

№ 4, май 2012

# ВЕСТНИК *Института* Социологии

[www.vestnik.isras.ru](http://www.vestnik.isras.ru)

НАУЧНЫЙ  
ЭЛЕКТРОННЫЙ  
ЖУРНАЛ

**Тема номера:**

**Религия в современном  
мире: ракурсы проблемы**

/ Социокультурные институты:  
функции участников диалога

/ Этнорелигиозная структура  
населения

/ Дифференциация гражданского  
и политического

/ Политические религии  
и модернизация

/ Общекультурная составляющая  
в системе образования

## Международный редакционный совет

### Председатель:

**ЯДОВ Владимир Александрович** – доктор философских наук, профессор, руководитель Центра теоретических и историко-социологических исследований ИС РАН, декан социологического факультета Государственного академического университета гуманитарных наук.

**ГАВРИЛЮК Вера Владимировна** – доктор социологических наук, профессор, директор института гуманитарных наук Тюменского государственного нефтегазового университета;

**ДИБИРОВ Абдул-Насир Зирарович** – доктор политических наук, Заслуженный деятель науки Республики Дагестан, ректор Дагестанского института экономики и политики;

**ДРОБИЖЕВА Леокадия Михайловна** – доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра исследования межнациональных отношений ИС РАН;

**КОНСТАНТИНОВСКИЙ Давид Львович** – доктор социологических наук, руководитель Центра социологии образования, науки и культуры ИС РАН;

**КОССЕЛА Кшиштоф** – профессор Института социологии Варшавского университета (Польша);

**КРАВЧЕНКО Сергей Александрович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социологии МГИМО(У) МИД РФ;

**КРАСИН Юрий Андреевич** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник ИС РАН;

**КРУММ Райнхардт** – доктор философии, руководитель Российского филиала Фонда им. Ф. Эберта (Германия);

**ЛАПИН Николай Иванович** – член-корреспондент РАН, заведующий отделом аксиологии и философской антропологии ИФ РАН;

**МИНЗАРИПОВ Ряз Гатауллович** – доктор социологических наук, профессор, проректор Казанского (Приволжского) Федерального университета;

**МИТРОВИЧ Любиша** – профессор, директор Института социологии Университета г. Ниш (Сербия);

**МОРГАН Джон Уильям** – доктор философии, профессор, Председатель национальной комиссии ЮНЕСКО, заведующий кафедрой политической экономики образования Ноттингемского университета (Великобритания);

**НЕМИРОВСКИЙ Валентин Геннадьевич** – доктор социологических наук, заведующий отделением социологии и общественных связей Института психологии, педагогики и социологии Сибирского федерального университета;

**ПАН Давэй** – доктор социологических наук, профессор, директор Центра по изучению России Шанхайской академии общественных наук (Китай);

**ПОКРОВСКИЙ Никита Евгеньевич** – доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой общей социологии, Ординарный профессор НИУ-ВШЭ;

**ЛИ Пэй Лин** – профессор, директор Института социологии Китайской академии общественных наук (Китай);

**САРАЛИЕВА Зарэтхан Хаджимурзаевна** – доктор исторических наук, профессор, Заслуженный деятель науки РФ, заведующая кафедрой общей социологии и социальной работы Нижегородского государственного университета;

**СКВОРЦОВ** Николай Генрихович – доктор социологических наук, профессор, декан факультета социологии и проректор по научной работе Санкт-Петербургского государственного университета;

**ТАМАШ** Пал – профессор, академик Венгерской академии инженерных наук, ведущий научный сотрудник Института социологии Венгерской академии наук (Венгрия);

**ТИХОНОВА** Наталья Евгеньевна – доктор социологических наук, заместитель Председателя Учёного совета и заместитель директора по научной работе ИС РАН;

**ТОЩЕНКО** Жан Терентьевич – член-корреспондент РАН, декан факультета социологии РГГУ, главный редактор научного журнала «Социологические исследования»;

**ЧУЛУУНБААТАР** Гэлэгпил – академик АН МНР, профессор, директор Академии управления МНР (Монголия).

## **Редакционная коллегия**

### **Главный редактор:**

**ГОРШКОВ** Михаил Константинович – академик РАН, директор ИС РАН;

### **Заместители главного редактора:**

**ГОЛЕНКОВА** Зинаида Тихоновна – д. филос. н., проф., Засл. деят. науки РФ ИС РАН;

**КОЗЫРЕВА** Полина Михайловна – д. социол. н., ИС РАН;

**ХАЛИЙ** Ирина Альбертовна – д. социол. н., доц., ИС РАН.

### **Ответственный секретарь:**

**ПОДЪЯЧЕВ** Кирилл Викторович – к. полит. н., ИС РАН.

### **Редактор:**

**КОФАНОВА** Елена Николаевна – к. социол. н., ИС РАН.

### **Члены:**

**АКИМКИН** Е. М. – к. социол. н., ИС РАН;

**БЫЗОВ** Л. Г. – к. э. н., ИС РАН;

**ГОРБУНОВ** В. В. – д. ист. н., ИС РАН;

**ГОФМАН** А. Б. – д. социол. н., проф., ИС РАН;

**ДАНИЛОВА** Е. Н. – к. филос. н., ИС РАН;

**ДЕНИСОВСКИЙ** Г. М. – к. филос. н., ИС РАН;

**ЖВИТИАШВИЛИ** А. Ш. – к. ист. н., ИС РАН;

**ЗУБОК** Ю. А. – д. социол. н., проф., ИСПИ РАН;

**КЛЮЧАРЁВ** Г. А. – д. филос. н., проф., ИС РАН;

**МАГУН** В. С. – д. псих. н., ИС РАН;

**МАРКИН** В. В. – д. социол. н., проф., ИС РАН;

**ПАТРУШЕВ** С. В. – к. ист. н., ИС РАН;

**РЫЖОВА** С. В. – к. социол. н., ИС РАН;

**СОГОМОНОВ** А. Ю. – к. ист. н., ИС РАН;

**ЯХИМОВИЧ** З. П. – д. ист. н., проф., ИС РАН.

## Содержание

<i>Горшков М. К.</i> Представляю номер.....	5
<b>Тема номера. Религия в современном мире: ракурсы проблемы .....</b>	<b>10</b>
<i>Мчедлова М. М.</i> Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы .....	10
<i>Смирнов М. Ю.</i> Концепты советского религиоведения в современной российской социологии религии .....	25
<i>Мациевич И. В., Семедов С. А.</i> Политические религии в современном мире.....	35
<i>Плужников Е. Н.</i> Государственно-конфессиональные отношения, светскость и религиозные противоречия: политико-правовые аспекты .....	50
<i>Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г.</i> О некоторых тенденциях изменения этнорелигиозной структуры населения России .....	61
<i>Подлесная М. А.</i> Жизнь православного эмигранта и русский приход за границей .....	79
<b>К методологии научных исследований.....</b>	<b>119</b>
<i>Павлова Т. В., Патрушев С. В., Филиппова Л. Е.</i> Гражданское и политическое в российских общественных практиках: перспектива институциональной дифференциации .....	119
<i>Домбровская А. Ю.</i> Измерение влияния средств массовой информации на социальную адаптацию людей с ограниченными возможностями здоровья .....	138
<b>Практики образования и просвещения .....</b>	<b>158</b>
<i>Родионов В. В.</i> Общекультурное развитие как составляющая непрерывного образования взрослых .....	158
<i>Симакова А. А.</i> Корпоративное образование в российских компаниях .....	166
<i>Мартинавичене Ю. В.</i> Социальная реклама как инструмент формирования лояльностей .....	182
<b>Он-лайн приложения</b>	
<a href="#"><u>Г. Х. Шахназаров. Выступление на заседание Круглого стола «Экспертиза», проведенного 9 апреля 2001 года в Горбачев фонде</u></a>	
<a href="#"><u>Л. Б. Москвин. «Согласие в обществе как важное условие развития России по пути модернизации»</u></a>	
<a href="#"><u>В. В. Колбановский. «Социальные традиции и инновации: (исторический контекст, теоретические подходы, определение понятий)»</u></a>	

**М. К. Горшков,  
главный редактор  
«Вестника Института социологии»,  
директор Института социологии РАН,  
академик РАН**

## Представляю номер

Темой номера очередного выпуска «Вестника Института социологии» стала [«Религия в современном мире: ракурсы проблемы»](#). Широко наблюдаемое возвращение религии в публичное пространство, бурные общественные дискуссии о месте и роли религии и религиозных организаций в обществе, переосмысление соотношения светских и религиозных начал, всё более повышающийся авторитет религиозных лидеров не могли не попасть в поле исследовательского интереса Института социологии РАН. Осознавая сложность, многогранность и особую деликатность данной темы, вызывающей самые разнообразные реакции общества в нашей стране и мирового научного сообщества, мы решили остановиться на некоторых значимых аспектах.

По замыслу редколлегии журнала тематика статей представляет собой ряд проекций проблемы соотношении религии и общества, религии и политики. Поэтому рубрику открывает статья доктора политических наук, ведущего научного сотрудника Центра «Религия в современном обществе» ИС РАН [М. М. Мчедловой](#), посвящённая анализу проявлений религиозного фактора в [современном обществе и современной политике с акцентом на эпистемологическом и социологическом ракурсах](#). Автор рассматривает различные формы соотношения религии, общества и политики через призму необходимости переосмысления традиционной секулярной парадигмы как теоретико-политического основания понимания религии и выдвигает идею повышения значимости конфессиональной и религиозной идентичности в современном мире. Автор утверждает, что религиозные интенции проявляются в социальной ткани в различных ипостасях: как инкорпорация религиозных оснований, в том числе в «превращённом виде», как коллективная идентичность в сопряжении с элиминацией традиционных форм политических солидарностей, как один из системообразующих элементов цивилизационной матрицы,

как устойчивая часть традиции, как современный действующий надгосударственный участник международных отношений и как неотъемлемый механизм «мягкой силы».

Теоретические аспекты [исследования религиозности через историческую призму понятийных конструкций](#) освещены в статье доктора социологических наук [М. Н. Смирнова](#). Эволюция категорий социологии религии в отечественном обществоведческом дискурсе отражает формирование базовых оснований познания религиозной сферы российского общества. Автор рассматриваются некоторые термины советского религиоведения, даётся анализ таких концептов, как «социальные корни религии», «социальная обусловленность религии», «социальные функции религии» и некоторых других как в исходном, так и в современном значениях. В результате делается вывод о возможностях и пределах применения этих концептов в современной социологии религии. Автор показывает, что эволюция понятий тесно связана не только с собственными потребностями гуманитарного знания, но и с изменениями в социальной и политической реальности.

Происходящие качественные трансформации социальности и политической реальности актуализировали поиск новых интерпретативных схем соотношения религии и политики. Одним из аспектов данной проблемы является возникновение [феномена «политических религий»](#), являющегося порождением «постсовременности». Политические религии (религиозные идеологии, политизированные религии) возникают в обществе, которое не прошло через секуляризацию. Поскольку политические религии возникают на почве необходимости модернизации, они являются современным феноменом, не связанным с архаикой. Одной из отличительных черт политических религий является эклектизм. Этому ракурсу соотношения религии и политики в условиях новых форм конструирования социальности посвящена статья доктора философских наук, профессора РАНХиГС [С. А. Семедова](#) и кандидата политических наук [И. А. Мациевич](#).

Одновременно, невозможно было не обратиться к очень острым для современного общества и особенно нашей страны, проблемам [границ применимости принципа светскости](#), модели государственно-конфессиональных отношений, а также религиозного экстремизма и возможностей его преодоления. Этому очень сложному вопросу, требующему фундированного теоретического анализа и грамотной политико-правовой регуляции, посвящена статья кандидата политических наук, главного советника Управления Делами Президента РФ [Е. Н. Плужникова](#).

В тематической рубрике не осталась обойдённой вниманием [проблема диалога приверженцев различных конфессий в России](#). Акцент на «единстве разнообразия» как фундамен-

тальной характеристике полиэтнической и многоконфессиональной российской цивилизации позволяет обратить внимание на участников цивилизационного диалога, принадлежащих к различным религиозным традициям и формирующих уникальную идентичность России. Использование при анализе указанной проблематики статистических данных в статье старшего научного сотрудника Центра «Религия в современном обществе» ИС РАН [Ю. А. Гаврилова](#) и старшего научного сотрудника того же Центра [А. Г. Шевченко](#) позволяет в динамике проследить рассматриваемые процессы и явления, а также объективно и беспристрастно представить тенденции возможного развития социальной и этнорелигиозной ситуации в России.

Значимой составляющей темы номера стала статья кандидата социологических наук, старшего научного сотрудника ИС РАН [М. А. Подлесной](#), в которой представлены результаты международного исследования, посвящённого [изучению православных приходов в Германии](#). Проблема общественной солидарности, социального служения, консолидации в поле гражданского общества рассмотрена в следующих проекциях: структура прихода и типы православных прихожан, находящихся в эмиграции, их социальная и церковная биографии, смысловые и поведенческие механизмы их социального действия, функции и роль священника в приходе. Результатом анализа стало выявление специфических социальных феноменов, проявляющихся под влиянием Православной Церкви, действующей за рубежом.

Помимо «Темы номера» очередной выпуск Вестника содержит ещё две рубрики.

Одна из них – [«К методологии научных исследований»](#) – представляется особенно важной для развития российской социологии. Именно поэтому редколлегия журнала стремится сохранить такую тему из номера в номер. Сегодня в ней размещены две статьи. Первая из них – [«Гражданское и политическое в российских общественных практиках: перспектива институциональной дифференциации»](#), авторами которой являются кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИС РАН [Т. В. Павлова](#), кандидат исторических наук, заведующий отделом сравнительных политических исследований Центра политологии и политической социологии ИС РАН [С. В. Патрушев](#) и кандидат политических наук, научный сотрудник ИС РАН [Л. Е. Филиппова](#). Статья демонстрирует эффективное применение весьма специфического научного подхода, рассматривающего современное российское общество как «социум клик», в изучении агентов и акторов публичной политики. Опираясь на избранный концепт, авторы находят объяснение неструктурированности общественных отношений в России, что не позволяет чётко отделить социальное от политического.

Вторая статья этой рубрики – «Измерение влияния средств массовой информации на социальную адаптацию людей с ограниченными возможностями здоровья» кандидата социологических наук, доцента кафедры социально-культурной деятельности Орловского государственного института искусств и культуры А. Ю. Домбровской – тоже опирается на нестандартный подход для осмыслению социального статуса и возможностей, существующих в нашем обществе для людей с ограниченными возможностями здоровья. Автор предлагает метод замера влияния СМИ на процесс включения представителей этой социальной группы в активную и полноценную жизнь.

Однако в данную рубрику можно смело отнести ещё целый ряд статей этого выпуска. Так, из «Темы номера» ряд материалов посвящены именно разработке теоретических оснований современных исследований религии (это статьи М. М. Мchedловой, М. Ю. Смирнова, И. В. Мациевич и С. А. Семедова).

Последняя рубрика «Практики образования и просвещения» наполнена также весьма специфичными материалами. В двух статьях анализируются проблемы непрерывного и дополнительного образования взрослых. Причём статья учёного секретаря Правления Общества «Знание» РФ В. В. Родионова посвящена осмыслению того, почему непрерывное образование необходимо сегодня и каким оно должно быть. Вторая статья в этой рубрике аспирантки ИС РАН А. А. Симаковой анализирует специфику корпоративного образования. Значимым представляется то, что оба автора подчёркивают недостаточность узко «технологического» образования, направленного на приобретение конкретных знаний, необходимых людям на их непосредственных рабочих местах, в их производственном процессе. Востребованным сегодня постепенно становится образование, расширяющее кругозор обучаемых, обогащающее их культурный уровень.

Третья статья магистра социологии, преподавателя департамента медиа Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс) Ю. В. Мартинавичене доказывает, что социальная реклама, грамотно создаваемая, может оказаться частью процесса просвещения, а не только быть используема как инструмент формирования лояльностей.

Все три статьи этой рубрики представляют элементы инновационного теоретизирования, что позволяет их также соотнести с рубрикой «К методологии научных исследований».

Хотелось бы обратить внимание читателей на то, что в данном выпуске отсутствует рубрика «Трибуна молодого учёного». Но это не означает, что в нём не оказалось места для молодых. Сегодня мы представляем статьи и аспиранта ИС РАН (А. А. Симакова), и молодых сотрудников ИС РАН



([М. А. Подлесная](#), [Л. Е. Филиппова](#)), и молодого социолога из региона ([А. Ю. Домбровская](#)), и преподавателя из ближнего зарубежья ([Ю. В. Мартиновичене](#)), а это почти половина всех материалов номера!

Этот выпуск Вестника сопровождают [три Онлайн-приложения](#). [Первое](#) – в рубрике «[Наше наследие](#)», где представлен материал одного из наиболее авторитетных советских и российских учёных [Георгия Хосроевича Шахназарова](#), который удивляет способностью автора увидеть те тенденции, которые ещё только проступали в начале 2000-х гг.

Следующие два Приложения открывают на сайте журнала новую рубрику «Актуальные проблемы: дискуссионная трибуна». В наше время перемены набирают такую скорость, что не оставляют времени даже для их осмысления. Мы хотим попытаться не только их анализировать и представлять читателям результаты такого анализа, но и пригласить читателей к дискуссии.

[Онлайн-приложение 2](#) содержит статью доктора исторических наук, главного научного сотрудника ИС РАН [Л. Б. Москвина](#), посвящённую согласию в обществе как важному условию развития России по пути модернизации.

В [Онлайн-приложении 3](#) кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник ИС РАН [В. В. Колбановский](#) поднимает одну из актуальнейших сегодня тем в мире – социальные традиции и инновации в их историческом контексте.

# Т е м а н о м е р а : Религия в современном мире: ракурсы проблемы

---

## Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы



**Мchedlova Мария Мирановна** – доктор политических наук, доцент кафедры сравнительной политологии РУДН, ведущий научный сотрудник ИС РАН

*E-mail:* [mchedlova@yandex.ru](mailto:mchedlova@yandex.ru)

## Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы

### Аннотация

В статье рассматриваются проблемы сквозь призму повышения значимости религиозного фактора. Акценты делаются на необходимости поиска новых эпистемологических рамок, отличающихся от традиционных линейных интерпретативных схем, на поливалентности проявления религиозного фактора в условиях современности. Автор останавливается на таких параметрах, как стратегия «мягкой силы», идентификационная характеристика, проекция общественной солидарности, являющихся новыми ракурсами взаимоотношения религии, общества и политики.

### Abstract

The article brings into focus the rising importance of religious factor in contemporary Russian society. It sets out to find a new epistemological frame different from the traditional linear interpretive schemes and explores the multivalent manifestations of the religious factor. It discusses the issues of “soft power”, identification, representation of social solidarity – an agenda of new relations between religion, society and politics.

**Ключевые слова:** религия, современность, плюрализм, идентичность, солидарность, политика

**Keywords:** religion, modernity, pluralism, identity, solidarity, politics

Происходящие в мире трансформационные процессы, видоизменение всего привычного облика социального мироздания приводят к поиску как отдельными личностями, так и социокультурными образованиями новых стратегий и алгоритмов взаимодействия. В современном подвижном и неопределённом мире, когда государства перестают быть прочными и стабильными субъектами мировой политики, именно социокультурные образования берут на себя функции участников диалога.

Включение социокультурной компоненты в интерпретацию политической реальности, рассмотрение этого фактора как одного из атрибутивных<sup>1</sup> не только заставляет осмысливать современную политику в иных категориях, но и актуализирует новые методологические и идеологические построения и дискуссии. Существование в общественно-политических дискурсах многообразия интерпретаций и оценок, тем или иным образом затрагивающих социокультурные интенции, свидетельствует как об осознании нового качества политической ткани, так и о насущной потребности предложения адекватной объяснительной парадигмы. Явный разброс в суждениях и подходах свидетельствует о качественной новизне современной ситуации, высвечивая методологические и эпистемологические трудности, а также практическую проблему нахождения своего места в новом, нестационарном мире, затрагивающую все уровни человеческой организации – от личности до цивилизации, – и заставляя предпринимать попытки поиска оптимальных стратегий выживания в изменяющихся координатах. Таким образом, происходит инверсия политики и неполитических сфер общества, являющаяся одним из констатируемых трендов современных трансформаций. «В эпоху, когда теряется вера в Бога, класс, нацию, правительство, осознаваемый и признаваемый глобальный характер угроз превращается в источник взаимосвязей, в поле которых вдруг плавятся и изменяются константы и референции политического мира, казавшиеся прежде незыблемыми» [2, с. 92]. Актуализация этноконфессиональных различий, выход на авансцену «примордиальных», неполитических форм солидарностей, аффектация социокультурных интенций инициировали не только научный поиск, но и поставили вопрос о выработке новых политических и управленческих стратегий. Выдвижение на первый план религиозных и этнических оснований солидарностей на фоне элиминации традиционных гражданских и политических форм актуализирует вопрос об эффективности политического устройства и государственных управленческих стратегий.

Неадекватность выстраивания в современных условиях всеобщих закономерностей в концептуальном пространстве и в политической реальности сквозь призму локального (западного) опыта проявляется и в противоречиях между политическим метанарративом Модерна и плюрализмом постмодерна. В отличие от метанарратива Модерна, в который вплетались нормативные политические универсалии, в современности именно различия социально-культурные, религиозные и т. д.

<sup>1</sup> Так, например, недоучёт социокультурного фактора, прежде всего религиозного, влияния религии на поступки политиков и рядовых граждан, признаётся Мадлен Олбрайт в качестве одной из основных причин неудач внешнеполитической стратегии США. Она настаивает на неразрывности связи политики и религии (см.: [1]).

определяют познавательные координаты мира. Включение подобных параметров в политическую ткань во многом фиксирует изменение политических стратегий и институтов, фундаментом и легитимацией которых начинают выступать социокультурные и цивилизационные основания, различия и проявления. Одним из фундаментальных вопросов методологического порядка является проблема сопряжения изменений как ключевого принципа современности, возникновения нового качества социальности, инициированного глобальными универсальными тенденциями и основаниями плюрализации социально-политического пространства.

Плюралистическая парадигма, в отличие от линейности просвещенческих политических проектов, именно на различии основывает идентификацию, т. е. на выделении социальной или культурной группы из множества других. Обострённое внимание к различиям влечёт за собой выделение дополнительных признаков идентификации. Последнее, в свою очередь, приводит к «углублению» границ между индивидами и различными группами.

