-Secularity (on the Discussion about the Modern Conceptual Framework of Religious Studies). *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tixonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2023: 105: 138–154 (in Russ.). DOI: 10.15382/sturI2023105.138-154; EDN: NAKDIA.
2. Blumer H. Kollektivnoe povedenie [Collective behavior]. *Amerikanskaya sociologicheskaya my'sl* [American Sociological Thought]. Ed. by V. I. Dobrenkov. Moscow, MGU, 1994: 93–119 (in Russ.).
3. Blumer H. Nauka bez ponyatij [Science without concepts] *Interakcionizm v amerikanskoj sociologii i socialnoj psixologii pervoj poloviny XX veka* [Interactionism in American Sociology and Social Psychology of the First Half of the XX-th Century]. Ed. by D. V. Efremenko. Moscow: INION, 2010: 299–317 (in Russ.).

4. Blumer H. Sociologicheskie implikacii my`shleniya Dzhordzha Gerberta Mida [Sociological implications of the thought of George Herbert Mead] Interakcionizm v amerikanskoj sociologii i social`noj psixologii pervoj poloviny` XX veka [Interactionism in American Sociology and social psychology of the first half of the XX-th Century]. Ed. by D. V. Efremenko. Moscow: INION, 2010: 281–299 (in Russ.).
5. Bogatova O. A. Religiosity of student youth: the sociological research in region (Republic Mordovia). *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina*, 2017: 3: 186–201 (in Russ.). DOI: 10.52452/18115942\_2023\_2\_86; EDN: VPWUIC.
6. Bogatova O. A., Dolgaeva E. I. Orthodox Volunteers and Motor-brothers: motivation and consequences of orthodox social initiatives in region. *Vestnik of Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod. Series: Social Sciences*, 2023: 2(70): 86–96 (in Russ.). DOI: 10.52452/18115942\_2023\_2\_86; EDN: LMVBLP.
7. Goffman E. Analiz frejmov: esse ob organizacii povsednevnogo opy`ta [Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience]. Moscow, IS RAN, 2003: 752 (in Russ.).
8. Inglehart R. Neozhidannyj upadok religioznosti v razvityh stranah [Religion’s Sudden Decline: What’s Causing it, and What Comes Next?] St. Petersburg, EU v SPb., 2022: 238 (in Russ.).
9. Clement K., Miryasova O., Demidov A. Ot obyvatelej k aktivistam: Zarozhdayushhiesya socialny`e dvizheniya v sovremennoj Rossii [From townsfolk to the activists. Emerging social movements in contemporary Russia]. Moscow, Tri kvadrata, 2010: 680 (in Russ.).
10. Klimov I. A. “Constructive” and “Protesting” Movements as a Source of Social Change in Practices. *Zhurnal issledovanij socialnoj politiki*, 2014: 12: 2: 201–216 (in Russ.). EDN: SGOAHT.
11. Knorre B. K. Rossijskoe pravoslavie. Postsekulyarnaya institucionalizaciya v prostranstve vlasti, politiki i prava [Russian Orthodoxy. Post-Secular Institutionalization in the Realm of Power, Politics, and the Law]. Montazh i demontazh sekulyarnogo mira [Constructing and Deconstructing the Secular World]. Moscow, ROSSPEN, 2014: 42–102 (in Russ.). EDN: XQMLHP.
12. Kublitskaya E. A. Dynamics of the Post/De/Secularization Process among the Youth Groups of the Moscow Metropolis. *Nauchnyj rezultat. Sociologiya i upravlenie*, 2022: 8 (3): 103–115 (in Russ.). DOI: 10.18413/2408-9338-2022-8-3-0-8; EDN: ETHFSU.
13. Lebedev S. D. Religioznost`: v poiskax «rubikona» [Religiousness: In search of “the Rubikon”]. *Sotsiologicheskij Zhurnal*, 2005: 3: 153–168 (in Russ.). EDN: PCNLXZ.
14. Lunkin R. N. Cerkvi v politike i politika v cerkvayah. Kak sovremennoe xristianstvo menyaet evropejskoe obshhestvo [The Churches in Politics and the Politics in the Churches. How the Christianity Changes the European Society]. Moscow, Institute of Europe, Nestor-Istorija, 2020: 488 (in Russ.). EDN: RXMKHE.
15. Nevskii A. V. Sociology of Volunteering: Defining the Boundaries of Research. *Vestnik Instituta sotziologii*, 2020: 11: 1: 30–46 (in Russ.). DOI: 10.19181/vis.2020.11.1.624.
16. Oreshina D. A., Batanova P. V., Zabaev I. V., Pavlyutkina Ye. L. «Partnerskij prihod»: Sotrudnichestvo svyashhennikov i miryan v razvitii social`noj deyatel`nosti v prihodax RPCz v nachale XXI veka [«Partner Parish»: Cooperation of Priests and Laymen in the Social Activity Development of the ROC Parishes in the XXI-st century]. Moscow, PSTGU, 2018: 320 (in Russ.).
17. Pravoslavie i sovremennost`: problemy sekuljarizma i postsekuljarizma [Orthodoxy and Modernity: the Problems of Secularism and Post-Secularism]. Moscow, Orel, Livny: Novospassky monaster, Spasskoe delo, 2015: 72–86 (in Russ.).
18. Smirnov M. Yu. Permanent Secularization or PostSecular society? Modern Transformations of Religion in the Perspective of Research Reflection. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina*, 2023: 3: 134–152 (in Russ.). DOI: 10.35231/18186653\_2023\_3\_134; EDN: URLOHB.
19. Uzlaner D. A. Postsekulyarnyj povorot. Kak myslit o religii v XXI veke [Post-Secular Turn. How to Think about Religion in XXI-th Century]. Moscow, Gaidar Institute, 2020: 416 (in Russ.).
20. Chesnokova V. F. Tesnym putiom: Process vocerkovleniya naselenija Rossii v konce XX veka [In Tight Path: Process of the Enchurchment of the Population of Russia in the end of the XX-th Century]. Moscow, Akademicheskij Proekt, 2005: 304 (in Russ.).
21. Hervieu-Léger D. In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. *Gosudarstvo, religiya, cerkov` v Rossii i za rubezhom*, 2015: 1(33): 254–268 (in Russ.). EDN: UIXFLH.

22. Beckford J. 2011 SSR Presidential Address: Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religions*, 2012: 51(1): 1–19. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x.
23. Manuel P. C., Glatzer M. (eds.) Faith-Based Organizations and Social Welfare. Associational Life and Religion in Contemporary Eastern Europe. Cham, Palgrave Macmillan, 2020: 239. DOI: 10.1007/978-3-030-44707-6.
24. Possamai A. The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Singapore, Palgrave Macmillan, 2018: 241. DOI: 10.1007/978-981-10-5942-1.
25. Voas D. The Normalization of Non-religion: A Reply to James Lewis. *Journal of Contemporary Religion*, 2015: 30: 3: 505–508. DOI: 10.1080/13537903.2015.1081354.
26. Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 2009: 25: 2: 155–168. DOI: 10.1093/esr/jcn044.

The article was submitted on: March 24, 2024

---

#### INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Olga A. Bogatova**, Doctor of Sociological Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Sociology and Social Work

**Evgenia I. Dolgaeva**, Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Sociology and Social Work