Обострённое внимание к различиям влечёт за собой выделение дополнительных признаков идентификации. Последнее, в свою очередь, приводит к «углублению» границ между индивидами и различными группами (см.: [3, с. 13]). «Проблема, которую нам необходимо спешно решить, – это фундаменталистское обострение культурного плюрализма внутри наших обществ. Слишком долго мы рассматривали эту проблему из перспективы миграционной политики; однако, в эпоху терроризма опасно исходить только из категорий внутренней безопасности» [4]. Во многом «стратегия переоценки различий», стремясь разрушить устоявшиеся иерархии и связанные с ними практики исключения и принижения, «цементирует границы», порождая, согласно выражению Маргарет Сомерс, «свои собственные “обобщающие фикции”, в рамках которых одна-единственная категория перевешивает любое количество иных налагающихся друг на друга различий» [5, с. 610].

Основные концептуальные модели объяснения политики сквозь призму повышения значимости цивилизационных и социокультурных характеристик, а также признания за ними политической субъектности – «столкновение цивилизаций» и «диалог цивилизаций», по мнению Б. Г. Капустина, «концептуально согласны в признании “общих ценностей”». Но они постулируют разное значение таких “общих ценностей” для истории и политики в “диалоге цивилизаций”, им приписывается то, что можно назвать эффектом “прямого действия” на политику и историю, тогда как Хантингтон это “прямое действие” отрицает» [6, с. 94]. В 1768 г. маркиз де Мирабо, давая определение новому понятию в эскизах произведения «Друг женщин, или Трактат о цивилизации», писал: «Я удивляюсь... насколько ложны наши взгляды в отношении того, что мы принимаем за цивилизацию, из-за ложности во всех пунктах поисков. Если бы я спросил у большинства, в чём, по вашему мнению, состоит цивилизация, то мне ответили бы:

Обострённое внимание к различиям влечёт за собой выделение дополнительных признаков идентификации. Последнее, в свою очередь, приводит к «углублению» границ между индивидами и различными группами.

цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдать правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общезжития; всё это являет мне лишь маску добродетели, а не её лицо, и цивилизация ничего не совершает для общества, если она не даёт ему основы и формы добродетели» [7, с. 13–14]. Подобные «основы и формы» добродетели приобретают особые очертания в философской парадигме исследования социально-политического процесса сквозь призму координат междивизицизионного подхода.

Актуализация данной проблемы высветила основополагающее противоречие современности: между универсально-нормативным нарративом Модерна и социокультурным плюрализмом как основанием современности. Осознание в гуманитарной рефлексии плюрализации действительности порождает различные операциональные познавательные схемы и новые смыслы старых понятий, приспособляемых к необходимости объяснения качественно нового состояния реальности и знания. Так, М. Хардт и А. Негри предлагают понятие и концепцию множества и для объяснения реальности, и для анализа политической онтологии и феноменологии современности. Множество представляет собой внутренне разнообразный, сложный социальный субъект, строение и деятельность которого базируется не на идентичности или единстве (и тем более не на отсутствии различий), а на том, что в нём есть общего, «множество – это плюральность, не поддающаяся упрощению; единичные социальные различия, присущие множеству, всегда должны находить своё выражение и не должны нивелироваться до состояния одинаковости, единства, общей идентичности или нейтральности» [8, с. 135]. Данный подход к политической реальности позволяет исследователям сделать вывод об имманентно присущей множеству демократичности. Однако механизмом взаимоотношений и взаимодействий между множественными акторами является война как в онтологическом смысле Т. Гоббса, так и в прагматических смыслах гражданской войны. Нестационарность современности, выраженная универсализация и замена под действием глобализационных процессов традиционных символических структур новыми, вызвали защитную реакцию социокультурных общностей. В её основе лежит консолидация общностей и составляющих её индивидов вокруг культурно-ценностной матрицы, которая на протяжении жизни многих поколений обеспечивала устойчивость и выживаемость данной общности. «Каким бы ни было стремление цивилизаций заимствовать блага “современной жизни”, они не готовы слепо их заимствовать. Происходит обратное...: они упорствуют в отказе заимствовать, объясняя это своим вчерашним и сегодняшним желанием сохранить свою самобытность, над которой, как им кажется, нависла угроза» [9, с. 45].

Основополагающее противоречие современности: между универсально-нормативным нарративом Модерна и социокультурным плюрализмом как основанием современности.

Нестационарность современности, выраженная универсализация и замена под действием глобализационных процессов традиционных символических структур новыми, вызвали защитную реакцию социокультурных общностей. В её основе лежит консолидация общностей и составляющих её индивидов вокруг культурно-ценностной матрицы, которая на протяжении жизни многих поколений обеспечивала устойчивость и выживаемость данной общности.

В политической практике это приводит к возникновению новых форм детерминации политического определения и политической субъектности, когда этническое или религиозное основание становится необходимым и достаточным условием для политических деяний. Причём смыслонадеждающим вектором и одновременно легитимирующим фактором выступают не референции «третьей волны», а плюральные основания социокультурного многообразия. При этом основной методологической проблемой выступает правомерность аффирмативности множества способов бытийности, а также квантификации различий, лежащих в основе данного множества.

Переосмысление роли религии в современном мире и религиозного фактора в объяснительных схемах мирового общественного развития связано и с отмеченными изменениями в социальной ткани, и с видоизменением религиозного фактора как такового. Политизация религии и конфессионализация политики требуют отхода от традиционных эпистемологических рамок рассмотрения соотношения религии и общества, религии и политики. Во многом сами понятия религии и религиозного фактора приобретают иное референтное звучание, отражающее их новое прочтение и проявление.

Сложившаяся модернизационная парадигма исследования воздействия религиозного фактора на общество и политику, настаивавшая на том, что постепенно «религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают своё значение» [10, с. 14], как это происходило в случае европейской локальной истории, перестаёт удовлетворять эпистемологическим запросам современности и параметрам реальной жизни. Изменения гносеологических и интерпретативных рамок теории секуляризации, связанных с отказом от линейности Просвещения и модернизационных теорий, с признанием принципа плюрализма, структурирующим все аспекты социальности (Ш. Эйзенштат, Р. Инглхарт), приводит и к иным смысловым нагруженностям религиозного фактора. «Либеральное стремление современности “снять” религию в целях некой гармонии в корне неправильно» [11, с. 132]. Сознание своей принадлежности к секулярному обществу теперь уже не связано с уверенностью в том, что культурная и социальная модернизация может осуществляться только за счёт уменьшения влияния религии на индивида и общество. В политическом дискурсе звучит идея, что значимость религиозного фактора, проявляющегося в различных обществах, как высоко развитых, так и традиционных, показывает что «западноевропейский путь развития, специфический рационализм которого признавался некогда моделью для всего остального мира, представляется сегодня скорее исключением, чем правилом, то есть неким “девиантным маршрутом”» [12]. Многие политические проблемы приобретают социальный резонанс только вследствие надделения их религиозными смыслами,

Многие политические проблемы приобретают социальный резонанс только вследствие надделения их религиозными смыслами, тогда как религиозные интенции становятся востребованными, прежде всего, в политическом пространстве.

тогда как религиозные интенции становятся востребованными, прежде всего, в политическом пространстве. Не случайно именно эти две сферы – религия и политика, представляются смыслообразующими по всему современному миру, проникая в социальную ткань и структурируя поведение, образ мысли и способы рефлексии (см.: [13]).

Религия перестала быть только частным делом человека, она вновь возвратилась в политику, в публичное пространство, причём в самых различных формах и вариантах: от конструктивных, связанных с благотворительной деятельностью и социальной работой, до радикально-экстремистских политических стратегий, от нравственного авторитета до институционализированных форм политической активности. Религиозные интенции проявляются в социальной ткани в различных ипостасях: как инкорпорация религиозных оснований, в том числе в «превращённом виде», как коллективная идентичность в сопряжении с элиминацией традиционных форм политических солидарностей, как один из системообразующих элементов цивилизационной матрицы, как устойчивая часть традиции, как современный действующий надгосударственный участник международных отношений и как неотъемлемый механизм «мягкой силы».

Примером последнего является деятельность Русской Православной Церкви, направленная на поддержание единства цивилизационной принадлежности и одновременно выполнение функций «мягкой политической силы», способной гражданскими, культурными, вероучительными объединительными моментами выполнять политические функции обеспечения национальных интересов и консолидации носителей российской цивилизационной идентичности. «Сегодня действительно глобализация, как теперь принято говорить, бросает вызовы прежде всего концепциям культурно-национальной идентичности. Представители различных культур поставлены перед выбором: примкнуть к этим мощным глобальным проектам и раствориться в них, или же самим быть самостоятельными субъектами в формировании мироустройства... Изначально русская культура формировалась как культура, имеющая стыковочные узлы для соединения с другими национальными традициями... Только сплоченный Русский мир может стать сильным субъектом глобальной международной политики, сильнее всяких политических альянсов. Кроме того, без координации усилий государства, Церкви и гражданского общества мы не достигнем этой цели» [14]. Во многом Представительство Русской Православной Церкви при Совете Европы в Страсбурге выполняет ту же миссию – продвижение российских национальных интересов<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> О ракурсах деятельности Русской Православной Церкви на международной арене (см.: [15; 16]).



Эффективность подобных стратегий во многом зависит от нового прочтения процесса осознания себя последователем определённой религии. Актуализацию религиозной идентичности можно рассматривать не как возрастающую религиозную активность населения и его возврат к Вере, а скорее как повышение потребности в устойчивых культурно-цивилизационных характеристиках в жизни индивида и общества.

Религиозная самоидентификация при этом происходит не столько по принадлежности к той или иной религии, сколько на основе соотнесения себя с определённой национальной культурой, образом жизни, в значительной мере сформировавшимся под воздействием данной религии.

Роль конфессиональной идентичности в политике может объясняться, кроме всего прочего ещё рядом причин. Во-первых, религия всегда воспринималась как неотъемлемый фермент культур и цивилизаций, который в последнее время принято рассматривать, в духе С. Хантингтона, как один из динамических катализаторов глобальных конфликтов. Правда, у этой позиции немало критиков: так, А. Анвар и К. Чиверс считают недостаточным сведение основания идентичности к религиозной составляющей, поскольку «религия – лишь часть проблемы, а не её решение» [17]. Во-вторых, эти тенденции приводят к интуитивно-схватываемым крупным сдвигам в обществах и культурах. Именно поэтому актуализация религиозной и конфессиональной составляющей политического развития стимулирует более объёмные теоретические обобщения современного социально-политического процесса, прежде всего, в его глобальном измерении.

Социологические исследования фиксируют разведение в сознании различных мировоззренческих групп религии как веры; как исторической традиции, задающей социокультурную специфику; как церкви – социального и политического института, не всегда удовлетворяющего надежды и чаяния людей. Последняя обладает той степенью консерватизма, которая из охранительных функций переходит в ортодоксальные. В результате грань между верующими и неверующими становится достаточно размытой, порождая «энтропию религиозности» (см.: [18, с. 350]). Одновременно, закрепление за религиозными организациями традиционной функции сосредоточения духовно-нравственных императивов оборотной стороной имеет посещение церкви как повседневный обычай. В итоге из многих дорог, предлагаемых человеку современностью, «дорога к храму» не самая выбираемая.

Так, по данным института социологии РАН за последние 10 лет, несмотря на ощущение всеобъемлющего религиозного ренессанса, произошла стабилизация группы, для которых посещение церкви является приоритетным в свободное время (см. рис. 1). Эта группа составляла в 2003 г. 11% рос-

Актуализацию религиозной идентичности можно рассматривать не как возрастающую религиозную активность населения и его возврат к Вере, а скорее как повышение потребности в устойчивых культурно-цивилизационных характеристиках в жизни индивида и общества.

Социологические исследования фиксируют разведение в сознании различных мировоззренческих групп религии как веры; как исторической традиции, задающей социокультурную специфику; как церкви – социального и политического института, не всегда удовлетворяющего надежды и чаяния людей.

сиян, в 2009 – 11%, в 2012 – 10%. Причём посещение Церкви приверженцами православия, для которых участие в публичных богослужениях является обязательным предписанием вероучения и, несмотря на их численный рост, даже сократилось с 2009 г. на 3% (с 14% до 11%). Исходя из подобных данных, можно сделать вывод, что реальная социальная опора РПЦ – 11% наших соотечественников, образ жизни которых структурируется вокруг церкви. При этом уровень доверия к Церкви как к институту стабильно повышается (см. рис. 2), что свидетельствует о распространении её влияния и на неверующую часть общества, а также о выполнении религиозными организациями функции стабилизации политической системы.

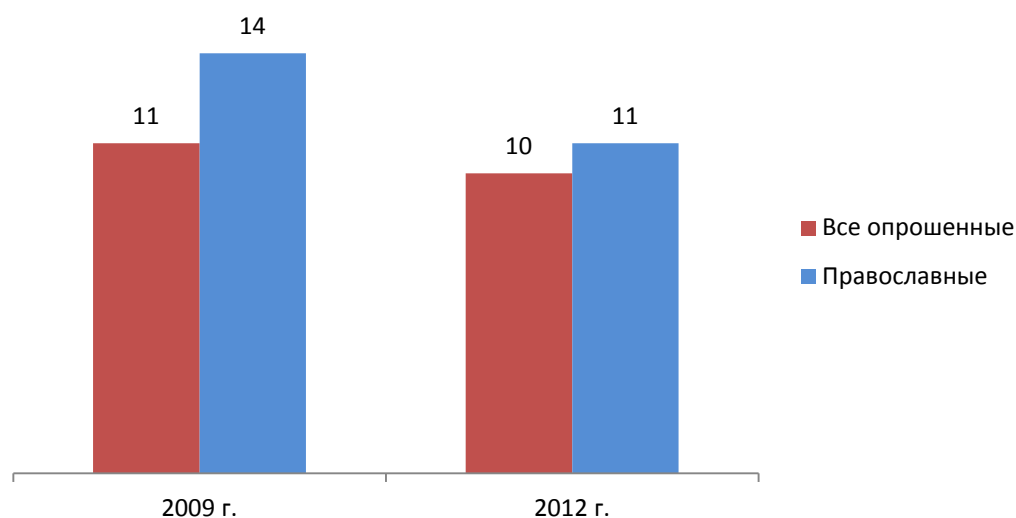


Рис. 1. Посещают церковь и другие религиозные собрания в свободное время, среди россиян в целом и последователей православия, 2009 и 2012 гг., %

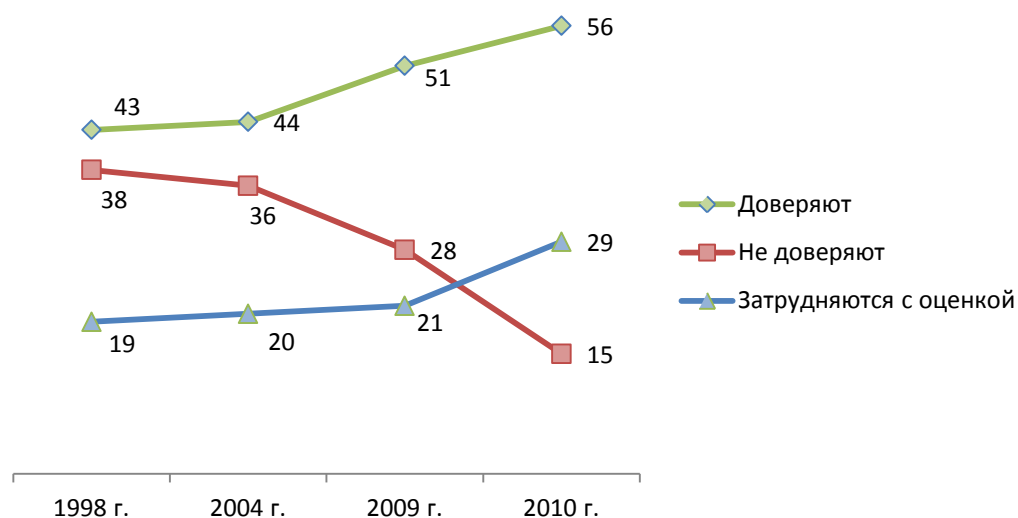


Рис. 2. Уровень доверия/не доверия россиян Церкви как социальному институту (1998, 2004, 2009, 2010 гг.), %

Чем же объясняется констатируемый повсеместный рост последователей определённых конфессий, в том числе православия в России? Насколько это соответствует тому пониманию «религиозного ренессанса», главный акцент которого делается на росте и развитии религиозных институциональных структур, а также на экспансии религии в секуляризованное социально-культурное пространство? При этом последнее положение зачастую трактуется как заведомо линейный и одномерный процесс роста религиозности «масс» в совокупности с повышением престижа и социальной значимости религии и политического влияния церкви (см.: [19]).

По данным Европейского социального исследования, доля приверженцев каких-либо религиозных течений в России увеличилась с 2006 г. на 10%, среди них прежде всего за счёт приверженцев православия – с 84% до 87% (см. рис. 3).

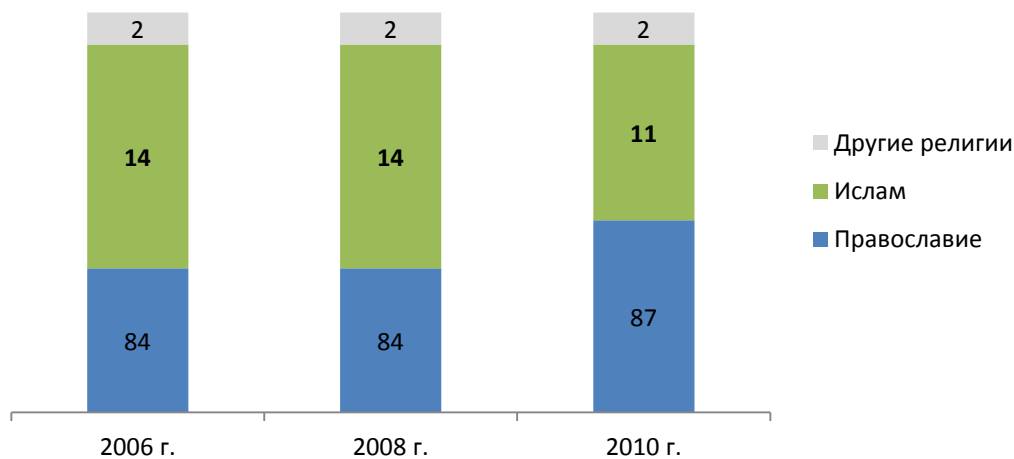


Рис. 3. Доля последователей религий, среди тех россиян, кто относит себя к какой-либо религии, вероисповеданию, %

Как свидетельствуют социологические исследования, религия выступает в современном обществе, потерявшем привычные социально-политические референции, скорее не как Вера, но как основание культурной самобытности, во многом пересекающейся с политическим полем, что свидетельствует о повышении устойчивых культурно-цивилизационных характеристик политического процесса.

Современность изменяет традиционные характеристики религиозной референции, сама религия, как многие иные феномены, в новых формах принижает социально-политическую реальность. Её динамика разворачивается поверх традиционных политических, культурных и цивилизационных границ (см.: [21]), а «религия включается в «глобальный порядок» не столько как некий институт, анклав, община, сколько как некий «жанр коллективной или индивидуальной идентичности»» [22]. С другой стороны, религия как таковая становится

Религия выступает в современном обществе, потерявшем привычные социально-политические референции, скорее не как Вера, но как основание культурной самобытности, во многом пересекающейся с политическим полем, что свидетельствует о повышении устойчивых культурно-цивилизационных характеристик политического процесса.

всё более важным измерением политических сообществ и значимым источником ценностей для людей. Она может играть определяющую роль в формировании позитивного отношения к другим культурам, религиям и стилям жизни, способствуя построению гармоничных отношений между ними (см.: [23]).

Новое прочтение религиозного фактора как идентификационного параметра, его новые смыслы фиксируются социологическими исследованиями. Обращение к эмпирическим данным позволяет повысить достоверность суждений и предлагает широкое событийное полотно, подтверждающее спекулятивные умозаключения. Показатели, характеризующие степень этой вовлечённости, дают возможность судить не только о глубине религиозной веры и мировоззренческой убеждённости, но и о том, какое место религия и её институционализированные формы играют в жизни людей, принадлежащих к тем или иным религиозным и мировоззренческим группам. Мы остановимся на двух индикаторах – частоте посещения религиозных служб и регулярности домашней молитвы (см. рис. 4). При этом необходимо отметить, что достоверное суждение о вовлечённости в религиозную жизнь можно сделать лишь на основе комплексного анализа её проявлений, поскольку в разных религиозных системах они играют различную роль.



Рис. 4. «Кроме тех случаев, когда Вы посещаете религиозные службы, как часто Вы молитесь, если вообще это делаете?», %

Если обратиться к динамике посещения религиозных служб россиянами, то оказывается, что каждый день их посещают не более 1%, а более-менее регулярно – 11–14%, причём эта группа является стабильной (см. рис. 5). Более характерно для россиян общаться с Богом посредством молитвы: ежедневно молятся 14%, ещё около 20% свершают молитву не реже 1 раза в месяц. Подавляющее же большинство практически никогда не делает ни того, ни другого.

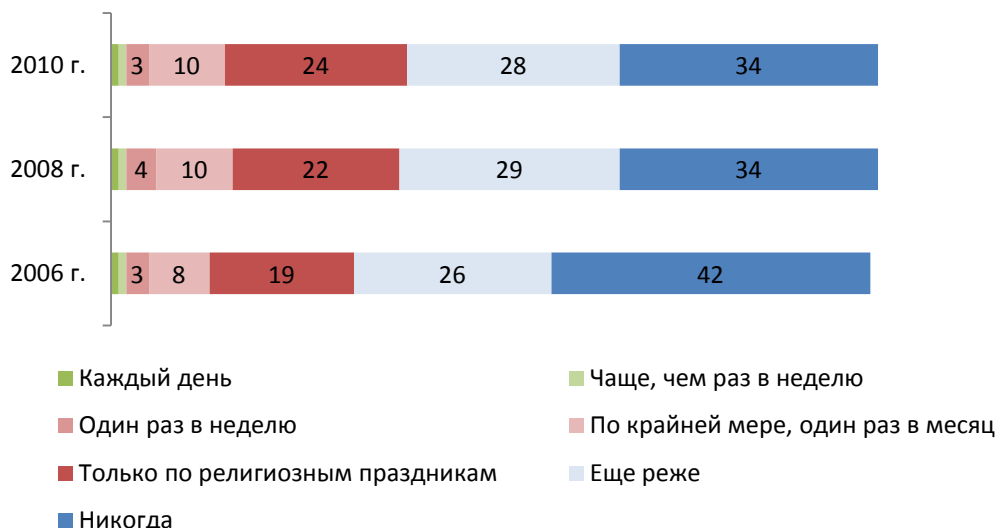


Рис. 5. «Если не считать особые случаи, такие как свадьбы или похороны, как часто в последнее время Вы посещаете религиозные службы?», %

С одной стороны, это ещё раз подтверждает преимущественно светский характер российского государства и соотношение людей с тем или иным религиозным течением скорее как с культурно-цивилизационной традицией, чем с постулатами и требованиями вероучения. Однако обращает на себя внимание тенденция, коррелирующая с увеличением количества приверженцев определённого конфессионального течения. За четыре года существенно, практически на 10%, сократилась доля людей, никогда не посещающих храм и никогда не молящихся. Это показывает, что дихотомичное противопоставление «секулярное – религиозное» начинает размываться, религиозные интенции проникают в личную жизнь и коллективное поведение, при этом либо потребность в общении с Богом становится всё более чёткой, либо соблюдение обрядов является манифестацией их идентификационных оснований. Институционализированные российские конфессии распространяют в определённой мере своё влияние на неверующую часть населения, вследствие чего граница между верующими и неверующими не является непрозрачной и незыблемой.

Наиболее вероятна, на наш взгляд, амбивалентная ситуация: если для одних групп в их религиозной самоидентификации ключевой является вовлечённость в религиозную жизнь, религиозная практика; то для других – общая культурно-цивилизационная принадлежность, поиск форм солидарностей.

Религиозные организации остро осознают проблему общественной солидарности, во многом провозглашая её целью своей активности. Это находит отражение, в частности, в заявлениях религиозных лидеров. «Церковь призвана работать поверх границ, в том числе и политических границ, поверх исторических симпатий и антипатий, поверх всего того, что разделяет людей. Потому что Церковь — это уникальная общ-

ность. Она объединяет тех, кто имеет веру в сердце. И вот эта солидарность людей внутри Церкви — она же является закваской солидарности всего общества» [24]. В эпоху глобализации и кризиса государственных институтов церковь как структура, состоящая из отдельных ячеек с сильным гражданским активом, которая способная ставить проблемы и участвовать в их решении, формулировать стратегии, исходя из осознанных и долговременных интересов, оказывается наиболее действенной и востребованной (см.: [25, с. 87]). В таких условиях более эффективны религиозные институты и традиции «с присущей им способностью убедительно артикулировать моральные импульсы и солидаристские интуиции» [12].

Переосмысление роли религии в современном социально-политическом процессе, требование новых эпистемологических подходов к объяснению религиозного компонента политической жизни общества и усиления религиозных и конфессиональных идентификаций в условиях констатируемой инверсии политической и неполитических сфер общества, девальвации политических и гражданских форм солидарностей во многом становятся равнозначными поиску новых смыслов современности.

## Библиографический список

1. Олбрайт М. Религия и мировая политика. М.: Альпина Бизнес Букс, 2007.
2. Beck, U. La société du risque: sur la voie d'une autre modernité. – Paris: Flammarion, 2004.
3. Кирабаев Н. С. Кризис современности и современные проблемы философской методологии // Диалог цивилизаций и посткризисный мир / Под. ред. Н. С. Кирабаева, Ю. М. Почты, В. Г. Иванова. М.: РУДН, 2010.
4. Хабермас Ю. Объединённая Европа: расширение горизонта. Благодарственная речь по случаю присуждения премии земли Северной Рейн-Вестфалии в Боннском Петербурге. 07.03.2007 [Электронный ресурс] // Новая Европа. 2007. URL: <http://n-europe.eu/content/?p=1266> (Дата посещения: 20.04.2012).
5. Somers, M. The narrative constitution of identity: A relational and network approach // Theory a. society. – Dordrecht, 1994. Vol. 23. N. 5.
6. Капустин Б. Г. Политические смыслы «цивилизации» // Критика политической философии: Избранные эссе. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010.

В эпоху глобализации и кризиса государственных институтов церковь как структура, состоящая из отдельных ячеек с сильным гражданским активом, которая способная ставить проблемы и участвовать в их решении, формулировать стратегии, исходя из осознанных и долговременных интересов, оказывается наиболее действенной и востребованной

7. Цветков А. П. К истории понятия «цивилизация» // Цивилизация как проблема исторического материализма. М., 1983. Ч. 1.
8. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Культурная революция, 2006.
9. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций / Пер. с фр. М.: Изд-во «Весь мир», 2008.
10. Wilson, B. Religion in secular society: a sociological comment. L.: Watts, 1966.
11. Маклин Дж. Философия и диалог цивилизаций в век глобализации // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н. С. Кирабаева / Ред. Ю. М. Почта. М.: РУДН, 2007.
12. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? О новом европейском порядке [Электронный ресурс] // Русский журнал. 23.07.2008. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (Дата посещения: 20.04.2012).
13. Norris, P.; Inglehart, R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University press, 2004.
14. Святейший Патриарх Кирилл. Выступление на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира 3 ноября 2009 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/928446.html> (Дата посещения: 20.04.2012).
15. Представительство Русской Православной Церкви в Страсбурге. Официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: <http://www.strasbourg-reor.org> (Дата посещения: 20.04.2012).
16. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. [Электронный ресурс] URL: <http://www.mospat.ru> (Дата посещения: 20.04.2012).
17. Anwar, A.; Chivers, C. Une occasion manquée. Autorité locales et dialogue interreligieux: une perspective britannique / Skard, H.; Palard, J.; Woerling, J. M.; Husson, J. F.; Mahiels, J.; Gaudin, P.; Burchianti, F.; Itzaina, X.; Tietze, N.; Anwar, A.; Chivers, C.; Pearce, B.; Moniak-Azzopardi, A. Des dieux dans la ville – Le dialogue interculturel et interreligieux au niveau local. – Strasbourg: Ed. du Conseil de l'Europe, 2008.

18. Тощенко Ж. Т. Теократия: фантом или реальность? М.: Academia, 2007.
19. Лебедев С. Д. Религиозный ренессанс: к демифологизации понятия // Социологический журнал. 2007. № 2. С. 24–36.
20. European Social Survey. [Электронный ресурс] URL: <http://www.europeansocialsurvey.org> (Дата посещения: 20.04.2012).
21. Messner, F.; Bastian, J.-P. Minorités religieuses dans l'espace européen: approches sociologiques et juridiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. 332 pp.
22. Robertson, R.; Chirico, J. Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // Sociological Analysis. 1985. Vol. 46(3), pp. 219–242.
23. Альянс цивилизаций. Доклад Группы высокого уровня 13 ноября 2006 г. [Электронный ресурс] // United Nations Alliance of Civilizations. URL: [http://www.unaoc.org/repository/HLG\\_report\\_RU.pdf](http://www.unaoc.org/repository/HLG_report_RU.pdf) (20.04.2012).
24. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Вести» 29 июля 2009 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/707472.html> (Дата посещения: 20.04.2012).
25. Кувалдин С. Первый Рим // Эксперт. 2010–2011. № 1 (735).



# Т е м а н о м е р а : Религия в современном мире: ракурсы проблемы

---

## К о н ц е п т ы с о в е т с к о г о религиоведения в современной российской социологии религии



**Смирнов Михаил Юрьевич** – доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета

*E-mail:* [mirsnov@yandex.ru](mailto:mirsnov@yandex.ru)

# Концепты советского религиоведения в современной российской социологии религии

## Аннотация

Автор рассматривает некоторые термины советского религиоведения в их исходном и современном значениях. Дан анализ таких концептов, как «социальные корни религии», «социальная обусловленность религии», «социальные функции религии» и некоторых других. Делается вывод о возможности и пределах применения этих концептов в современной социологии религии.

## Abstract

The author explores the original and contemporary meaning of a number of important concepts of the Soviet religious studies. The concepts of “social roots of religion”, “social dependency of religion”, “social functions of religion” and others are analyzed. It discusses the possibility and limits of applying these concepts in the modern sociology of religion.

**Ключевые слова:** социология религии, социальные корни религии, социальная обусловленность религии, социальные функции религии

**Keywords:** sociology of religion, social roots of religion, social dependency of religion, social functions of religion

## К постановке проблемы

В отечественной социологии религии уже четверть века как начался и по сию пору продолжается переход от прежней научно-атеистической модели к новой парадигме теоретико-методологического осмысления проблематики «религия и общество» (см.: [1, с. 69–76]). За это время были восприняты, освоены и распространились в исследованиях и публикациях некоторые современные (и не очень) концепции из области зарубежной социологии религии (см.: [2]). Их продуктивность применительно к российским реалиям можно оценивать по-разному, однако стимулирующую роль для отечественной социальной мысли они, бесспорно, играют. Примеру зарубежных

коллег, склонных к терминологическому и концептуальному изобретательству, начинают следовать и российские социологи религии, формируя собственные теоретические построения (см.: [3–5]). Представляется, что это – вполне положительное явление, имеющее позитивную перспективу.

В то же время, объясняющая способность прежних, сложившихся в советское время, трактовок «социальной природы религии» (см.: [6]), «основных элементов» и «социальных функций» религии остаётся достаточно привлекательной и сохраняет свою востребованность (по крайней мере, на уровне обобщающих суждений). Утратив былую цитатную экипировку из трудов классиков марксизма-ленинизма, эти трактовки по-прежнему удерживаются в образовательном и исследовательском арсенале социологии религии в России (см.: [7–10]). Они уже редко встречаются в прежнем словесном звучании, чаще выражаются лексикой, созвучной новым идеологическим и исследовательским настроениям, но не меняют от этого своей сути. Более того, к примеру, даже ставится вопрос о «возможностях и перспективах методологической конвергенции концепций религии К. Маркса и Ф. Энгельса, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса» (см.: [3, с. 126]).

Естественно, что «современная методология исследования религии не может абстрагироваться от необходимости уточнения и совершенствования своего понятийного аппарата» (см.: [11, с. 94]). Имея в виду неоднозначность отношения к социальным наукам советского периода, есть смысл посмотреть, что стоит за привычной некогда и модифицированной ныне терминологией из наследия научно-атеистической социологии религии. Остановимся на нескольких, наиболее употребительных теоретических концептах.

## **Первый тезис: Социальные корни религии**

Начнём с того, что уже практически не встречается в обороте нынешних наук о религии в России – с термина «социальные корни религии». Долгое время он был одним из самых распространённых в научном аппарате советских авторов, писавших о религии. Под её «социальными корнями» понимались «материальные и идеологические общественные отношения, которые господствуют над людьми в их повседневной жизни» и действие которых приводит к возникновению религии (см.: [12, с. 215]). В более общей форме это трактовалось как «те объективные факторы общественной жизни, которые необходимо рождают и воспроизводят религиозные верования» (см.: [13, с. 26; 14, с. 12]). Сам термин был воспринят из ста-

В научном сообществе ставится вопрос о «возможностях и перспективах методологической конвергенции концепций религии К. Маркса и Ф. Энгельса, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса».

тьи В. И. Ленина «Об отношении рабочей партии к религии» (1909 г.) и получил расширенное истолкование в официальной советской теории научного атеизма.

В научно-атеистической трактовке «социальные корни религии» выводились из бессилия людей перед природной стихией и из ограниченности отношений между людьми в обществе. Зависимость людей в природно-человеческих связях объяснялась, главным образом, недостаточностью имеющихся предметно-практических средств освоения природного мира, неразвитостью производительных сил общества (хотя признавалась и возможность неподвластного людям воздействия сил природы). Из этого следовало, что не сама по себе природа, а лишь несовершенство человеческого отношения к ней создаёт основание для фантастического мировосприятия. Социальная ограниченность понималась, прежде всего, как несвобода людей в их общественном бытии, вызванная эксплуатацией человека человеком посредством внеэкономического принуждения, экономической зависимости, национального гнёта. Подвидом «социальных корней религии» считались «классовые корни религии», относимые к обществам с антагонистическими отношениями между социальными классами (см.: [15]).

Противоречивость социальной реальности и господство в ней факторов зависимости рассматривались как источник неадекватных представлений о природе общественных процессов, их мистификации в образах сверхчеловеческих потусторонних сил. Предполагалось, что по мере социального прогресса человечества в коммунистическом направлении отношение к природе и взаимосвязи между людьми будут всё более совершенными и потребность в религиозном восполнении действительности станет неуклонно снижаться.

Применительно к социалистическому обществу было определено, что «социальные корни религии» в нём подорваны (иногда писали «подрезаны»), т. е. религия не связана с самой сущностью социализма, и если свидетельства религиозности ещё сохраняются, то это есть следствие пережитков прошлого либо враждебного идеологического воздействия. В крайнем случае, допускалось наличие временных трудностей и неантагонистических противоречий, в какой-то мере тормозящих отмирание религии при социализме (см.: [16, с. 35–37]).

Очевидно, что такая почти однозначная трактовка причин, порождающих религию, напрямую не вписывается в современный научный дискурс, насыщенный рецепциями из разных мировоззрений, методологий и интерпретирующих моделей. Тем не менее, отринуть данную трактовку только по причине её марксистского первородства было бы, по меньшей мере, не дальновидно. Жёсткие рамки этой трактовки удерживают не только идеологизированный тезис о «преодолении и отмирании религии», но и вполне адекватные характери-

стики ряда действительных оснований религиозного обращения. Почерпнутая из зарубежного научного арсенала концепция депривации (см.: [17, с. 516–525]) отчасти строится на тех же представлениях, что и теоретический концепт «социальных корней религии». Это обстоятельство было учтено в аналитике социальных аспектов религии многими современными российскими авторами, сформировавшимися в научном смысле ещё в советское время.

## **Второй тезис: Социумные основы религии**

Результатом адаптации концепта «социальных корней религии» к смене идеологических вех на рубеже 1980-х и 1990-х гг. стал термин «социумные основы религии», употребляемый для обозначения совокупности общественных отношений, под воздействием которых у людей возникает или усиливается потребность в религии. Чаще всего этим термином оперируют те из современных российских представителей социологии религии, которые занимаются этой областью знания как разделом религиоведения (см.: [18, с. 270–276]). Там же, где социология религии мыслится в качестве одного из отраслевых направлений социологии, терминология с «религиоведческой биографией» приветствуется далеко не всегда (см.: [19]).

Преимуществом научно-атеистической трактовки «социальных корней религии» обуславливает отнесение к «социумным основам религии» преимущественно тех отношений, которые продуцируют несвободу и зависимость людей от внешних обстоятельств их жизни в обществе. Считается, что эти отношения возникают в материальной сфере (под воздействием кризисных факторов в экономике и неуправляемых последствий применения современных технологий) и оказывают дальнейшее влияние на духовную сферу опосредованно – через явления политики, права, морали.

В результате такого влияния складываются предпосылки религиозного мировосприятия:

1. Антропные – относящиеся к человеческой деятельности в техногенной области (ухудшение экологии и климата, истощаемость доступных энергетических и продовольственных ресурсов и проч.);

2. Социокультурные – связанные с дисфункциональностью традиционных систем ценностей, нравственными деформациями, кризисными явлениями в культуре, военной угрозой, преступностью и т. п. (см.: [20, с. 33–35]).

Результатом адаптации концепта советской эпохи «социальных корней религии» к смене идеологических вех на рубеже 1980-х и 1990-х гг. стал термин «социумные основы религии», употребляемый для обозначения совокупности общественных отношений, под воздействием которых у людей возникает или усиливается потребность в религии.

Преимуществом научно-атеистической трактовки «социальных корней религии» обуславливает отнесение к «социумным основам религии» преимущественно тех отношений, которые продуцируют несвободу и зависимость людей от внешних обстоятельств их жизни в обществе. Считается, что эти отношения возникают в материальной сфере (под воздействием кризисных факторов в экономике и неуправляемых последствий применения современных технологий) и оказывают дальнейшее влияние на духовную сферу опосредованно – через явления политики, права, морали.

Всё это рассматривается по отношению к индивидам и социальным группам как объективные основания, побуждающие людей к религиозному восполнению своей жизни.

Такое объяснение «социумных основ религии» обращается к внешним причинам религии, которые при этом сводятся только к господствующим над людьми общественным отношениям. С его помощью указывается ряд действительных оснований религии в системе общества. Однако эта редукция ограничивает исследование всего спектра реализуемых в религии индивидуальных и общественных мотиваций, которые не исчерпываются лишь состоянием бессилия, но могут включать и творческую преобразующую деятельность, раскрывать широкий потенциал религиозного сознания (см.: [21]).

Так или иначе, но установление наличия «социумных основ религии» имеет определённое эмпирическое подтверждение и даёт, в свою очередь, аргументацию для ещё одного терминологического оборота в российских науках о религии.

### **Третий тезис: Социальная обусловленность религии**

Имеется в виду тезис о «социальной обусловленности религии» – т. е. о влиянии на религию социальных процессов, в условиях которых она существует и эволюционирует. Наличие такой обусловленности признаётся сторонниками различных подходов – и в светской социологии религии, и в религиозной социологии. Расхождение обнаруживается, главным образом, при характеристике роли и значения «социальной обусловленности религии» для религиозных учений, для совершения религиозного культа, для устройства и деятельности религиозных объединений.

Объяснение с конфессиональных позиций выводит источник религии за пределы научного познания, а само общество представляет как производное от трансцендентного начала бытия (см.: [22, с. 17–19]). Поэтому конфессиональными авторами влияние социальных обстоятельств на религию рассматривается применительно к определённым состояниям верующих – как поиск и выработка ими доступных способов религиозного поведения, соответствующих имеющимся возможностям и степени понимания вероучения. Исповедуемая религиозная вера преломляется сквозь конкретные социальные особенности человеческой жизни и раскрывается в формах, свойственных общественному существованию людей (см.: [23, с. 220]).

С точки зрения светской социологии «социальная обусловленность» возникает в силу укоренённости религии в общественных отношениях. Религия рассматривается как совокупность идей, институтов и практик, закрепляющих

Наличие социальной обусловленности религии признаётся сторонниками различных подходов – и в светской социологии религии, и в религиозной социологии. Расхождение обнаруживается, главным образом, при характеристике роли и значения «социальной обусловленности религии» для религиозных учений, для совершения религиозного культа, для устройства и деятельности религиозных объединений.

складывающиеся по мере исторического развития социальные потребности (см.: [24, с. 252]). Иерархия этих потребностей влечёт за собой сакрализацию их предметных или образных воплощений, объективацию и трансцендирование наиболее значимых из них. Поскольку в религии, посредством различения сакрального и профанного, передаются содержание и динамика общественных отношений, то она предстаёт в качестве одной из подсистем единой развивающейся системы общества.

## **Четвёртый тезис: Социальные функции религии**

Системный подход в объяснении религии неизбежно приводит её социологические трактовки к концепту, существовавшему и в контексте научного атеизма, – «социальным функциям религии» (см.: [25]). Под этими функциями ныне понимается взаимодействие религии как социальной подсистемы с другими элементами структуры общества. Все объяснения, признающие «социальную обусловленность религии», так или иначе указывают на наличие у религии социальных функций. Однако у современных российских авторов единой классификации и номенклатуры этих функций не существует, к «традиционному» набору добавляются новые номинации (говорится, например, о функциях смыслополагания, идентификации, сакрализации этических ценностей) (см.: [26, с. 176–179; 10, с. 14–20; 27, с. 45]).

«Социальные функции религии» проявляются через разные способы действия религии в обществе. Чаще всего выделяются такие функции, как:

1. Интегративная – сплочение верующих на общей религиозной основе, стабилизация и упорядочивание социальных отношений, достижение религиозной идентичности;
2. Дезинтегративная – разъединение членов различных социальных общностей, их противопоставление друг другу по признакам религиозных различий, расколы и распад религиозных объединений;
3. Регулятивная – установление для верующих ценностно-нормативной системы религиозного и общественного поведения, легитимной по причине её сакрального источника;
4. Коммуникативная – поддержание устойчивых связей между единоверцами (см.: [20, с. 41]).

В отечественном религиоведении с советских времён принято рассматривать в качестве «социальных функций религии» также:

Системный подход в объяснении религии неизбежно приводит её социологические трактовки к концепту, существовавшему и в контексте научного атеизма, – «социальным функциям религии». Под этими функциями ныне понимается взаимодействие религии как социальной подсистемы с другими элементами структуры общества.

1. Мировоззренческую – объяснение мироустройства, включая происхождение и смысл социального порядка, с позиций того или иного вероисповедания;

2. Компенсаторную – восполнение ограниченности и несовершенства социальных связей (в научно-атеистическом варианте она часто именовалась «иллюзорно-компенсаторной») (см.: [28, с. 116–118]).

3. Кроме того, указывают так называемую социокультурную функцию, т. е. конфессиональную трансляцию религиозной составляющей социокультурного наследия (см.: [29]).

Носителями «социальных функций религии» являются совокупные субъекты религиозной веры – религиозные объединения, большие или малые религиозные группы. Характер этих функций и последствия их действия зависят от внутреннего и внешнего состояния религиозных объединений, доминирующих мотиваций в сознании и поведении их участников; от широкого спектра факторов социального бытия верующих – семейно-брачных, бытовых, трудовых, политико-правовых и проч. В меняющихся социально-исторических обстоятельствах у одной и той же религии могут проявляться или преобладать разные функции.

Включённость религиозных объединений в структуру общественно-государственной жизни обуславливает возникновение у них социальных функций, которые вызваны нерелигиозной – политической, хозяйственной, образовательной, социально-благотворительной – деятельностью и не относятся к «социальным функциям религии», но маркируются как «социальные функции религиозных организаций» (см.: [9]).

## Заключение

Присутствие терминологического аппарата советской социологии религии и его модификаций в нынешнем научном дискурсе показывает, что освобождение от идеологических коннотаций дало возможность раскрыть объясняющий потенциал выраженных им концептов социальной природы религии. Хотя сфера приложения этих концептов и ограничена, их применение позволяет достаточно уверенно выстраивать современные исследовательские теории с использованием тех достоверных представлений, что были выработаны ещё в рамках научно-атеистического подхода к религии.

Присутствие терминологического аппарата советской социологии религии и его модификаций в нынешнем научном дискурсе показывает, что освобождение от идеологических коннотаций дало возможность раскрыть объясняющий потенциал выраженных им концептов социальной природы религии.



## Библиографический список

1. Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
2. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007.
3. Островская-мл. Е. А. Религиозная модель общества. Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
4. Тощенко Ж. Т. Государство как субъект теократии // Социологические исследования. 2007. № 2.
5. Чеснокова В. Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений / Ред. Т. В. Воронцова, М. В. Каневская. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2000.
6. Левада Ю. А. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965.
7. Веремчук В. И. Социология религии: учеб. пособие. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004.
8. Гараджа Е. В. К вопросу о социальной функции религии // Ломоносовские чтения – 2004. Россия и социальные изменения в современном мире. В 2 т. Т. 1 / Редкол.: В. И. Добреньков (отв. ред.) и др. М.: МАКС Пресс, 2004.
9. Добрускин М. Е. О социальных функциях церкви (на материалах Русской православной церкви) // Социологические исследования. 2002. № 4.
10. Писманик М. Г. Религиоведение: учеб. пособие. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009.
11. Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005.
12. Атеистический словарь / Под общ. ред. М. П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Политиздат, 1985.
13. История и теория атеизма: учеб. пособие / Редкол.: М. П. Новиков (отв. ред.) и др. 3-е изд., дораб. М.: Мысль, 1987.

14. Научный атеизм: учеб. пособие / Под ред. М. П. Мчедлова. М.: Политиздат, 1988.
15. Лебединец Г. М. Диалектика социальных корней религии. Львов: Изд-во Львов. ун-та; Вища школа, 1975.
16. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1985.
17. Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии: учебное пособие. Ростов н/Д: Феникс, 1996.
18. Яблоков И. Н. Социология религии // Введение в общее религиоведение: учебник / Под общ. ред. И. Н. Яблокова. М.: Книжный дом «Университет», 2001.
19. Медведко С. В. Проблемы методологии современной социологии религии в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень РАГС. М., 2001. № 2.
20. История религии: учебник. В 2 т. Т. 1. / Под общ. ред. И. Н. Яблокова. М.: Высш. школа, 2002.
21. Вижлянский В. Новое исследование по старым рецептам: о социологии религии в России // Новый мир. 2001. № 4.
22. Бачинин В. А. О дисциплинарном статусе христианской социологии и об эпистемологической конфигурации теосоциологического метода // Социологическая эпистемология и методология в XXI веке: Материалы Первых Ковалевских чтений / Под ред. Н. Г. Скворцова. СПб.: Астерион, 2006.
23. Василенко Л. И. Введение в философию религии: Курс лекций. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
24. Смирнов М. Ю. Социология религии: словарь. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011.
25. Мануйлова Д. Е. Социальные функции религии. М.: Знание, 1975.
26. Гараджа В. И. Социология религии: учеб. пособие. 4-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2010.
27. Филатова О. Г. Социология религии: Конспект лекций. СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2000.
28. Яблоков И. Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979.
29. Окладникова Е. А. Социология культуры: учебное пособие. СПб.: СПбГИЭУ; ООО Бизнес-Пресса, 2008.

# Т е м а н о м е р а : Религия в современном мире: ракурсы проблемы

---

## П о л и т и ч е с к и е р е л и г и и в с о в р е м е н н о м м и р е



**Мациевич Ирина Викторовна** – кандидат философских наук, профессор кафедры иностранных языков факультета Дизайна Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС)

*E-mail:* [academy93@mail.ru](mailto:academy93@mail.ru)



**Семедов Семед Абакаевич** – доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС)

*E-mail:* [sa-semed@mail.ru](mailto:sa-semed@mail.ru)

## Политические религии в современном мире

### Аннотация

Политические религии (религиозные идеологии, политизированные религии) возникают в различных обществах и на различных этапах развития и принимают причудливые формы. Политические религии формируются на почве необходимости решить задачи модернизации: они являются современным феноменом, не связанным с архаикой. Одной из отличительных черт политических религий стал эклектизм.

### Abstract

Political religions appear in the societies and have different forms. Political religion comes to life as an answer to modernization; it is a modern phenomenon without any connection to archaic life. Eclectic character is one of the most distinguished features of the political religion.

**Ключевые слова:** политическая религия, тоталитарная идеология, исламский фундаментализм, исламизм, теократия, цезарепапизм, метарассказ, идеократия, модернизация, джихад, МакМир

**Keywords:** political religion, totalized ideology, islamic fundamentalism, islamism, theocracy, caesarapizm, met story, ideocracy, modernization, jihad, MacWorld

### Влияние религии на политику

Политика и религия, являясь важнейшими подсистемами общества, на протяжении всей истории человечества находятся во взаимодействии и влияют друг на друга. Для того чтобы наглядно представить взаимосвязь религии и политики, необходимо определиться с дефинициями. Политика – одна из подсистем общества, «область в основном целенаправленных взаимоотношений между группами по поводу использования институтов публичной власти для реализации их общественно-значимых запросов и потребностей» [1, с. 85]. «Политика – многообразный мир отношений, деятельности, поведения, ориентаций, взглядов, коммуникационных связей между людьми по поводу власти и управления обществом...» [2, с.11]. Вкратце, политика – сложная система, структурными

элементами которой являются политические отношения, политическое сознание, политическая организация, политическая культура.

Определений «религии» более 200. Приведём примеры лишь нескольких из них. «Религия – мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, «священного», т. е. такого начала, которое находится за чертой «естественного», недоступно пониманию человека» [3, с. 52]. Были попытки определения религии через понятие «сакральное» (Р. Отто, Э. Дюркгейм), религия рассматривалась и как «система ориентации» (Ж. Ваарденбург). Итак, составными элементами религии являются: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения, религиозные организации.

Проведя примитивный сравнительный анализ элементов религии и политики, можно предположить, что «в обоих случаях речь идёт об отношениях, сознании и организации» [4, с. 10]. Во многом похожи и функции религии и политики (регулятивная, интегративная...). Дискуссионным остаётся вопрос о политической функции религии. Являясь одной из важнейших сфер общества, религия оказывает мощное влияние на формирование мировоззрения людей (в том числе и политических деятелей), через него и на политическое поведение и политическую культуру. Соответственно, религия оказывает существенное влияние на принятие политических решений и на государственную (политическую) идеологию. На протяжении большей части истории государств религиозные деятели были главными идеологами.

Секуляризм Нового и Новейшего времени снизил степень влияния религии на политические системы. Однако трансформация политических систем привела к появлению синкретических форм религии, в том числе «политических религий». Знаковым в этой связи, на наш взгляд, представляется мнение английского религиоведа Н. Смарта («Мировоззрения: Кросскультурное исследование человеческих верований», 1983 г.) о том, что «современное религиоведение наряду с изучением традиционных вероисповеданий должно обратиться к рассмотрению светских символов и идеологий – национализма, марксизма, демократии, – которые зачастую соперничают с религией и в то же время, в каком-то важном смысле, сами являются религиозными» (цит. по: [5, с. 873]).

Процессы секуляризации и сакрализации также отражают степень влияния религии на политику. В тех обществах, где секуляризация не произошла (или она оказалась незавершённой) и религиозная сфера не дифференцировалась от политической, возникает возможность для появления политических религий. Этот термин был впервые использован немецким учё-

В тех обществах, где секуляризация не произошла (или она оказалась незавершённой) и религиозная сфера не дифференцировалась от политической, возникает возможность для появления политических религий.

ным Э. Фёгелином (работа «Политические религии», 1938 г.), который называет политическими религиями тотальные идеологии, подобные коммунизму, фашизму и национал-социализму. Эти идеологии, по его мнению, «служат в качестве обоснования национального единства, придавая политическому порядку квазирелигиозное измерение, хотя и в превращённой форме» [6]. Понятие «превращённость формы» указывает, что для Фёгелина «политическая религия» не представляет собой религии в собственном смысле этого слова: это идеология, обладающая всеми признаками религии, но она не предполагает веры в Бога. «Необходимо признать, что наряду с “потусторонними” религиями, основа которых коренится за пределами земного мира, существуют и “посюсторонние” религии, основа которых коренится в реалиях этого мира», – пишет современный итальянский исследователь В. Страда [7, с. 9].

Что же превращает некоторые идеологии в «религии», пусть даже «посюсторонние»? Это, безусловно, наличие ритуалов, имитирующих религиозные, вплоть до создания полных аналогов (к примеру, «октябрины» вместо крестин). Но внимание Э. Фёгелина, а затем и его последователей привлекло другое: откровенное сходство «духа», «пафоса» тоталитарных идеологий с религиозным духом и пафосом. Французский философ и социолог Р. Арон предложил термин «мирские религии» для обозначения доктрин, «которые занимают в душах наших современников место исчезнувшей веры и переносят спасение человечества сюда, в далёкое будущее, в виде общественного устройства, которое следует построить» [7, с. 9].

Русские философы, в частности, С. Булгаков и Н. Бердяев, в своём анализе русского социализма и коммунизма предвосхитили многое из того, что впоследствии напишут западные мыслители. Бердяев рассматривал социализм как религию, имеющую религиозно-социалистический пафос. Этот отчётливый религиозный дух привёл к тому, что многие религиозные группы (радикальные старообрядцы, апокалипсические секты типа хлыстов) сначала поддержали Великую Октябрьскую революцию 1917 г., несмотря на её официально заявленное богоборчество.

В. Страда приходит к парадоксальному выводу, что политические религии – «антирелигии» (см.: [7, с. 13]). С ним согласен и немецкий учёный Х. Линц. Однако, отметив религиозный пафос формально «светских» идеологий, мы возвращаемся к Э. Дюркгейму и его определению религии. Отсюда, коммунизм – религия в той мере, в какой у коммунистов есть чувство священного (сакрального). Многие учёные (Б. Тиби, Д. Мартин, Дж. Хейнс, Х. Хашимбекова, Р. Сикоев, Г. Мирский, С. Бабакин) рассматривают политическую религию как использование религии в политических целях. Здесь резонно ставится вопрос о том, чем является религия для

политики: средством или целью, или и тем, и другим. Нам представляется, что нужно чётко разделить понятия «политическая религия» и «использование религии в политических целях». Говорить о политизации религии можно тогда, когда политические средства используются в религиозных целях, а не наоборот.

Сами представители политических религий настаивают на том, что религия для них – не средство, а цель. Один из идеологов исламской революции аятолла М. Мотаххари писал, что «исламская революция – это не революционный ислам, для которого революция и борьба – цель, а ислам – средство борьбы», цель исламской революции – «установление ислама и реализация исламских ценностей» (цит. по: [9, с. 61]). Принципы «прогрессивного католичества» и «теологии освобождения» заключались в стремлении к Царству Божьему на земле и в обществе, т. е. в достижении чисто религиозных целей политическими средствами. Это подтверждает мысль Э. Дюркгейма о том, что для религии характерно признание приоритета сакрального над профанным: если религиозные цели не являются приоритетными для данного политического движения, то его нельзя назвать «религиозным».

## Политическая религия – особая форма религии

По нашему мнению, политическая религия может быть определена либо как особая форма религии, которая обосновывает политическое действие, либо как форма идеологии, которая обосновывает политическое действие через апелляцию к потусторонним силам. Иначе говоря, политическая религия представляет собой гибрид религии и идеологии, посредническую форму, позволяющую связать религию с политическим действием. Большинство исследователей стремятся провести различие между «чистой» формой религии и «превращённой» – политической религией.

## Политическое православие

В современной российской литературе появилось слово «православизм» (со ссылкой на С. Н. Булгакова), обозначающее религиозную идеологию, которая «не требует от своих адептов религиозной веры, но зато предполагает совершенно определённый вектор политических ценностей» [10, с. 64]. Некоторые исследователи отмечают, что «...применительно к России можно говорить о появлении “политического православия”... Кратко его можно определить как проект ресакрализации политики и одновременно политизации религии.

Политическая религия представляет собой гибрид религии и идеологии, посредническую форму, позволяющую связать религию с политическим действием.

Предполагается, что «политика должна зависеть от религии, а религия – активно участвовать в политике и её определять» [11]. Нам кажется уместным привести здесь пространную цитату из работы известного «православного» автора Е. Холмогорова, который считает, что «политическое православие ориентировано на поддержку национальной государственности, и, в особенности, российской государственности, поскольку такая поддержка безусловно предполагается доктринальными, вероучительными основаниями Православия». По его мнению, целью политического православия является «симфония», то есть согласование стратегических целей и предельных ценностей между государством, как политическим инструментом национального саморазвития, и Церковью, как «ковчегом спасения» для каждого отдельного человека и вместе с тем «лицом божественного Откровения народам» [12].

Это настоящий Манифест «политического православия». Важно определить, какими же методами, способами и инструментами апологеты «политического православия» собираются претворить в жизнь свои планы в обществе, которое состоит из представителей более 160 этносов и 70 религиозных направлений? Мы считаем неуместными и политически некорректными «рецепты» Е. Холмогорова для претворения их в жизнь в современном поликонфессиональном и многонациональном российском обществе. Однако, участие Холмогорова в многочисленных ток-шоу на телевидении в период выборов в Государственную Думу 2011 г. и президентских выборах 2012 г. говорит о популярности подобных идей не только в массовом сознании, но и среди политической элиты России. Политическое православие для России так же опасно, как и политический ислам, как и весьма своеобразная форма политической религии – коммунизм с советской спецификой.

## Исламизм как форма политической религии

Когда на передний план выдвинулось изучение взаимодействия религии и политики (эти процессы начались в науке после иранской революции 1979 г.), термин «политическая религия» стали применять для обозначения политизированных версий ислама. В таком смысле употребляют этот термин западные политологи Дж. Хейнс, П. Ван дер Веер и другие [13, с. 311–312]. Некоторые либералы высказывались по этому поводу очень жёстко. Так, Ф. Фукуяма предположил, что исламский фундаментализм «отнюдь не поверхностно напоминает европейский фашизм», а Д. Пайпс настаивает на введении термина «исламизм», потому что «этот феномен является “измом”, сравнимым с другими идеологиями двадцатого века» [14, с. 90].



Для большинства учёных различие между исламом как религией и исламизмом как идеологией выглядит очевидным. В мусульманском мире тоже используется термин «исламизм» (аль-ислабийюн). Это прибавление «измов» (исламизм, православизм) в глазах некоторых учёных означает отклонение политической религии от «собственно религии», то есть «пути личного спасения». Немецкий политолог Б. Тиби отвергает термин «исламизм», так как, по его мнению, использование этого понятия сводит политизацию религии только к исламу, скрывая глобальный характер этого явления (см.: [15; 16]). Российский исламовед А. Игнатенко считает, что «исламизм – это идеология и практическая деятельность, направленная на реализацию проекта по созданию политических условий для применения исламских (шариатских) норм во всех сферах человеческой жизнедеятельности» [17, с. 40].

Нам кажется, что «исламизм» – это политизированный ислам, хотя такое понимание данного понятия оставляет вопрос: а существует ли ислам вне политики? В мусульманском мире имеется множество политических партий, построенных и действующих на принципах ислама. Такие партии есть в Египте, Ливане, Иране, Турции, Пакистане. В западной, да и в российской политологии их принято называть «исламистскими». Большинство из них проявляют прекрасную гибкость и способность к адаптации к складывающимся политическим условиям.

## Политические религии и тоталитарные идеологии

Термин «политическая религия» для обозначения религиозных идеологий тотального характера не является устоявшимся. Понятия «тоталитарная идеология» и «политическая религия» некоторые учёные стали использовать как синонимы [18, с. 119–128]. Тоталитарные идеологии отличаются от обычных чертами, которые приближают их к религии. Как и религия, тоталитарная идеология стремится контролировать все сферы человеческой жизни: она уничтожает понятие «частная жизнь». Тоталитарные идеологии также несовместимы ни с какими другими религиями и стараются уничтожить конкурентов (см.: [19, с. 130]).

Ж. Т. Тощенко вводит термин «теократия» для обозначения идеологии, целью которой является построение государства на базе религиозных канонов (см.: [20, с. 60]). Такое использование данного термина не представляется удачным, так как он обозначает скорее систему правления, чем идеологию. Несколько иначе понимает теократию немецкий политолог Х. Линц, который выстраивает сложную цепочку различных форм взаимодействия религии и политики, включающую:

«теократию» или «цезарепапизм», затем «политизированную религию», затем «дружественное отделение государства от церкви», затем «враждебно-лаицистическое отделение государства от церкви» и, наконец, «политическую религию», которую он понимает абсолютно в духе Э. Фёгелина (см.: [6, с. 134]).

Использование термина «теократия», на наш взгляд, поддерживает иллюзорное мнение, что можно построить стабильное, крупномасштабное политическое сообщество непосредственно на религиозных принципах. Создать такое сообщество можно только на ограниченный период времени и на ограниченном пространстве (город, коммуна, община). История знает немного примеров теократических режимов, но они никогда не распространялись на целые государства. Всего год (1534–1535) просуществовала коммуна анабаптистов в Мюнстере (Вестфалия). Анабаптисты упразднили деньги, торговлю, моногамную семью. Горожане воспринимали себя как единую общину – зародыш нового религиозно-политического порядка, который связывался с наступлением Царства Божьего на Земле. Несколько дольше – около 20 лет – просуществовала теократическая диктатура Ж. Кальвина в Женеве. Первую мусульманскую общину во главе с Мохаммедом – Мединскую политию – тоже можно отнести к теократиям.

Теократические режимы являлись попытками непосредственно воплотить в жизнь религиозные принципы, несколько не приспособивая их к реальной действительности. В этом смысле они могут быть приняты за идеал – но идеал недостижимый, так как практическое руководство государством или другим крупным политическим сообществом неизбежно потребует отступлений от первоначальной доктрины. Об этом справедливо писал И. А. Ильин, размышляя о том, почему церкви не следует непосредственно осуществлять политическую власть: «...Тоталитарная церковь должна содержать армию и полицию...; она должна усмирять беспорядки, собирать налоги, созидать флот, изоцряться на всех кривых путях дипломатии...» [21, с. 402]. Для осуществления политической власти необходимо то, что А. В. Митрофанова называет «идеологией-посредником»: «политическая религия представляет собой идеологию, дающую возможность приложить религию к политике» [22, с. 16]. Политический строй в данном случае является не теократическим, а идеократическим; он строится не непосредственно на религиозных принципах, а на принципах соответствующей идеологии.

Сущность идеократического государства охарактеризовал русский философ Н. Трубецкой. Он отмечал, что «при идеократическом режиме... государство не беспринципно, а исповедует определённое мирозерцание, при этом мирозерцание постоянное, не зависящее от исхода выборов или каких бы то ни было других внешних событий или обстоя-

Теократические режимы являлись попытками непосредственно воплотить в жизнь религиозные принципы, несколько не приспособивая их к реальной действительности.

тельств» [23, с. 511]. Правящий слой данного государства отбирается по принципу готовности принести себя в жертву идее-правительнице (см.: [23, с. 519]). Эта концепция, которая звучит вполне естественно для стран Востока и России, выглядит полностью неприемлемой для современного Запада. Отрицание идеократии обусловлено господством постмодернистского мировоззрения, которое отвергает необходимость правящих идей в какой-либо сфере бытия.

## Политические религии в современном западном обществе

Французский философ-постмодернист Ж.-Ф. Лиотар ввёл термин «метарассказ» (метанарратив) для обозначения систем, объясняющих смысл существования мира и человека. К метарассказам относятся религии, идеологии, этические и эстетические системы. В период постмодерна западная цивилизация агрессивно распространялась по всему миру, подавляя и уничтожая другие культуры, ассимилируя их остатки. Это вело к уничтожению культурного разнообразия мира.

Отсутствие основополагающего принципа, который обосновывал бы и оправдывал всё остальное, можно назвать «десакрализацией» политики. Из политической жизни исчезают абстрактные ценности, во имя которых можно было бы чем-либо жертвовать. Переориентация политики с действия во имя абстрактных принципов и надличностных институтов на действие во имя жизни и благополучия отдельного человека является одной из характеристик постмодернистской политической культуры. Эта культура построена на «ценностях повседневности», а не на «ценностях абсолюта». Человеческие и иные жертвы, приносимые во имя абстрактных принципов или надличностных общностей, больше не воспринимаются большинством людей как оправданные.

Западное общество не свободно от идеологического диктата, здесь царит ничуть не менее жёсткая идеократия, чем, к примеру, в Иране. Однако в рамках политической культуры постмодерна власть и управление приобретают иной характер. Они основываются не на принципах диктата и насилия над волей, а на непрямом контроле, убеждении и эмоциональном давлении. Сейчас власть всё больше означает «скрытую» власть; скрытую настолько, что её можно обнаружить только специальными средствами. Современное управление человеческим поведением основано не на прямом силовом диктате, а на «управлении через воспитание». Формальные институты власти в западном обществе связаны большим количеством ограничений, и это даёт человеку ощущение «свободы» от всякого внешнего контроля. На самом деле контроль осущест-

Западное общество не свободно от идеологического диктата, здесь царит ничуть не менее жёсткая идеократия, чем, к примеру, в Иране. Однако современное управление человеческим поведением основано не на прямом силовом диктате, а на «управлении через воспитание».

вляется по-прежнему, он даже усиливается, так как теперь человек контролируется не «снаружи», но «изнутри», он как бы запрограммирован всем своим воспитанием на следование тем или иным правилам поведения. В результате, если против внешнего контроля почти всегда, рано или поздно, происходит восстание, то внутренняя несвобода, как правило, не осознаётся. Современная пропаганда настолько успешна, что средний человек искренне убеждён, что уж он-то поступает абсолютно свободно.

Исчезновение «метарассказов» вызвало у людей глубокие психологические проблемы. Известный американский психолог В. Франкл утверждал, что современный человек «страдает от глубинного чувства утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты» [24, с. 24]. Это связано с тем, что «человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые в конечном счёте парализуют его способности действовать, а значит и жить» [25, с. 28]. Потребность в метарассказе сохраняется даже у людей Запада, что побуждает их обращаться к различным экзотическим религиозным традициям (например, в моду вошло изучение Каббалы), заниматься йогой и медитациями, а иногда – вступать в различные секты, жёстко ограничивающие свободу индивида. Если говорить о незападных культурах, то они не могут существовать без метарассказов.

Представляется, что политические религии актуализируются в результате неудачной модернизации и неполной секуляризации, поэтому их нельзя оценивать как нечто архаическое. Политические религии – явление современное. Американский учёный Б. Лоуренс настаивает на современности («модерности») фундаментализма (он предпочитает использовать для обозначения протестных религиозных движений именно этот термин, признавая его несовершенство). «Начиная с аятоллы Хомейни, мусульманские фундаменталисты добились значительного успеха именно потому, что наладили отношения с современным миром, даже будучи в оппозиции к нему. Исламские фундаменталисты, как любые фундаменталисты, являются анти-модернистски современными», – пишет Лоуренс [26, с.14]. Он указывает на черту, которая очевидна для всех исследователей политических религий: их двойственное отношение к современности. Они вроде бы объявляют ей войну и получают ярлык «обскурантистов», в то же время как теория, так и практика политических религий демонстрируют их вызывающую современность.

Для анализа этой двойственности полезно обратиться к книге американского философа Б. Барбера «Джихад против МакМира» (1996). Барбер назвал формирующуюся глобальную

На самом деле контроль осуществляется по-прежнему, он даже усиливается, так как теперь человек контролируется не «снаружи», но «изнутри», он как бы запрограммирован всем своим воспитанием на следование тем или иным правилам поведения. В результате, если против внешнего контроля почти всегда, рано или поздно, происходит восстание, то внутренняя несвобода, как правило, не осознаётся.

Черта, которая очевидна для всех исследователей политических религий: их двойственное отношение к современности. Они вроде бы объявляют ей войну и получают ярлык «обскурантистов», в то же время как теория, так и практика политических религий демонстрируют их вызывающую современность.

культуру «культурой МакМира», то есть глобализированного мира. Учёный концентрирует внимание на отрицательных составляющих глобализации культурно-информационного пространства: «Всё больше и больше людей по всему миру смотрят фильмы, которые всё меньше и меньше различаются», – отмечает он [27, с. 89]. Голливудские фильмы, телепрограммы (сериалы и MTV), программы новостей, компьютерные игры – способы выйти из рамок родной культуры и попасть в МакМир. Почти повсеместно первые строки хит-парадов занимают одни и те же песни и фильмы, списки бестселлеров – одни и те же книги (далеко не шедевры).

МакМир опасен тем, что не даёт человеку возможности выбора, приучает его мыслить определёнными штампами и судить об окружающем мире на основе не собственных впечатлений, а эмоций, вызванных виртуальными (часто фальсифицированными) образами. Отрицательную реакцию незападных культур на МакМир Барбер обозначает как «джихад» (в данном случае слово используется как символ и не связано исключительно с исламом). Джихад, разумеется, ведётся против МакМира, но при этом ещё и посредством МакМира. Например, любой может выйти на сайт, где содержатся радикальные антизападные материалы религиозно-политического характера. Как только появились признаки наступления глобальной культуры, тут же появилась и реакция на неё, которая немедленно воспользовалась технологическими средствами, которые глобальная культура считала своими. Сначала люди воспитываются в рамках массовой культуры, затем предпринимают бунт против неё, используя её же средства. В этом смысле, джихад – не только противник, но и дитя МакМира (см.: [27, с. 157]). Появляются такие двусмысленные культурные феномены, как рок-музыка крайне правого или крайне левого направления; компьютерные программы, обучающие Корану. Телеислам в виде катарского «Аль-Джазиры» мы уже имеем. Существуют телеевангелизм и евангельская поп-музыка. Уже возникла православная поп-музыка: её связывают с именем Игоря Талькова, которого некоторые православные радикалы даже почитают как святого (что, конечно, не имеет церковной санкции). Православная рок-музыка также есть: например, группа «Алиса» К. Кинчева.

Использование кем бы то ни было той или иной религии не является политической проблемой. Несмотря на то, что религиозные идеологии лишь отдалённо напоминают исходные религии, именно они служат «основой массовых политических действий». Политическим религиям присуща дуалистичность восприятия мира как арены противостояния «своих» и «чужих», причастных небесному и отвергающих его. Раздел, в их понимании, проходит не между православными и неправославными, мусульманами и немусульманами,

Несмотря на то, что религиозные идеологии лишь отдалённо напоминают исходные религии, именно они служат «основой массовых политических действий». Политическим религиям присуща дуалистичность восприятия мира как арены противостояния «своих» и «чужих», причастных небесному и отвергающих его.

иудеями и неиудеями..., а между «нашими» и «всеми остальными». К «не-своим» относятся чаще всего иерархи данной религии, религиозные и государственные деятели, с чьими идеями и делами представители «политических религий» не согласны. В то же время своими сторонниками они считают не только приверженцев своей религии, но и всех тех, кто их поддерживает: атеисты, представители других религий.

Сразу после исламской революции в Иране аятолла Хомейни взял на вооружение призыв «Обездоленные всех стран, соединяйтесь!», заимствованный им у либерального философа Али Шариати. Напрашивается аналогия с марксистским «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!». Впрочем, и хомейнизм, и коммунизм, и католическая «теология освобождения», и кутбизм (идеология экстремистской международной организации «Братья-мусульмане», разработанная египетским религиозным деятелем Сейидом Кутба в 1950–1960-х гг.), и десятки подобных феноменов являются современными формами политических религий.

Сторонники политических религий могут вообще не быть верующими людьми в традиционном смысле: они не исполняют предписаний своей конфессии, не придерживаются обрядов. Они исповедуют не религию, а религиозную идеологию. Примерами таких деятелей служат: Д. Дудаев, А. Масхадов, М. Удугов, Н. Хачилаев... Мы согласны с А. В. Митрофановой, которая констатирует: «...Политическая или политизированная религия представляет собой идеологию, позволяющую приложить религию к политике» [1. с. 115].

Политические религии отрицают не модернизацию, а вестернизацию и рассматривают религию как движущую силу развития.

Политико-религиозные движения не столько защищают традиционное общество от этих (секуляристских) вторжений, сколько пытаются творчески интерпретировать религиозную традицию таким образом, чтобы прийти к альтернативным моделям социетальной трансформации. Эти движения не являются консервативными или реакционными, но стремятся к коренной трансформации общества.

## Общие черты политических религий

Современный характер политических религий обуславливает присущие им общие черты:

- политические религии свободно относятся к догматике и практике исходных религий, иногда допуская существенные отклонения и заимствования из других религий или светских идеологий. Почти все политические

Политические религии отрицают не модернизацию, а вестернизацию и рассматривают религию как движущую силу развития.

Почти все политические религии содержат заимствования из социализма, даже те, которые провозглашают принципиальный антикоммунизм.

Политические религии отличаются крайним эклектизмом. Это заставляет оценить их даже не как модернистское, а как постмодернистское явление.

религии содержат заимствования из социализма, даже те, которые провозглашают принципиальный антикоммунизм;

- политические религии могут рассматривать сторонников исходной религии как противников (если те не разделяют их взглядов), а сторонников других религий считать полностью «своими». Как правило, первый удар сторонники политических религий, решившие перейти к насилию, наносят по своим единоверцам. При этом многие из них, как аятолла Хомейни, обращаются со своими посланиями не меньше, чем к «угнетенным всего мира»;
- политические религии отличаются крайним эклектизмом. Это заставляет оценить их даже не как модернистское, а как постмодернистское явление. Хотя политические религии принципиально враждебны постмодернизму, отрицающему «идею» или «метарасказ», они и сами не свободны от постмодернистского влияния.

Политические религии – феномен, распространённый во всём мире. Он имеет место как в обществах Запада, так и в Латинской Америке, Азии и Африке. В различных обществах и на различных этапах их развития он принимает причудливые формы. Есть ли перспективы у «политической религии» как социального явления? Однозначно, да. И изучение данного феномена ещё только началось.

## Библиографический список

1. Митрофанова А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. 2008. № 1. С. 109–119.
2. Ирхин Ю. В. Политология. Изд. 2-е. М., 1996.
3. Философский Энциклопедический Словарь. М., 1989.
4. Нуруллаев А. А., Нуруллаев Ал. А. Религия и политика. М.: КМК, 2006.
5. Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006.
6. Voegelin, E. Die politischen Religionen (Schriftenreihe "Ausblicke"). – München, Wilhelm Fink Verlag, 1993.
7. Страда В. Размышления о «политических религиях» XX века // Религия и политика в XX веке. М.: ИВИ РАН, 2005.

8. Рыклин М. Коммунизм как религия: Интеллектуалы и Октябрьская революция. М.: Новое литературное обозрение, 2009.
9. Юртаев В. И. Иран: студенты в исламской революции. М.: Наука, 1993. С. 61.
10. Зуев Ю. П. Религиозно-конфессиональные отношения и общественная стабильность // Политика. Зима 1997–1998.
11. Кырлежев А. Политические религии [Электронный ресурс] // Религия и СМИ. 09 октября 2003. URL: [http://www.religare.ru/2\\_6814.html](http://www.religare.ru/2_6814.html) (16.02.2012).
12. Холмогоров Е. Религии последнего времени [Электронный ресурс] // Правая.ru. Вестник чёрной модернизации. 24 мая 2005 г. URL: <http://pravaya.ru/leftright/472/3362> (16.02.2012).
13. Van der Veer, P. Political Religion in the Twenty-first century // International Order and the Future of World Politics. Ed. by T. V. Paul, J. A. Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
14. Pipes, D. Islam and Islamism. Faith and Ideology // The National Interest. Spring 2000.
15. Тибби Б. Политизация религии // Internationale Politik. 2000. № 2.
16. Tibi, B. The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder. – Berkeley: University of California Press, 1998.
17. Игнатенко А. А. Ислам и политика: Сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004.
18. Gurian, W. Totalitarianism as Political Religion // Totalitarianism. Ed. by Carl J. Friedrich. New York: Grosset & Dunlap, 1964.
19. Linz, J. J. Der religioese Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion // «Totalitarismus» und «politische Religionen». Konzepte des Diktaturvergleichs. H. Maier (Hrsg.). Paderborn, etc.: Ferdinand Schoenigh, 1996. Band 2. Maier, H.; Schaefer, M. (Hrsg.). 1997.
20. Тощенко Ж. Т. Теократия: фантом или реальность? – М.: Academia, 2007.
21. Ильин И. А. Церковь и жизнь // Православие: pro et contra. Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.



22. Митрофанова А. В. Политизация «православного мира». М.: Наука, 2004.
23. Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 2000.
24. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
25. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990.
26. Lawrence, B. Defenders of God: the Fundamentalist Revolt against the Modern Age. S. F.: Harper and Row, 1989.
27. Barber, B. Jihad vs. McWorld. N.Y.: Ballantine books, 1996.

# Т е м а н о м е р а : Религия в современном мире: ракурсы проблемы

---

**Государственно-конфессиональные  
отношения, светскость  
и религиозные противоречия:  
политико-правовые аспекты**



**Плужников Евгений Николаевич** – кандидат  
политических наук, главный советник  
Управления делами Президента РФ

*E-mail:* [tim@pmc.ru](mailto:tim@pmc.ru)

# Государственно-конфессиональные отношения, светскость и религиозные противоречия: политико-правовые аспекты

## Аннотация

В статье анализируются политико-правовые аспекты государственно-конфессиональных отношений в России. Основной акцент делается на проблемах принципа светскости и границ его применимости, на законодательной регуляции сферы государственно-конфессиональных отношений, а также на политико-нормативной базе преодоления религиозного экстремизма.

## Abstract

The article analyzes the political and legal aspects of state-confessional relations in Russia. It focuses on the principle of secularity and the limits of its applicability, the scale of legislative regulation of state-confessional relations, as well as political and normative base serving to overcome religious extremism.

**Ключевые слова:** государственно-конфессиональные отношения, светскость, религиозные организации, религиозный экстремизм

**Key words:** church-state relations, secularity, religious organizations, religious extremism

## Проблема светскости государства

В настоящее время особую актуальность в деятельности органов государственной власти приобретает проблема политико-правовой реализации светского государства. Суть этой проблемы заключается в адекватном определении места и роли религии и религиозных институтов в правовом светском государстве.

Согласно ст. 14 Основного закона Российской Федерации (Конституция РФ 1993 г.) (см.: [1]), во-первых, Россия – это светское государство, и никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной и, во-вторых, религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Конституционные принципы отно-

шений государства и религиозных объединений декларируют в качестве правовой основы: свободу совести каждому (ст. 28), светскость государства и равенство религиозных объединений перед законом (ст. 14), равенство прав и свобод гражданина независимо от отношения к религии, убеждений (ст. 19). Эти и ряд других принципов работают только во взаимной связи.

Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (см.: [2]), принятый в 1997 г., является в настоящее время основным нормативным актом в сфере регулирования религиозных вопросов и регламентации правового положения религиозных организаций. Предоставляя гражданам право на свободу вероисповедания, государство последовательно, развивая конституционные принципы, реализует принцип светскости государства и отделения от него религиозных объединений.

Указанный нормативный документ позволяет толковать это конституционное положение следующим образом. Государство «не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями и с учётом права ребёнка на свободу совести и свободу вероисповедания», оно «не возлагает на религиозные объединения выполнение функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления», не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Также государство обязано обеспечивать светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. Таким образом, российское государство на законодательном уровне позиционирует себя как светское.

И государство, и религиозные объединения должны действовать строго в рамках действующего законодательства. Однако в сфере реальной политики произошло самоустранение государства от решения проблемы политико-правовой реализации светскости в государстве. Так, в отдельных регионах Российской Федерации, где, как правило, проживает титульное большинство лиц, исповедующих определённую религию, местные органы государственной власти направляют свой административный ресурс на развитие и поддержание традиционных религий в данном регионе; примером может являться массовое строительство объектов религиозного культа (в СКФО и Республике Татарстан – мечетей; в Москве – быстровозводимых модульных православных храмов, синагог), введение льгот по налогообложению для религиозных объединений, несмотря на то, что Конституция Российской Федерации устанавливает равенство всех форм собственности (ст. 8).

В отдельных регионах РФ местные органы государственной власти направляют свой административный ресурс на развитие и поддержание традиционных религий в данном регионе; примером может являться массовое строительство объектов религиозного культа, введение льгот по налогообложению для религиозных объединений, несмотря на то, что Конституция РФ устанавливает равенство всех форм собственности.

Следует отметить, что с означенной проблемой сталкивается не только наша страна. Большинство государств мира являются светскими, несмотря на то, что их светский характер прямо закрепляется в конституциях лишь нескольких стран (в их числе Французская Республика, Российская Федерация, Турецкая Республика и др.). Однако в этих странах модели отношений между государством и религиозными объединениями различные. Конкретная модель таких отношений на основе принципов светского государства зависит от религиозных, национальных, культурных и традиционно-исторических факторов, а также от общественно-политической и экономической ситуации.

Существующие в современном мире системы отношений государства и религиозных объединений условно можно разделить на три группы, которым соответствуют:

1. Страны с теократической формой правления (Иран, Ватикан);
2. Страны с официальной атеистической идеологией (КНДР);
3. Секулярные, светские страны. Последние находятся в промежуточном положении к первым двум системам.

При формальном дистанцировании от религиозных объединений и декларировании юридического равенства в правовом поле всех религиозных организаций, государство, как показывает практика, может допускать и даже поддерживать определённую активность конфессий, имеющих историко-культурные корни в жизни народов данной страны (так происходит в США, Испании, Норвегии, Австрии, Германии и др.).

В этой связи необходимо отметить исследования в области государственно-конфессиональных отношений американского учёного К. Дурэма, который выделяет в качестве критерия деления на типы церковно-государственных систем степень религиозной свободы в обществе (абсолютная религиозная свобода и её отсутствие), которая оценивается в зависимости от влияния государства на религиозную веру и поведение верующих и от соединения государственных и религиозных институтов (отделение и полное соединение).

По мнению К. Дурэма, отношения государства и религиозных объединений можно представить как изображение ряда типов религиозно-государственных режимов, от абсолютной теократии до враждебного и неприкрытого преследования религиозных организаций и их сторонников (см.: [3, с. 27–31]).

Основываясь на реальных отношениях в сфере государственно-конфессиональной политики, можно назвать государственно-правовой режим, действующий в Российской Федерации, сотрудничающим, при котором не предусматривается специальный статус для определённых конфессий, но в то же время государство тесно взаимодействует с ними.

Качественное исследование светскости невозможно без анализа многообразия моделей светского государства. Современные подходы российских учёных к проблеме типологии государств по критерию светскости и государственно-конфессиональных отношений неоднородны и противоречивы (см.: [4–7]). Понятие «светскость государства» во многом трактуется сквозь призму секуляризма, при учёте многообразия его моделей в зависимости от исторических и культурных особенностей тех или иных государств.

## Противоречия и конфликты

Отсутствие единых правил решения проблемы политико-правовой реализации принципа светскости государства в нашей стране порождает столкновение идеологических интересов. С одной стороны, обсуждение проблемы светскости государства переросло в противопоставление и даже возведение в степень конфликтности секулярной и религиозной моделей общественного устройства современной России. С другой – адепты традиционных конфессий в целом считают обоснованной избирательную поддержку государством наиболее значимых религиозных объединений: по их мнению, главное в светском государстве, чтобы религиозные организации не исполняли функции органов власти. Из пояснительной записки к проекту «Концепции государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации», разработанному Главным управлением Министерства юстиции по г. Москве и Институтом государственно-конфессиональных отношений и права, следует, что «одним из основополагающих нововведений в сфере государственных отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации, предлагаемых в Концепции, является введение понятия традиционной религиозной организации, что учитывает широко распространённую зарубежную практику». «Государство, как институт, призванный представлять интересы всех своих граждан, – говорится далее в документе, – должно при взаимодействии с религиозными объединениями учитывать, что значительно различающиеся по численности части населения Российской Федерации выражают принадлежность или предпочтение к разным религиозным объединениям», из чего «следует, что государство вправе по-разному сотрудничать с религиозной организацией, насчитывающей сотни тысяч или миллионы последователей, и религиозной группой из нескольких десятков человек» [8, с. 1].

Под влиянием этих идей православная общественность инициирует обсуждение таких, например, тем, как «Россия – православная страна или светское государство?». Характеризуя

Отсутствие единых правил решения проблемы политико-правовой реализации принципа светскости государства в нашей стране порождает столкновение идеологических интересов.

Россию как православную страну, они ссылаются на её историческое развитие, на традиции и вероисповедание большинства граждан.

Именно эта позиция раскалывает сторонников религиозных убеждений по линии конфессиональной принадлежности. Против претензий РПЦ последнее время активно выступают мусульмане. Например, в Заявлении мусульманской общности России «Клерикализм – угроза национальной безопасности России» (по поводу споров о Письме 10 академиков РАН) предлагается поставить клерикализму надёжный заслон. Резкий протест высказывается по поводу попыток реставрации того состояния государственно-религиозных отношений, которые сложились в Российской империи до падения монархии: «Мы категорически против подмены духовного возрождения многонациональной и многоконфессиональной России реставрацией феодально-государственной монополии на веру!» [9].

Ещё одну точку зрения в дискуссии представляют сторонники светскости России. Они озабочены опасными тенденциями клерикализации институтов государственной власти, отступлением от принципов светского государства и государственной системы образования, равной гарантированности свободы совести для всех, противоречием между конституционной нормой о равенстве религиозных организаций перед законом и фактическим положением вещей, наличием «атавизмов клерикализма, которые выплескиваются поверх одеяла светскости», очевидным стремлением некоторых вернуться к «идиллии» дореволюционных церковно-государственных отношений [10].

Покровительство со стороны отдельных государственных деятелей определённым религиям, государственное финансирование строительства культовых зданий, уступки отдельным конфессиям в сфере образования серьёзно подрывают основы светского характера государства, сужают его социальную базу (см.: [11, с. 7–9; 12, с. 231–249]). В подобном контексте допускается индифферентное отношение государства к религии в угоду политическим компромиссам и сотрудничеству государства с избранными религиозными организациями. Понятие «светскость государства» во многом трактуется сквозь призму секуляризма, при учёте многообразия его моделей в зависимости от исторических и культурных особенностей тех или иных государств.

На наш взгляд, проблема политико-правовой реализации государственной светскости в современной России вызвана не только активностью религиозных организаций, изменением общественного сознания, но и большими пробелами в законодательстве, которые позволяют расширительно толковать правовые нормы. Так, создан разрыв между общей характеристикой государства, изложенной в ст. 1 Конституции

Российской Федерации 1993 г., и определением его как светского в ст. 14. В результате светскость выглядит второстепенным качеством нашего государства. Кроме того, важнейшей проблемой современного российского правосознания является тот факт, что базовые конституционные принципы (свободы религиозного и идеологического выбора, плюрализма, светскости), во-первых, не имеют официального толкования, во-вторых, рассматриваются изолированно друг от друга.

Заявляя о стремлении к миру, сотрудничеству и согласию, каждая из религиозных организаций старается монополизировать право на истину, веру, мировоззрение. Каждая из конфессий стремится к максимально возможному охвату граждан. Важнейшее направление обсуждения этой темы – выявление соотношения светскости государства и права на свободу совести и вероисповедания, закреплённого в Конституции РФ. При многочисленности подходов на первое место выдвигается обсуждение пределов светскости государства и реализации принципа равноправия религиозных объединений. В ходе дискуссий поднимаются вопросы ценностных приоритетов, соотношения религии и идеологии, религиозных и общественных организаций, традиционности и нетрадиционности, отношений религиозных организаций к пацифизму и военной службе и многое другое.

Большинство экспертов прогнозирует на ближайший период дальнейшее усиление религиозных противоречий, включая проявления религиозного экстремизма, терроризма и, возможно, войн. Как правило, рост религиозного экстремизма эксперты связывают с радикальным исламом, обсуждают вероятность широкомасштабного христианско-мусульманского столкновения вплоть до «конфликта цивилизаций», возникновения обширных конфликтных зон по линии «Север – Юг», «Исламский мир – Запад». Такого рода конфликты эксперты, как правило, связывают с процессами глобализации и экспансией западных секулярных ценностей, принимающей характер «секулярного экстремизма». Ряд экспертов прогнозируют новый виток конфликтности, связанный с борьбой за передел сфер влияния, который может принять характер межрелигиозного противостояния. Активизация религиозного экстремизма также возможна из-за распространения деструктивных культов и сект, которые будут стремиться к разрушению традиционных религий, порождая тем самым многочисленные конфликты.



## Пути решения межрелигиозных противоречий и проблемы светскости государства

В связи с этим следует отметить, что в условиях обострения религиозных противоречий государственная власть, общество и традиционные религиозные конфессии должны установить чёткие приоритеты взаимодействия, так как принятые ранее нормативные документы не отвечают современным требованиям развития российского общества, отсутствует идеология государственной политики противодействия экстремистским проявлениям и гармоничного развития общества и личности. На наш взгляд, данную работу необходимо начать с разрешения проблемы светскости государства при её правильном освещении СМИ.

Для дальнейшего совершенствования законодательства о свободе совести и религиозных объединениях, а также для последовательной реализации принимаемых законов нужна более точная юридическая квалификация самих понятий «религиозный экстремизм» и «религиозная экстремистская деятельность», не допускающая разночтений и произвольных толкований.

В ряду конкретных мер, которые следовало бы предпринять государству и его институтам для повышения эффективности противодействия религиозному экстремизму, на первый план выдвигаются принятие и реализация взвешенной концепции государственно-конфессиональных отношений, утверждение принципов верховенства закона, равенства перед законом и равно уважительного отношения к представителям различных национально-культурных и религиозных традиций. Одновременно, востребованным представляется институт квалифицированных и патриотически настроенных религиозных лидеров, посредством которого возможна борьба с проявлениями религиозного экстремизма. Целесообразно установление более строгого контроля за подготовкой священнослужителей в зарубежных учебных заведениях и миссионерской деятельностью иностранных религиозных организаций и духовных лиц, преподавание религиоведческих дисциплин в средних и высших учебных заведениях, создание системы повышения религиоведческой квалификации работников правоохранительных органов, государственных и муниципальных служащих. В то же время, выделение одних религиозных организаций путём предоставления им соответствующих преференций за счёт принижения других, как и использование административного ресурса для формирования того или иного отношения к религии должны быть признаны неконструктивными.

По нашему мнению, преодоление религиозного экстремизма – это задача также и гражданского общества, но в силу неразвитости его институтов в современной России эффективно такую работу может вести лишь государство. Вот почему руководство борьбой с проявлениями религиозного экстремизма – прерогатива государственных ведомств федерального и регионального уровней, органов местного самоуправления, которые в этой области должны тесно взаимодействовать со всеми институтами гражданского общества, включая религиозные организации. Это позволит обеспечить оптимальное сочетание мер принудительного и воспитательного характера. В настоящее время решающую роль в противодействии проявлениям экстремизма должны сыграть правоохранительные органы, наделённые соответствующей компетенцией при условии надлежащего общественного контроля за их деятельностью.

Существующие разногласия по многим вопросам государственно-конфессионального взаимодействия, на наш взгляд, указывают на отсутствие общественного консенсуса относительно оптимальной модели такого взаимодействия, способной обеспечить эффективность сотрудничества государственных и религиозных институтов в ходе борьбы с религиозным экстремизмом.

В связи с этим необходимо подготовить Концепцию государственно-конфессиональных отношений. Такой документ отразил бы все те изменения, которые произошли в религиозном мире за последние годы, наметил пути совершенствования Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях», констатировал и закрепил права не только верующих определённых конфессий, но мировоззренчески-нейтральных граждан, составляющих значительную часть населения России. Указанный документ должен в своей основе базироваться на приоритетных направлениях государственно-церковных отношений в национальной политике РФ:

- сохранение стабильности конституционного строя, институтов государственной власти;
- обеспечение гражданского мира и общественного согласия, территориальной целостности, единства правового пространства, правопорядка;
- нейтрализация причин и условий, способствующих возникновению конфликтов на религиозной почве.

Существует и явная необходимость внести в действующие законодательные акты поправки, направленные на упорядочение регистрации религиозных организаций, осуществления за ними контроля со стороны государственных и общественных институтов, применения санкций в отношении лиц и организаций, допускающих экстремистские действия, включая конфискацию имущества религиозных организаций и их адептов.

Существующие разногласия по многим вопросам государственно-конфессионального взаимодействия указывают на отсутствие общественного консенсуса относительно оптимальной модели такого взаимодействия, способной обеспечить эффективность сотрудничества государственных и религиозных институтов в ходе борьбы с религиозным экстремизмом.

Следует ещё раз отметить, что необходимо на законодательном уровне дать определение понятиям «религиозная экстремистская деятельность», «религиозная экстремистская организация», указав при этом исчерпывающий список характеризующих признаков, во избежание расширенного толкования.

Динамика проявлений межрелигиозных противоречий зависит как от общественно-политической стабильности в государстве, так и от внешних факторов. Поэтому, именно, взвешенная, разумная государственная политика, основанная на чётком законодательстве и подкреплённая многовековой историей мирного сосуществования народов и религий Российской Федерации является основным залогом стабильности развития российского общества.

## Библиографический список

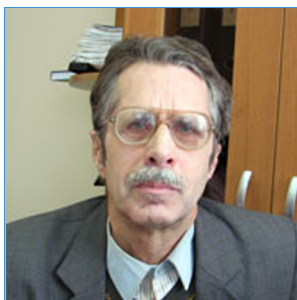
1. Сборник законодательства РФ. М., 2009. № 4. С.т 445.
2. Сборник законодательства РФ. М., 1997. № 39. Ст. 4465.
3. Дурэм К. Перспективы религиозной свободы: сравнительный анализ. М.: Институт религии и права, 1999.
4. Дозорцев П. Н. Развитие светской государственности в России: история и современность. СПб., 1998.
5. Володина Н. В. Взаимоотношения государства и религиозных объединений в современном обществе: зарубежный и отечественный опыт. М., 2003.
6. Каневский К. Религиозный ренессанс в России. Проблемы государственно-конфессиональных отношений // Российская юстиция. 2002. № 11.
7. Понкин И. В. Правовые основы светскости государства и образования. М., 2003.
8. Письмо Главного управления Минюста России по г. Москве от 19.06.2001 г. № 4-5/8176-01.
9. Заявление мусульманской общественности России «Клерикализм – угроза национальной безопасности России» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Института религии и политики. URL: <http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-15042.html> (Дата посещения: 5.04.2012).

10. Пчелинцев А. Десять лет на страже светскости. Главное – не навредить хрупкому межконфессиональному миру [Электронный ресурс] // НГ РЕЛИГИИ. 19.09.2007. URL: [http://religion.ng.ru/problems/2007-09-19/6\\_10yrs.html](http://religion.ng.ru/problems/2007-09-19/6_10yrs.html) (Дата посещения: 5.04.2012).
11. Лупарев Г. Конституционные проблемы законодательства о религии и религиозных организациях // Религия и право. Информационно-аналитический журнал. 2004. № 4.
12. Нуруллаев А. А., Нуруллаев А. Ал. Религия и политика. Учебное пособие. – М., 2006.

# Т е м а н о м е р а : Религия в современном мире: ракурсы проблемы

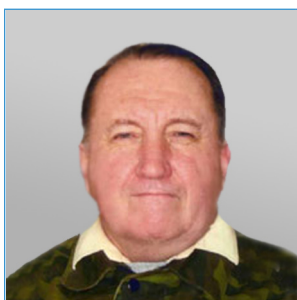
---

## О некоторых тенденциях изменения этнорелигиозной структуры населения России



**Гаврилов Юрий Андреевич** – кандидат педагогических наук, старший научный сотрудник Института социологии РАН

*E-mail:* [krista8888@yandex.ru](mailto:krista8888@yandex.ru)



**Шевченко Александр Георгиевич** – старший научный сотрудник Института социологии РАН

*E-mail:* [krista8888@yandex.ru](mailto:krista8888@yandex.ru)

# О некоторых тенденциях изменения этнорелигиозной структуры населения России

## Аннотация

В статье проведён анализ статистических данных по материалам переписей населения Российской Федерации, начиная с 1970 г. Прослежена динамика численности этносов православно-христианской и мусульманской культуры. Выявлены основные тенденции изменения этнорелигиозной структуры населения. На этой основе поставлены задачи гармонизации межэтнических и межрелигиозных отношений в стране.

## Abstract

The article contains analysis of statistics on the basis of All-Russia census data in the Russian Federation since 1970. It takes into focus the change in the number of believers belonging to the Russian Orthodox and Muslim culture. The article explores on the main trends in the population ethno-religious structure. The authors regard as important the task of bringing harmony into ethnic and religious relationships in the country on the basis of the mentioned trends.

**Ключевые слова:** этнос, национальность, религиозная принадлежность, этническая структура, мусульманские народы, православные народы, религиозный фактор, этнорелигиозная общность, этнорелигиозная структура

**Keywords:** ethnos, nationality, religious belonging, ethnic structure, Islamic nations, Orthodox nations, religious factor, ethnoreligious structure

## Этнорелигиозная статистика: задачи и проблемы исследования

Исследование этнорелигиозных отношений в современной России предполагает помимо всего прочего наличие надёжной и достоверной фактографической базы, сформированной в результате анализа статистических данных. Только опираясь на такую базу, представляется возможным выявить реальную картину того, в какой мере тенденции и закономерности взаимодействия между этнорелигиозными общностями,

сложившиеся в процессе исторического формирования российской цивилизации, находят своё проявление на современном этапе её развития.

Поэтому в первую очередь возникает настоятельная необходимость проанализировать численный состав и количественные параметры этнорелигиозных общностей современного российского суперэтноса, их сравнительную динамику и процентное соотношение, для чего следует обратиться к результатам последних переписей населения РФ. В связи с тем, что материалы переписи 2010 г. находятся в стадии обработки и их публикация ещё впереди, мы завершим наш анализ переписью 2002 г. В дальнейшем предполагается проанализировать результаты последней переписи для того, чтобы сопоставить их данные с выводами настоящей статьи.

Первая постсоветская перепись 2002 г. выявила в составе нынешнего населения РФ более 180 этнических единиц самого разнообразного уровня (этносов, субэтнических, этнографических, этноконфессиональных групп), тогда как предыдущая перепись 1989 г. зафиксировала лишь около 130 этнических единиц. Налицо рост этнического разнообразия российского населения, происходящий как за счёт появления новых этнических групп, так и в связи с изменением этнической самоидентификации у многих жителей страны.

Несмотря на отмену в российском паспорте нового образца графы «национальность», жители РФ не стремятся рассматривать себя как вненациональную (термин «национальное» в данном случае используется как тождественный понятию «этническое») общность «россиян». Этническая идентичность по-прежнему имеет в их жизни большое значение, причём религия в процессе сохранения этнической идентичности играет чрезвычайно важную роль, а в ряде случаев даже оказывается решающей.

Следует сразу отметить, что использование данных переписей населения в целях исследования современных этнорелигиозных отношений наталкивается на серьёзные трудности. В отличие от первой Всероссийской переписи населения 1897 г., где именно религиозная принадлежность являлась одним из базовых параметров учёта жителей Российской империи, тогда как собственно этнические характеристики играли подчинённую роль (задавался лишь вопрос о родном языке), советские переписи не касались религиозно-мировоззренческой ориентации опрашиваемых. Исключение составила лишь перепись 1937 г., но её результаты до недавнего времени были строго засекречены.

В переписных листах первой постсоветской переписи населения РФ вопрос о религиозной принадлежности также отсутствовал. Вот почему делать выводы о количественных параметрах и динамике основных религиозных общностей

современной России можно лишь на основе данных об этнической структуре её населения, исходя из того значения, которое религиозная принадлежность имеет в ходе формирования и сохранения этнической идентичности. Религиозный комплекс выступает в качестве одного из базовых компонентов этногенеза, играя в его процессе часто первостепенную системообразующую роль.

Последнее не случайно. Как свидетельствует опыт этнической истории, в основе единства любого этноса помимо общности языка, территории и исторической судьбы всегда лежит определённая система ценностной регуляции, укоренённая в соответствующей религиозной традиции. В этом плане акт «выбора веры» обретает характер одного из ключевых моментов этнической истории.

Причём воздействие религиозных верований и институтов на формирование этноса как социально-культурной общности нередко носит многоступенчатый характер. Уже само по себе принятие группой людей того или иного вероисповедания сразу же резко отделяет их от даже этнически родственных инорелигиозных общностей, одновременно сближая с иноэтническими единоверцами и создавая тем самым объективные предпосылки для возникновения нового этноса.

Такую картину можно наблюдать, в частности, на примере исламизации древнетюркского этноса волжско-камских булгар в IX-X вв., итогом которой стало формирование особой северной (тюркско-ханифийской) ветви исламской цивилизации. Исламизированное большинство болгарской этнической общности составило основу этногенеза целого ряда современных тюркско-мусульманских народов России, прежде всего – казанских татар. В то же время меньшая её часть – племя суваз, отказавшееся принять ислам и сохранившее свои доисламские верования, – положила начало самостоятельному чувашскому этносу, в среде которого в XVI-XVIII вв. распространилось православие (см.: [1, с. 48]).

В ещё большей мере это относится к принятию православного христианства Древней Русью в IX-X вв. В результате этого события этнически разнородная славяно-норманно-угрофинская этнополитическая общность институировалась в качестве православного древнерусского этноса – общей этнической основы великорусского, украинского и белорусского народов (см.: [2, с. 167–174]).

Однако роль религиозного фактора этногенеза этим далеко не исчерпывается. По мнению современного православного мыслителя В. Тростникова, на следующей ступени этногенеза вступает в действие более сложный механизм – наполнение первичных элементов психики реальным содержанием конкретного «культурно-исторического типа» (локальной цивилизации). К тому же, как отмечает мыслитель, любая

Как свидетельствует опыт этнической истории, в основе единства любого этноса помимо общности языка, территории и исторической судьбы всегда лежит определённая система ценностной регуляции, укоренённая в соответствующей религиозной традиции. В этом плане акт «выбора веры» обретает характер одного из ключевых моментов этнической истории.



локальная цивилизация может быть жизнеспособной лишь при наличии своего духовного ядра, каковым выступает тот или иной религиозный комплекс: «Специфика всякой цивилизации определяется типом верования, который, собственно, и порождает эту цивилизацию, а потом поддерживает её самоидентичность и отличие от других цивилизаций. Тип верования – это базис, на котором вырастает надстройка, т. е. тип общества (по Данилевскому, “культурно-исторический тип”)» [3, с. 93–94].

Причастность к этому религиозному комплексу через сопричастность определённому «культурно-историческому типу», сформировавшему духовный облик этноса, может ощущать и нерелигиозный человек. По мнению В. Тростникова, «фраза “русский – значит православный” будет верна, если под “православным” понимать не того, кто исповедует апостольскую веру и является прихожанином православного храма, а того, кто принадлежит к православной цивилизации. Это куда более определённый и чёткий критерий, чем конфессиональный. Многие ли даже из тех русских, кто искренне считает себя православными, могут объяснить текст Никео-Цареградского Символа Веры? Зато их мысли, чувства и поступки во многом подсказываются, пусть неосознанно, неискажённым духом Евангелия» [4].

Разумеется, полного совпадения объёма понятий этнического и религиозного не бывает. В составе русского, украинского и белорусского населения помимо религиозного большинства, принадлежащего к Русской Православной Церкви, имеются довольно многочисленные группы старообрядцев (до 2 млн), тоже считающих себя православными, а также приверженцы различных протестантских конфессий (баптисты, адвентисты, пятидесятники) и старого русского сектанства (духоборы, молокане). Кроме того, определённая часть верующих украинцев и особенно белорусов придерживается католицизма (см.: [5, с. 44]). Среди осетин, этнически представляющих единый народ, выделяются две субэтнорелигиозные группы – иронцы, преимущественно православные, и дигорцы – мусульмане-сунниты (см.: [6, с. 65–69]).

Таким образом, религиозную неоднородность ряда российских этносов, разумеется, следует учитывать. Тем не менее, хотя и с определёнными поправками, вполне корректно говорить о доминирующей роли того или иного религиозного комплекса в жизни этноса. В данной связи, в частности, этно-религиозная связка «русский – православный», равно как и «татарин – мусульманин», «бурят – буддист» или «еврей – иудаист» есть не только обращённая в прошлое идентичность, но и конкретная реальность сегодняшнего дня (см.: [7, с. 527]). Вследствие этого, рассматривая динамику этнической структуры российского населения на основе данных переписей,

Этнорелигиозная связка «русский – православный», равно как и «татарин – мусульманин», «бурят – буддист» или «еврей – иудаист» есть не только обращённая в прошлое идентичность, но и конкретная реальность сегодняшнего дня.

определяющих своего рода верхний предел численности этнорелигиозных общностей, можно сделать важные выводы и относительно изменения его религиозного состава (см.: [8, с. 11]).

Здесь надо иметь в виду следующее обстоятельство. В процессе формирования «культурно-исторического типа» – локальной цивилизации лежащий в её основе религиозный комплекс может выступать как системообразующий элемент сразу нескольких, причём зачастую этнически неродственных народов, становясь своеобразной духовной основой суперэтнической религиозно-культурной общности. Так, в XIV–XX вв. на пространстве Северной Евразии, ставшей месторазвитием российской цивилизации, сложилась православно-христианская суперэтническая общность, ядром которой явился великорусский народ. Наряду с родственными восточнославянскими этносами украинцев и белорусов, эта общность объединила целый ряд автохтонных угро-финских, тюркских и других этносов, малочисленных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока, а также диаспоры народов ближнего и дальнего зарубежья, дисперсно проживающих на российской территории.

Одновременно можно говорить об аналогичном суперэтническом комплексе народов мусульманской культуры в составе автохтонных тюркских и северокавказских этносов и этнодисперсных диаспор выходцев из Средней Азии и Закавказья. Менее многочисленна, хотя и достаточно представительна, буддийская культурно-историческая общность, состоящая из монгольских (буряты, калмыки) и тюркского (тувинцы) народов, а также восточноазиатских диаспор различного этнического происхождения.

Помимо них в современной России можно встретить многочисленные диаспоры народов, принадлежавших к другим аналогичным суперэтническим культурно-религиозным общностям: западнохристианской (немцы, поляки, финны, литовцы, латыши, эстонцы – исторически католики и протестанты) и монофизитско-несторианской (армяне, ассирийцы), а также приверженцев национальных и локальных религий (евреи, караимы).

В связи с вышеизложенным, говоря о динамике этнорелигиозного состава населения РФ, целесообразно проанализировать данные четырёх переписей (1970, 1979, 1989 и 2002 гг.) под углом зрения изменения численности названных общностей, делая особый акцент на результатах первой постсоветской переписи 2002 г. Выбор этих переписей обусловлен прежде всего единой методикой их проведения, что облегчает сравнительный анализ данных. Кроме того, именно в 1970-е гг. берут своё начало многие современные этнодемографические процессы и тенденции, динамика которых была зафиксирована и отражена в соответствующих переписных документах.

## Динамика численности этносов православно-христианской культуры

Анализ материалов переписей показывает, что в 1989-2002 гг. произошло резкое изменение динамики численности российского населения в сторону его уменьшения. Если в 1970-1979 и 1979-1989 гг. население России систематически возрастало (соответственно на 5,6% и 7,1%), то затем оно стало сокращаться, составив в 2002 г. 145 млн 166,7 тыс. человек, что на 1,3% меньше, чем в 1989 г.

Вместе с тем рассмотрение динамики конкретных суперэтнических культурно-религиозных общностей даёт неоднозначную картину. Так, прежде всего весьма отчётливо проявляется тенденция сокращения совокупной численности народов православно-христианской культуры, которая по данным предыдущих переписей имела устойчивую положительную динамику (возрастая на 5,3% и 6,2% соответственно). В 1989-2002 гг. она сократилась на 6 млн 50,2 тыс. человек, или на 4,6%, составив 125 млн 791,2 тыс. человек. Вследствие этого её удельный вес, в течение предыдущих десятилетий остававшийся стабильным, снизился с 89,7% до 86,7%. Тем самым можно констатировать, что сокращение численности населения происходило главным образом за счёт народов православно-христианского большинства.

Дополнительные грани динамики и структуры православно-христианской общности раскрывает её анализ в этнолингвистическом и этнополитическом аспектах. В этнолингвистическом разрезе она включает в себя более 60 народов, принадлежащих к индоевропейской (95,7%), алтайской (4,0%), а также кавказской, северокавказской, уральской, чукотско-камчатской, эскимосско-алеутской и палеоазиатской (в совокупности 0,3%) языковым семьям.

Образующая абсолютное большинство православно-христианской общности индоевропейская семья включает в себя прежде всего народы славянской группы (99,3%) – русских, украинцев, белорусов, болгар, сербов, а также иранской (осетины), романской (молдаване, румыны) и греческой (греки) групп, в совокупности составляющих 0,7%. Можно таким образом говорить о мощном славянском ядре данной общности народов РФ, в составе которого абсолютно доминируют русские. В то же время, в сравнении с переписью 1989 г., наблюдается сокращение общей численности этого ядра на 5 млн 793 тыс. человек, или на 4,6%. При этом русских стало меньше на 3,3%, украинцев – на 32,5%, белорусов – на 33,0%.

Реально же сокращение численного состава русских было ещё более значительным, поскольку уменьшение украинской и белорусской диаспор происходило в основном за счёт их ассимиляции русским народом. При этом убыль русского населения России не смогла существенно восполнить даже его миграция из стран ближнего зарубежья, интенсивно протекавшая в течение всех 1990-х гг. В состав славянского ядра православной этнорелигиозной общности входят также небольшие этнодисперсные группы болгар и сербов, причём численность последних между двумя переписями выросла более чем в 2,5 раза.

Одновременно у ряда других православных народов индоевропейской семьи отмечается численный рост, наиболее интенсивно протекавший у осетин (28%, хотя в данном случае следует иметь в виду присутствие в составе осетинского народа мусульманской группы). Заметной православной этнической единицей являются также молдаване вместе с этнически близкими к ним румынами (романская группа). Их количество, значительно выросшее в период 1970-1979 гг., затем практически стабилизировалось. Произошло также увеличение численности российских греков (на 6,8%).

Исторически исповедующие православие народы алтайской языковой семьи представлены этносами финно-угорской, тюркской и тунгусо-манчжурской групп, причём более половины из них составляют народы финно-угорской группы (52,8%). Практически все они, включая и наиболее крупные, за период 1989-2002 гг. весьма заметно сократили свою численность: вепсов стало меньше на 32,2%, карелов – на 25,3%, мордвы – на 21,4%, коми-пермяков – на 15%, коми – на 12,8%, удмуртов – на 10,9%, марийцев – на 6,1%.

При этом, за исключением мордвы и карелов, все названные этносы до 1989 г. имели устойчивую положительную динамику количественного роста. Ряд финно-угорских этносов к 2002 г. увеличил свою численность: манси – на 39,0%, ханты – на 28,7%, саамы – на 11,1%. Однако ввиду их крайне незначительного числа они не смогли переломить тенденцию общего снижения численности группы финно-угорских православных этносов, которая стала меньше на 14,1%.

Аналогичная тенденция наблюдалась среди православных народов тюркской группы (45,8% от православных народов алтайской языковой семьи), но здесь сокращение протекало менее значительными темпами: в сравнении с 1989 г. их стало меньше всего на 1,5%. Так, численный состав наиболее многочисленного народа чувашей уменьшился на 7,7%, шорцев – на 11,4%, хакасов – на 3,7%, алтайцев – на 3,2%.

Одновременно ряд других тюркских этносов заметно увеличил свою численность: среди них, в частности, такой крупный, как якуты (на 16,8%), а также гагаузы (на 20,8%)

и долганы (на 10,6%). Особо следует выделить такой аспект, как расширение числа народов, учтённых первой постсоветской переписью: ряд этнических единиц, которые ранее рассматривались в качестве субэтнических и этнорелигиозных групп в составе более крупных этносов, теперь стали учитываться как самостоятельные этносы.

Прежде всего это относится к таким крупным православным тюркоязычным народам, как кряшены и нагайбаки. В качестве самостоятельных этносов они последний раз были учтены переписью населения 1926 г. – 101 тыс. кряшен и 11 тыс. нагайбаков. В дальнейшем, в виду целенаправленного игнорирования в советские годы религиозного фактора этногенеза, их этническая самостоятельность не признавалась: кряшены и нагайбаки рассматривались в качестве этнорелигиозных групп татар Волго-Уральского региона. Тем не менее, большинство представителей этих народов всё это время устойчиво сохраняло развитое этническое самосознание, резко отделяя себя от татар-мусульман на основе своей приверженности православному христианству.

В 1990-е гг. на волне религиозного возрождения отмечалось усиление процесса их этнической самоидентификации, причём учёные-этнологи также считают тех и других самостоятельными народами. Первоначально, предусмотренное по рекомендации Института этнологии и антропологии РАН, выделение кряшен как самостоятельного народа в переписном списке не было осуществлено. Однако 24,7 тыс. человек всё же назвали себя кряшенами.

По данным же полевых этнографических исследований кряшен в настоящее время насчитывается до 200 тыс. человек. Одновременно нагайбаками назвали себя 9,6 тыс. человек (см.: [6, с. 68, 331]). Из других православных тюрков, учтённых в качестве самостоятельных этносов, можно назвать телеутов, теленгитов, чулымцев и сойотов, которых ранее включали при переписях в число алтайцев, хакасов и сибирских татар.

Народы тунгусо-манчжурской группы составляют не более 1,4% всех православных народов алтайской семьи. Главным образом они представлены малочисленными этносами азиатской части РФ, которые между двумя последними переписями населения заметно увеличили свой количественный состав: эвенков стало больше на 18,7%, эвенов – на 11,7%, нанайцев – на 1,6%. В результате общая совокупность православных тунгусо-манчжурских народов выросла на 11,1%. Однако по причине своей малочисленности эти народы не смогли оказать заметного влияния на общую динамику сокращения российской православной этнорелигиозной общности.

Из других этнических единиц российской православно-христианской этнорелигиозной общности более всего заметны грузины (картвельская группа кавказской языко-

вой семьи), численность которых росла стабильно высокими темпами: по сравнению с 1989 г. их стало больше на 51,4%, а с 1970 г. – более чем в 3 раза. На 58,3% увеличилось число абхазов (абхазо-адыгская группа северокавказской языковой семьи). На 18,5% стало больше народов самодийской группы уральской языковой семьи (ненцы, селькупы, нганасаны, энцы), на 14% – чукотско-камчатской (чукчи, коряки, ительмены, чуванцы, камчадалы). Отмечен также определённый рост численного состава малочисленных северных этносов эскимосско-алеутской (эскимосы, алеуты) и палеоазиатской (кеты) семей.

Таким образом, можно сделать вывод, что сокращение общей численности российской православно-христианской этнорелигиозной общности происходило в первую очередь за счёт её славянского, главным образом русского, ядра. Значительный рост ряда других православных народов не был способен изменить эту неблагоприятную тенденцию ввиду незначительности их удельного веса во всей православно-христианской общности.

В этнополитическом разрезе абсолютное большинство православно-христианской этнорелигиозной общности (96,6%) составляют свыше 50 этносов, относящихся к числу автохтонных народов РФ. Из них более 30 этносов представляет малочисленное население российского Севера, Сибири и Дальнего Востока (0,4% автохтонных российских народов). Народы республик бывшего СССР (около 7 этносов) составляют всего 3,3% этой общности, а представители дальнего зарубежья (4 этноса) – лишь 0,1%.

При этом численность автохтонных жителей России в 1989-2002 гг. сократилась на 3,4%. Ещё более значительное сокращение отмечено среди народов ближнего зарубежья: их стало меньше на 29,8%. Однако здесь ситуация далеко не однозначна. На фоне отмеченного выше резкого уменьшения количества украинцев и белорусов численный состав ряда других этносов значительно вырос. Здесь можно назвать, прежде всего, грузин, а также молдаван, гагаузов и абхазов. Отмечается также определённая тенденция к росту численности группы православных народов дальнего зарубежья, хотя она практически никак не влияет на общую динамику.

## **Динамика численности неправославных христианских этносов**

Что касается динамики численности народов неправославных христианских общностей, для которых характерно этнодисперсное расселение на территории РФ, то у восточнохристианских и западнохристианских народов наблюдались

Сокращение общей численности российской православно-христианской этнорелигиозной общности происходило в первую очередь за счёт её славянского, главным образом русского, ядра. Значительный рост ряда других православных народов не был способен изменить эту неблагоприятную тенденцию ввиду незначительности их удельного веса во всей православно-христианской общности.

прямо противоположные тенденции. Их общий численный рост к 2002 г. (на 16,1% по отношению к 1989 г. и на 42,2% – к 1970 г., в результате чего их доля в составе российского населения возросла с 0,4% до 0,8%) обеспечило увеличение численности народов, исторически принадлежащих к древним восточным (дохалкидонским) церквам.

Прежде всего, здесь следует указать на многократное увеличение армянской диаспоры (в 2,1 раза – к 1989 г. и в 3,8 раза – к 1970 г.). Другие неправославные восточно-христианские этносы в нашей стране немногочисленны, но и их число между двумя последними переписями населения заметно возросло: ассирийцев стало больше на 42,7%, удинов – в 3,4 раза.

В то же время количественный состав западно-христианских (католических и протестантских) народов, проживающих в современной России, в 1989-2002 гг. снизился на 28,5%. Главным образом такая ситуация сложилась ввиду массового отъезда в Германию российских немцев, численность которых уменьшилась на 29,1%.

Представителей других западнохристианских этносов также стало значительно меньше. В данном случае сыграли свою роль как естественная ассимиляция, так и отъезд на историческую родину: поляков стало меньше на 22,8%, финнов – на 27,8%, литовцев – на 35,2%, латышей – на 39,1%, эстонцев – на 39,4%. Другие западнохристианские народы, за исключением словаков и англичан, представлены в России крайне незначительными группами.

В целом же численность российских народов христианской культуры в 1989-2002 гг. сократилась на 4,3%. Тем самым можно говорить о наметившейся тенденции сокращения не только православно-христианской этнорелигиозной общности, но и всего христианского населения РФ. Рост численного состава отдельных православных (грузин, осетин, якутов, ряда народов Севера) и других восточнохристианских народов кардинально не меняет ситуации.

## **Динамика численности этносов мусульманской культуры**

Для мусульманской этнорелигиозной общности, напротив, характерна ярко выраженная тенденция противоположного характера. Все переписи населения, начиная с 1970 г., систематически фиксировали довольно высокие и растущие темпы увеличения численности народов мусульманской культуры: к 1979 г. – на 10,9%, к 1989 г. – на 17,3%, к 2002 г. – на 21,5%. Соответственно их доля в общем количественном составе российского населения постоянно повышалась, достигнув к 2002 г. почти 10%.

В целом численность российских народов христианской культуры в 1989–2002 гг. сократилась на 4,3%. Можно говорить о наметившейся тенденции сокращения не только православно-христианской этнорелигиозной общности, но и всего христианского населения РФ.

Все переписи населения, начиная с 1970 г., систематически фиксировали довольно высокие и растущие темпы увеличения численности народов мусульманской культуры: к 1979 г. – на 10,9%, к 1989 г. – на 17,3%, к 2002 г. – на 21,5%. Соответственно их доля в общем количественном составе российского населения постоянно повышалась, достигнув к 2002 г. почти 10%.

Мусульманская этнорелигиозная общность представлена более 50 этносами, принадлежащими к тюркской группе алтайской языковой семьи (66,3%), нахско-дагестанской и абхазо-адыгской группам северокавказской семьи (32,5%), иранской группе индоевропейской семьи (1,1%) и западно-семитской группе афразийской семьи (0,1%). Три этноса данной общности насчитывают свыше 1 млн человек – это татары, башкиры и чеченцы. Наиболее многочисленным мусульманским народом РФ по-прежнему являются татары, доминирующие в составе как тюркской группы (58,2%), так и мусульманской общности в целом (38,4%).

Общая численность тюркских народов в 1989-2002 гг. выросла на 10%, а в сравнении с 1970 г. – на 36,1%. При этом численный рост татарского населения после 1989 г. был весьма незначителен, составив всего 0,6%. Казахи, которых в 1970-1989 гг. стало больше на 33,1%, ко времени следующей переписи увеличили свой численный состав лишь на 2,8%.

Сократилось число киргизов, туркмен, узбеков, каракалпаков и крымских татар. Одновременно наблюдались довольно высокие темпы прироста второго по величине мусульманского этноса – башкир (24,4%), а также ногайцев (22,3%), карачаевцев (28,3%), балкарцев (38,4%), кумыков (52,4%) и особенно – азербайджанцев (85,1%).

Гораздо более высокие темпы роста наблюдаются среди народов кавказской семьи, представленной нахско-дагестанской (84%) и абхазо-адыгской (16%) группами. Их общая численность в 1989-2002 гг. увеличилась на 50,5%, а в сравнении с 1970 г. – в 2,3 раза. При этом народов нахско-дагестанской группы стало больше на 56,2%.

Надо отметить, что за период между двумя последними переписями населения численно значительно возросли как крупные, так и малочисленные нахско-дагестанские этносы. Среди первых следует в первую очередь назвать чеченцев, которые, увеличив свой численный состав на 51,3%, вошли в число российских народов-миллионеров. Помимо них весьма значительно возросло количество ингушей (на 92%), лезгин (на 59,9%), аварцев (на 49,7%), лакцев (на 47,4%), даргинцев (на 44,4%) и табасаранов (на 40,8%). Из менее крупных этносов нахско-дагестанской группы наибольший прирост отмечен у агулов и цахуров (по 60%), а также у рутульцев (53,3%).

Количественный рост абхазо-адыгских народов в сравнении с нахско-дагестанскими был вдвое меньшим, но тоже довольно заметным: их стало больше на 26,6%. Так, на 34,7% возросло число кабардинцев, на 19,1% – черкесов, на 14,8% – абазинов, на 4,6% – адыгейцев.

Результатом такого опережающего роста северокавказских народов стало заметное увеличение их удельного веса в составе российской мусульманской этнорелигиозной общ-



ности – с 22,7% в 1970 г. до 32,5% в 2002 г. Соответственно доля тюркских народов в этой общности за тот же период снизилась с 77,0% до 66,3%.

Народы иной этнолингвистической принадлежности в составе российских мусульман пока составляют небольшую величину, хотя нельзя не отметить их стремительный рост, в сравнении с 1989 г. Так, численность этносов иранской группы индоевропейской семьи за период между двумя последними переписями повысилась в 2,4 раза, а по сравнению с 1970 г. – в 7 раз. Первостепенную роль в этом процессе сыграло трёхкратное увеличение таджикской диаспоры.

Можно отметить также значительное возрастание проживающих в России этнодисперсных групп других иранских народов – афганцев (более чем в 10 раз), курдов (в 4,2 раза), персов (на 46,2%). В то же время численность живущих в Дагестане татов (единственные среди автохтонных российских народов мусульмане-шииты) за этот период времени сократилась более чем десятикратно. Из числа других мусульманских этносов в 4 раза увеличилось количество арабов, принадлежащих к западно-семитской группе афразийской языковой семьи.

В этнополитическом разрезе мусульманская этнорелигиозная общность современной России представлена как автохтонными народами РФ, так и народами республик бывшего СССР и стран дальнего зарубежья. Здесь надо отметить, что такое этнополитическое деление весьма условно, поскольку государственные границы далеко не всегда совпадают с этническими. Так, например, казахское население сопредельных с Казахстаном российских областей вполне допустимо считать автохтонным российским народом. То же самое можно сказать и об азербайджанцах Южного Дагестана или туркменах Ставропольского края, компактно проживающих в Туркменском районе. Тем не менее в качестве рабочего такое деление для данного статистического анализа в целом может быть принято.

Абсолютное большинство мусульманской этнорелигиозной общности РФ составляют автохтонные российские народы, численность которых в 1989-2002 гг. выросла на 20,3%, а в сравнении с 1970 г. – на 51,4%. В их составе можно выделить две региональные группы – народы Волго-Уральского и Сибирского регионов и народы Северного Кавказа.

Выше уже говорилось о высоких темпах роста численности народов северокавказской семьи, причём они характерны для всего мусульманского населения данного региона, в том числе северокавказских тюрков – кумыков, ногайцев, карачевцев и балкарцев. В результате, если численность народов Волго-Уральского региона и Сибири выросла в 1989-2002 гг. на 5,4%, то народов Северного Кавказа – на 48,3%. Довольно

значительный прирост здесь фиксировали и предыдущие переписи. Как следствие этого – в сравнении с 1970 г. удельный вес северокавказских народов в группе автохтонных российских этносов возрос с 29,4% до 43,1%, а доля волго-уральских и сибирских соответственно снизилась с 70,6% до 56,9%.

Прирост численности народов республик бывшего СССР был более высоким, чем в группе автохтонных российских этносов, составив 28,1% в сравнении с 1989 г. и 2,3 раза – с 1970 г. Причём самые высокие показатели были отмечены в период 1979-1989 гг., после чего они снизились почти вдвое. Наиболее значительно выросла численность таджиков и азербайджанцев. Всё это привело к тому, что доля народов бывшего СССР в составе мусульманской этнорелигиозной общности с 1970 г. возросла с 7,5% до 11,1%, тогда как процентный состав автохтонных российских народов снизился с 92,4% до 88,5%.

Мусульманские народы дальнего зарубежья составляют среди российского мусульманского населения крайне незначительный удельный вес (0,4%). Однако, как уже было отмечено выше, последние переписи зафиксировали многократное увеличение ряда диаспор, ранее представленных в составе жителей России лишь небольшими этнодисперсными группами. В их числе – арабы, турки, персы и афганцы (пуштуны). Рост этот был вызван различными причинами, в частности, десятикратное увеличение афганской диаспоры объясняется политической эмиграцией, связанной с приходом к власти в Афганистане в 1994 г. радикального экстремистского движения «Талибан».

## Динамика численности других нехристианских этносов

Для сравнения целесообразно привести данные динамики остальных нехристианских народов РФ. В частности, высокие темпы роста наблюдались среди российских буддийских и других восточноазиатских этносов. К 2002 г. численность данной этнорелигиозной общности возросла на 16% в сравнении с 1989 г. и на 42,3% – с 1970 г. При этом численный рост российских народов монгольской группы не был столь значительным: бурят стало больше на 6,7%, а калмыков – на 4,9%.

Вместе с тем количественный состав второго по величине буддийского народа России – тувинцев, относящихся к тюркской группе, увеличился на 18%. Ещё более заметный рост отмечен в группе российских корейцев: их стало больше на 38,7%. Однако наибольшие темпы увеличения численности наблюдаются среди диаспор выходцев из стран Восточной Азии: например, число живущих в России китайцев возросло в 6,7 раз.

Высокие темпы роста наблюдались среди российских буддийских и других восточноазиатских этносов. К 2002 г. численность данной этнорелигиозной общности возросла на 16% в сравнении с 1989 г. и на 42,3% – с 1970 г. При этом численный рост российских народов монгольской группы не был столь значительным: бурят стало больше на 6,7%, а калмыков – на 4,9%. Вместе с тем количественный состав второго по величине буддийского народа России – тувинцев, относящихся к тюркской группе, увеличился на 18%.

Из российских народов, исторически исповедующих национальные и локальные религии, традиционно называют евреев. Весьма значительное сокращение их численного состава в последние десятилетия отчасти связано с ассимиляцией, однако решающим его фактором в период между двумя последними переписями стала массовая репатриация в Израиль. В результате восточноевропейских евреев, составляющих абсолютное большинство еврейского населения РФ, к 2002 г. в сравнении с 1989 г. стало меньше на 57,2%, а с 1970 г. – на 71%. Другие еврейские этнические группы и вовсе близки к полному исчезновению: число горских евреев уменьшилось в 3,3 раза, а бухарских и грузинских – более чем в 10 раз.

## Основные выводы

Подводя итоги общего анализа данных этнорелигиозного состава, полученных в ходе последних переписей, можно сказать, что сокращение численности российского населения происходило главным образом за счёт народов, входящих в состав православно-христианской этнорелигиозной общности. Причём в первую очередь речь идёт о русском народе (великороссах), который выступает в качестве ядра не только этой общности, но и всей российской (евразийской) цивилизации.

Кроме того, произошло заметное сокращение численного состава украинцев и белорусов, а также целого ряда других народов православной культуры, исторически связавших свою судьбу с русским народом и воспринявших от него православное христианство – финно-угорских (мордва, марийцы, удмурты, коми, карелы) и тюркских (чуваши, алтайцы, хакасы).

Одновременно резко сократилась численность западно-христианских народов и особенно – евреев. Причём если для последних решающую роль сыграла эмиграция, то русское, как и православное население в целом, уменьшается главным образом вследствие высокой смертности и низкой рождаемости. Миграция русских и представителей ряда других православных народов (грузин, молдаван) из стран ближнего зарубежья не смогла переломить общую отрицательную тенденцию.

В тот же период за счёт многократного роста армянской диаспоры значительно возросла численность неправославных восточных христианских народов, доля которых в составе российского населения уже приближается к одному проценту. Однако и этот процесс в замедлении сокращения христианского большинства существенного значения не имел.

В отличие от православных, мусульманские народы постоянно наращивают свой количественный состав. В результате можно констатировать устойчивую тенденцию к измене-

нию этнорелигиозной структуры населения РФ, связанную с заметным увеличением удельного веса мусульманской этнорелигиозной общности, что последовательно фиксировали все последние переписи.

При этом различные мусульманские этносы за указанный промежуток времени демонстрируют неодинаковые темпы положительной динамики своего численного роста, вследствие чего происходят серьёзные перемены во внутреннем устройстве мусульманской этнорелигиозной составляющей российского населения. Так, опережающие темпы повышения численности демонстрируют северокавказские народы, особенно принадлежащие к нахско-дагестанской группе – чеченцы, ингуши, аварцы, даргинцы и лезгины. Одновременно число татар – самого многочисленного мусульманского народа нашей страны – выросло незначительно. При сохранении данной тенденции в ближайшем будущем возможно доминирование в составе мусульманского сообщества российского государства именно северокавказских мусульман.

Причину такого положения можно видеть в следующем. В отличие от народов православной культуры, религиозному комплексу которых в советский период был нанесён невосполнимый ущерб, в жизни российских мусульман, несмотря на долгие годы атеистического диктата, религия продолжает играть весьма важную роль. Особенно показательны в этом плане мусульмане Северного Кавказа. Народам данного региона в гораздо большей мере удалось сохранить укоренённый в мусульманских религиозных верованиях традиционный семейно-бытовой уклад, а также исламские бытовые традиции, способствующие большей продолжительности жизни, в частности, отсутствие пьянства и почтительное отношение к старшим.

Отмеченную тенденцию к изменению этнорелигиозной структуры народонаселения России наиболее наглядно иллюстрирует сравнение показателей смертности и рождаемости в традиционно русских областях с преобладанием русского населения и мусульманских автономиях Северного Кавказа.

Для первых характерно многократное превышение смертности над рождаемостью. Так, в Брянской области в 2002 г. родилось 10,9 тыс. человек, а умерло – 22,3 тыс.; в Смоленской – соответственно 8,0 тыс. и 20,7 тыс.; в Новгородской – 5,7 тыс. и 14,0 тыс.; в Псковской – 5,9 тыс. и 16,5 тыс., в Ивановской – 8,9 тыс. и 23,0 тыс., то есть число умерших в два-три раза превосходит количество родившихся. Во вторых же можно наблюдать полностью противоположную картину: в Ингушетии на 7,1 тыс. родившихся приходилось 1,7 тыс. умерших, а в Дагестане на 37,0 тыс. родившихся – 14,3 тыс. умерших. Данные по этим республикам наиболее

Можно констатировать устойчивую тенденцию к изменению этнорелигиозной структуры населения РФ, связанную с заметным увеличением удельного веса мусульманской этнорелигиозной общности, что последовательно фиксировали все последние переписи.

показательны, поскольку Ингушетия в настоящее время практически моноэтнична, а в Дагестане удельный вес русских составляет менее 9%.

Другим важнейшим фактором изменения этнорелигиозного баланса населения РФ в пользу мусульманских народов стал высокий уровень миграции. Основную часть миграционного прироста обеспечивают представители мусульманских народов из стран СНГ, особенно азербайджанцы и таджики, а в последние годы – и выходцы из государств дальнего зарубежья (арабы, турки, афганцы), причём присутствие последних в составе российского населения становится всё более заметным.

Аналогичная тенденция, хотя и в несколько меньших масштабах, а также не столь заметная ввиду гораздо меньшей численности данных народов, прослеживается и в буддийско-восточноазиатской этнорелигиозной общности России. Причём здесь наибольший рост демонстрируют диаспоры представителей стран дальнего зарубежья, тогда как у автохтонных буддистов России – бурят и калмыков – темпы роста численности более умеренные. Миграция из государств Юго-Восточной Азии и Азиатско-Тихоокеанского региона на официальном уровне пока сравнительно невелика. Однако, как было отмечено выше, по данным переписи 2002 г. корейская, китайская, вьетнамская и даже индийская этнодисперсные группы в составе российского населения многократно увеличились.

Если принять во внимание, с одной стороны, процесс сокращения населения азиатской части РФ за счёт русских жителей при одновременном росте численности коренных буддийских этносов Сибири, а с другой – колоссальное демографическое давление соседних государств Азиатско-Тихоокеанского региона (например, население одной приграничной китайской провинции Хэйлунцзян, причём далеко не самой многолюдной, превышает 100 млн человек, тогда как всего Дальневосточного федерального округа составляет лишь 6,7 млн), то легко спрогнозировать, что уже в ближайшие десятилетия в этнорелигиозной структуре населения к востоку от Урала всё более заметную роль будет играть буддийско-восточноазиатский компонент.

Таким образом, можно говорить о частичном замещении православного российского населения носителями иных религиозно-культурных традиций. Как указывал в связи с этим А. Солженицын, «При нынешнем вымирании русского народа, конечно, есть перспектива замены русской культуры на просторстве России другими религиями и культурами (в том числе китайской). Это горький для нас процесс, но он совершается» [9]. При неблагоприятном развитии событий всё это может создать реальные предпосылки для выпадения тех или иных регионов РФ из единого российского цивилизацион-

ного поля, что в конечном итоге приведёт к сужению территории российского государства до границ Московской Руси XIV-XVI вв.

Тенденции изменения этнорелигиозной структуры населения России, зафиксированные последними переписями, ставят задачи гармонизации межэтнических и межрелигиозных отношений, в числе которых можно выделить следующие:

1. Предотвращение разрушения русского православного ядра многонационального российского народа посредством исправления этнодемографической ситуации в регионах, составляющих центр исторической России.

2. Укрепление позиций традиционного российского ислама, имеющего многовековой исторический опыт мирного сосуществования с православным большинством в составе одного государства.

3. Формирование толерантных добрососедских отношений между этническими и религиозными сообществами во имя решения общих задач, стоящих перед российским обществом и государством.

4. Упорядочение миграционных потоков из стран СНГ и дальнего зарубежья, радикально меняющих этнорелигиозный баланс в ряде регионов РФ.

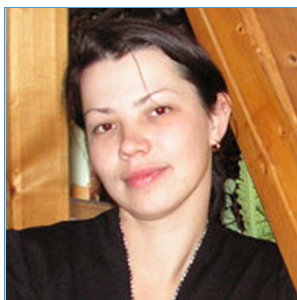
## Библиографический список

1. Очерки истории распространения исламской цивилизации. Том 1. М.: РОССПЭН, 2002.
2. Логинов А. В. Власть и вера: Государственные и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005.
3. Тростников В. Н. Православная цивилизация: Исторические корни и отличительные черты. М., 2004.
4. Тростников В. Н. Русские – кто мы? // Десятина. М., 2000. № 16.
5. Религии народов современной России: Словарь. 2-е изд. М.: Республика, 2002.
6. Вера. Этнос. Нация: Религиозный компонент этнического сознания. М.: Культурная революция, 2007.
7. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. М.: Республика, 2001.
8. Силантьев Р. А. Ислам в современной России: Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2008.
9. Солженицын А. И. Сбережение народа – высшая из всех государственных задач // Московские новости. 28 апреля 4 мая 2006 г.

# Т е м а н о м е р а : Религия в современном мире: ракурсы проблемы

---

## Жизнь православного эмигранта и русский приход за границей



**Подлесная Мария Александровна** – кандидат социологических наук, младший научный сотрудник Института социологии РАН

*E-mail:* [mpodlesnaya@mail.ru](mailto:mpodlesnaya@mail.ru)

# Жизнь православного эмигранта и русский приход за границей

## Аннотация

В статье на основании анализа фокус-групп прихожан и интервью священников православной церкви в Германии изучаются причины и опыт воцерковления прихожан; что для них значит быть православным; их ожидания в отношении священника; проблемы, достижения и перспективы православного прихода за рубежом.

## Abstract

In the article on the basis of the analysis of focus groups of parishioners and interviews of priests of Orthodox church in Germany are studied the reasons and experience of sacralization parishioners; what are means to be Orthodox for them; their expectations concerning the priest; problems, achievements and possibilities of Orthodox parish abroad.

**Ключевые слова:** православный эмигрант, русский приход за границей, православная община за рубежом

**Keywords:** a Russian Orthodox émigré, a Russian Orthodox parish abroad, a Russian Orthodox community

## Введение

Православная община за рубежом, в частности в Германии, – это особое социальное образование, отличное как от остальных германских религиозных объединений, так и от православных общин в России.

На сегодняшний день, согласно статистике (см.: [1])<sup>1</sup>, в Германии проживает примерно 3 млн русскоязычных жителей, из них 2,5 млн так называемых русских немцев (или поздних переселенцев) и 0,5 млн российских евреев. По оценке опрошенного нами священника прихода РПЦЗ, в их числе примерно 20% православных. Дать официальные источники трудно, так как статистики такой, какая ведется, напри-

<sup>1</sup> Здесь даётся статистика до 2006 г., но после этого года приток русскоязычных переселенцев становится незначительным.



мер, католиками и протестантами, которые могут посчитать «своих» по средствам их налоговых отчислений, у православных приходов нет. Поэтому данные даются со слов настоятеля храма.

Приступая к рассмотрению православного прихода за рубежом, хотелось бы отметить ряд особенностей, с которыми сталкивается прихожанин русского прихода, начиная свою жизнь за границей. В первую очередь стоит помнить, что сам приход составляют люди, по разным причинам (не всегда зависящим от самого человека) эмигрировавшие в другую страну и начавшие жизнь в иной социально-культурной, религиозной среде. Для большинства из них эмиграция явилась тяжелым, порой не прекращающимся годами стрессом, который связан и со сменой языка, и с новыми условиями жизни, и с потерей родины, и т. д. Таким образом, и это надо учитывать, эмиграция становится определённой психологической и социальной травмой человека.

Сама по себе эмиграция очень разнообразна, и зачастую на приходе небольшой православной общины можно встретить людей самых разных национальностей, из разных регионов России и других стран СНГ, столичных городов и глухих деревень, с различным уровнем воспитания, достатка и образования. Это также накладывает свой отпечаток на жизнь общины, делая её неоднородной. Усложняет взаимодействие в общине ещё и тот факт, что многие эмигранты – это так называемые русские немцы, потомки немецких переселенцев, которые эшелонами отправлялись в Казахстан и другие республики советского союза после Второй мировой войны в надежде устроить свою жизнь. Страх, сопровождавший их все годы, передался и их потомкам, которые, возвращаясь, казалось бы, на свою историческую родину, не перестали бояться, не стали независимыми.

Немаловажным в изучении приходской эмигрантской среды будет и тот факт, что приезжают люди в другую страну с уже имеющимся багажом проблем, пережитых событий, зачастую нелёгкой судьбы. Т. е. переезжают не от хорошей жизни. А значит, организовать общий и единый для всех приход за границей оказывается довольно трудно и без знания всех нюансов существования эмигранта в чужой стране, его психологии практически невозможно. Поэтому на приходах, как правило, служат такие священники, которые сами прошли путь эмигранта и знают эту жизнь не по учебникам. В качестве дополнительного условия возникает ещё и проблема языка, без знания которого священник оказывается невостребованным. В результате столь высоких требований к пастырю православного прихода за границей таких священников можно назвать поименно, и не удивительно, что роль священника и отношение к нему несколько иные, чем в России.

Кроме того, люди приходят в церковь, как правило, в самый трудный для себя момент, отчаявшись найти душевный покой в обычной жизни. С этим сталкиваются священники православных приходов в России и тем более за рубежом, отмечая, что функции православных общин за границей довольно разнообразны и выходят за рамки только духовного окормления. Приход становится своеобразной лечебницей душевных недугов. Так, например, в одном интервью со священником православного прихода в Германии отмечалось: *«Приходят люди, очень повреждённые психически, которые не весть что приносят с собой в храм и Бог знает что думают. Какие они мысли, чувства, пожелания сюда приносят? Где-то в общем совсем не соответствующие тому, что Церковь хочет от человека и во что хочет включить, на какой путь его поставить. Очень много повреждённых суевериями и суеверными практиками. С ними приходится сталкиваться всё время, и поэтому ни о какой Богослужбно-таинственной семье пока речи нет. Они хотят, чтобы с них порчу сняли, карму почистили. Конечно, это есть и в российских приходах, но здесь это ещё усугубляется такой сборной солянкой. А что это и семья для тех, кто готов в неё включиться, в её жизнь, и ответственность друг за друга, то такого понимания нет. Приходящий к нам никакой ответственности над душой не берёт. Как ты приходишь в больницу, и ты ни за что не отвечаешь, так и здесь, наоборот, отвечают за тебя»*. Очевидно, что изучение функций православного прихода за рубежом, которые весьма разнообразны (это не только помощь нуждающимся в психологической помощи, но и социальная поддержка, о которой мы ещё будем говорить), является также одной из центральных тем нашего исследования.

Наконец, не стоит забывать о том, что православная община в Германии живёт в особых условиях внешней среды, так называемого религиозного плюрализма, где с немногочисленными православными приходами уживаются католики, протестанты, в последнее время ещё и мусульмане, а также представители самых разных сект и религиозных течений. Это в свою очередь не может не отражаться на православной общине, делая её более закрытой и ставя её в положение религиозного меньшинства, маргинальной социальной общности. Этот фактор усиливает и обостряет некоторые проблемные области прихода.

Такова реальность, в которой живёт православная община за рубежом. Описанные в самых общих чертах условия жизни православных приходов в Германии предваряют представленную вашему вниманию работу и более детализированный анализ материалов качественного этапа исследования, которые были собраны в одном из приходов Германской епар-

хии в 2010 г.<sup>1</sup> Всего было проведено 8 глубинных интервью с правящим архиереем и клириками храма, а также четыре фокус-группы с его прихожанами. В общей сложности в качественном этапе исследования приняли участие 43 человека. Квотирование фокус-групп и отбор респондентов проводились по поло-возрастному признаку, профессиональному статусу (работающий/не работающий, студент, школьник) и принадлежности к приходу (см. таблицу 1). В результате было сформировано четыре фокус-группы, состоящих как из мужчин, так и женщин (приблизительно в равных пропорциях) в возрасте: от 14 до 20 лет, от 21 до 30 лет, от 31 до 40 лет и от 41 года и старше.

Таблица 1

**Структура выборки и количество респондентов**

Уровень церковной структуры	Структурно-функциональные подразделения	Перечень и названия позиций	Количество человек, принявших участие в исследовании
I. Епархиальный уровень церковной структуры	Руководство епархии	Правящий архиерей епархии	1
II. Приходской уровень церковной структуры	Клирики храма	Настоятель	1
		Священник	1
		Староста храма	1
		Казначей (бухгалтер)	1
		Руководитель работы с молодёжью, социальный работник	1
		Регент хора	1
	Прихожане	Сотрудник церковной лавки	1
		От 14 до 20 лет	12
		От 21 до 30 лет	8
От 31 до 40 лет		8	
Общее количество человек, принявших участие в исследовании	От 41 и старше	7	
		43	

<sup>1</sup> Исследование «Приход Русской Православной Церкви в России и за рубежом» проводится информационно-аналитическим центром факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета с 2010 г. и по настоящее время.

Данная работа направлена на всестороннее изучение жизни православного прихода за рубежом и его прихожан.

В истории развития социологии религии выделяют несколько школ, преимущественно католико-протестантской ориентации, и, как правило, зарубежных авторов. Это немецкая католическая школа, основателем которой называется А. фон Эттинген; французская католическая школа, к представителям которой относятся Ф. Ле Плей, Г. Ле Бра, Ф. Буляр; а так же американская школа, с которой связывают имена таких социологов, как Д. Фитчер, К. Д. Ньюс, Т. Д. Хат.

В связи с изучением приходской жизни и связей общины с социальными институтами весьма интересны исследования протестантских исследовательских групп и феноменологического направления в социологии религии. Так, стоит отметить школу немецкой протестантской социологии религии и её основоположника Э. Трельчема, создателя концепции «социологических типов» религии, в значительной степени построенной на идеях М. Вебера, а так же представителя этой же школы Р. Отто с его вкладом в развитие феноменологического направления в исследованиях в области социологии религии, в частности в изучение святого (иррационального) и рационального в церковной жизни. Основателем же феноменологического направления в социологии религии признается Г. ван дер Лееув с работой «Введение в феноменологию религии». Ещё один представитель данного направления Г. Ментинг интересен своим трудом «Религия. Жизненные формы, структурные типы и законы жизни», в котором он выделяет формы взаимодействия религии и общества, типы религий, типы религиозных авторитетов и общностей. Нельзя не упомянуть так же таких исследователей, как Т. Рендторф, Ф. Грайнер, Г. Шельски, которые занимались изучением непосредственно церковных общин в Германии, США, Бельгии, Франции и изложили материалы исследований в работе «Социология церковной общины» (1960 г.).

В российской социологической традиции жизнь приходов мало изучена<sup>1</sup>, преимущественно представлена в трудах богословов и священнослужителей, действующих в рамках эkkлезиологии, и в работах некоторых социальных антропологов, занимающихся проблемами приходов.

В настоящее время можно выделить несколько основных направлений социологических исследований религии, имеющих различные основания:

1. Сравнительно-исторический;
2. Исторически дескриптивный;

<sup>1</sup> Среди российских социологов, занимающихся проблемами современных приходов, можно отметить: Н. Н. Покровского, А. С. Агаджаняна, Синелину Ю. Ю., Забаева И. В.

3. Феноменологический;
4. Структурно-функциональный;
5. «Сетевой» подход;
6. Эмпирический;
7. Метод «трансцендирования».

В нашем исследовании мы действовали в рамках двух основных направлений в социологии – структурно-функционального и феноменологического.

## Социальные биографии прихожан

Начнем с анализа социальных биографий прихожан, то есть тех лиц, которые составляют и формируют приход. Именно благодаря им приход Русской Православной Церкви получает свой, отличный от остальных религиозных общин, образ; благодаря им становится активно действующей социальной общностью; именно они транслируют ценности и традиции православной культуры во внешнюю среду преимущественно протестантской Германии.

Стоит сразу отметить, что изучаемый нами православный приход<sup>1</sup>, состоящий из почти 1500 человек, трудно свести только к одной группе. В ходе нашего исследования удалось выделить шесть групп его прихожан (см. рис. 1).

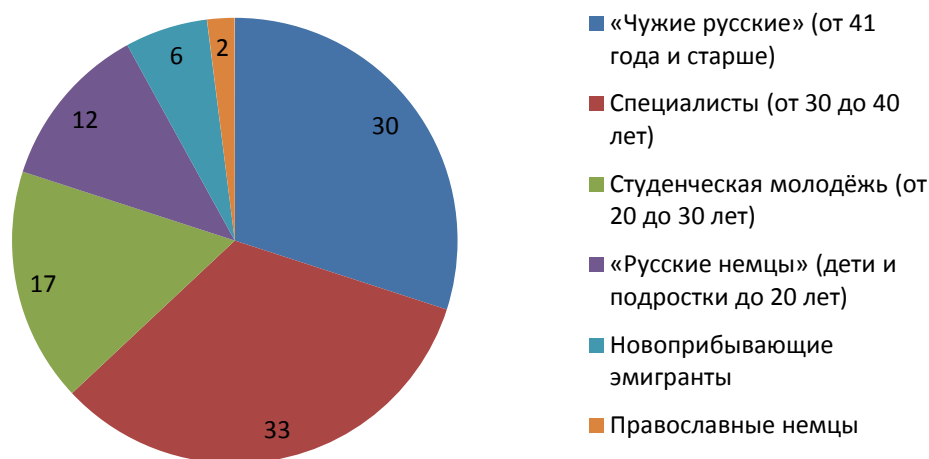


Рис. 1. Соотношение групп прихожан в приходе, %

Первая, самая старшая возрастная группа (от 41 года и старше), условно обозначенная **«чужие русские»**, составляет костяк прихода, в основном обеспечивая поддержание чистоты храма, его уюта, неформальных встреч (общих праздников,

<sup>1</sup> В качестве объекта исследования был выбран один из старейших русских православных приходов в Германии – храм святителя Николая в г. Штутгарте.

чаепития и т. д.). Вторая, люди среднего возраста (от 31 до 40 лет), **специалисты** в определённых областях (IT, медицина, финансовые и банковские услуги), приехавшие в Германию «на заработки», составляют актив прихода, организуя различные социально-просветительские проекты и мероприятия. Третья группа – это **студенческая молодёжь** (от 21 до 30 лет), активно включённая в литургическую и внебогослужебную жизнь прихода, участвующая в проводимых спектаклях, праздниках, волонтерских проектах. Четвёртая группа, которую условно можно назвать «**русские немцы**», – это самые юные представители общины (с рождения до 20 лет), они являются членами прихода, как правило, с самого рождения, составляя ту самую его часть, которая воцерковлена и посещает храм с раннего детства, получая соответствующее воспитание и так же участвуя в мероприятиях прихода. Пятая группа прихожан – это **новоприбывающие**, зачастую маловоцерковлённые или совсем не воцерковлённые **эмигранты** преимущественно из стран СНГ, которые прибывают к общине на первых порах своего приезда в Германию и с которыми проводится катехизаторская работа клириков и прихожан храма. Шестая группа – **новообращённые и крестившиеся в православие немцы**, их довольно мало, но, тем не менее, они играют определённую роль в приходе, пытаясь налаживать социальную связь общины с внешними организациями.

Далее мы попытаемся подробнее рассмотреть особенности выделенных групп прихожан, пользуясь материалами проведённых нами четырех фокус-групп, для удобства ранжируя прихожан по возрастному признаку.

## Возрастная группа от 14 до 20 лет

Основная часть прихожан от 14 до 20 лет – это юноши и девушки, родившиеся в Германии либо переехавшие туда вместе с родителями ещё в раннем детстве. Как правило, они из многодетных семей и у них есть братья и сёстры.

Они заметно более других русских адаптированы к условиям жизни за границей, в совершенстве владеют немецким языком. Также говорят и по-русски, хотя некоторые из них, особенно младшего возраста, уже с трудом. В храм эти подростки ходят с детства, для них «*приход – почти как дом родной*». Здесь они в течение всей своей непродолжительной жизни собирались вместе с родителями в праздничные и воскресные дни, здесь они причащались, здесь они играли в ризнице. Именно они являются главными участниками всех праздничных представлений, для них проводятся различные мероприятия и выездные детские лагеря, организуются курсы по языкам.

«Русские немцы», воспитывающиеся в садах и школах Германии, имеющие преимущественно друзей среди немцев, соответствующим образом подвержены влиянию немецкой среды, её культуры, мировоззрения, образа жизни. Как правило, это плюрализм мнений и либерализм взглядов, не та борьба за правду, характерная для русского человека и столь часто описываемая в романах Ф. М. Достоевского. Именно у этого типа православных прихожан в Германии наблюдается определённый диссонанс между своим вероисповедованием и несогласованностью этой веры с внешним миром, который преимущественно состоит из католиков, протестантов и в последнее время ещё и из мусульман.

## Возрастная группа от 21 до 30 лет

В основном прихожане от 21 до 30 лет являются студентами вузов Германии, например, Мюнхенского университета, получая образование по следующим специальностям: экономист, филолог (факультеты славистики, романской филологии и истории), PR-менеджер, культуролог, биотехнолог. Некоторые из них уже имеют опыт работы в крупных немецких компаниях. Почти все участники фокус-группы знают несколько языков, имея к этому склонность и интерес, некоторые из них занимаются ещё и преподавательской деятельностью, обучая детей английскому, русскому, французскому языкам, латыни.

Многие из них, несмотря на свой молодой возраст, имеют опыт социализации в разных странах, переезжая с места на место со своими родителями. Так, например, одна из участниц отмечала, что из Украины они переехали сначала жить в Австралию, затем в Германию, вспоминая о годах, проведённых в Австралии следующее: *«Я выросла на классике: Достоевский, Чехов, Пушкин. Вот прочтала в Австралии библиотеку русскую, что у них было, потом когда закончились русские книги, я перешла на английские и так выучила английский»*. Что свидетельствует о склонности к самообразованию, к усидчивой и вдумчивой работе, о любви к русской литературе, которая развивалась, в том числе, и благодаря тому, что жить приходилось вдали от Родины.

Самый непродолжительный опыт жизни в Германии, всего четыре года, оказался у участницы фокус-группы – девушки также с Украины, которая приехала в Германию учиться и осталась здесь, выйдя замуж. Другие респонденты, дети военных, преподавателей и священника, выходцы из разных городов России (Омска, Москвы, Санкт-Петербурга) имеют более продолжительный опыт жизни в Германии. Примечательно, что многие из них провели своё детство

в России и поэтому могли сравнивать. Среди участников фокус-группы была и немка 26-ти лет, прихожанка русского православного храма, крестившаяся в православие год назад.

Интересы этой возрастной группы самые разные: это и общение с друзьями, и рисование, и танцы, и изобразительное искусство, и изучение иностранных языков, и многое другое. В этом есть неподдельный интерес к жизни, свойственный их возрасту. Основными же увлечениями прихожан данной группы можно назвать занятия спортом и музыку. При выборе любимого вида спорта не наблюдается единого мнения: это и плавание, и футбол, и бег, и волейбол, и гимнастика, т. е. всё то, что способствует здоровому образу жизни. В отношении музыкальных предпочтений также заметно отсутствие приверженности к какому-то определённом стилю и направлению (хотя и можно было бы предположить, что в качестве приоритетной могла бы быть духовная музыка): но в целом, это классика, джаз и зарубежная популярная музыка. Очевидно, что православная воцерковлённая молодёжь мало чем отличается в этом смысле от своих не православных сверстников, у них те же увлечения, что и у других ребят их возраста. Многие из них и сами играют на музыкальных инструментах, что позволяет устраивать интересные спектакли и представления в приходе. Это игра на фортепиано, гитаре и мало распространённом клавире (*«я играю в футбол, музыкой занимаюсь, на клавире играю лет 10»*).

С большим интересом они относятся к своей учёбе и работе, многим из них нравится быть в центре событий, заниматься организаторской деятельностью, участвовать в общественной работе. Последнее, в силу их веры, оказывается особенно важным, и склонность к волонтерской работе приобретает свои конкретные черты: *«Я люблю заниматься общественной работой, церковной организацией в том числе, люблю писать проекты, проводить мероприятия»*; *«в свободное время я ухаживаю за бабушкой, для меня это важно»*; *«я нахожусь на альтернативной службе. Я работаю комендантом на кухне в доме престарелых»*. Среди участников фокус-группы этой возрастной категории оказалось довольно много активных, желающих социальной, миссионерской деятельности, работы с молодёжью и престарелыми людьми.

Прихожане этого возраста особенно интересуются Россией, пытаются больше узнавать о её истории, традициях, культуре. Одна из участниц фокус-группы отмечала, что это связано с недостатком подобной информации в её жизни: *«Я стараюсь больше узнавать о России, потому что достаточно поздно начала ею интересоваться, и мне как-то хочется побольше о ней узнать, стараюсь читать русских авторов, какую-то творческую литературу, романы, беллетристику, о развитии России, о политике»*.



В целом же, можно отметить, что чтение (за редким исключением) не является самым любимым занятием молодёжи этой возрастной группы, хотя они и называют его в числе своих предпочтений. Например, поиск информации о России осуществляется зачастую посредством путешествий и паломничеств в Россию, через стажировки в крупных агентствах или российских православных изданиях. Отсутствие навыка к чтению проявляется и в том, что духовная литература не всегда попадает в область интересов молодёжи и обращение к ней бывает «от случая к случаю», а сама информация оказывается сложной для понимания: *«Иногда читаю духовную литературу, насколько это удаётся, но мне жалко её читать между делом, а войти быстро в неё я не умею, поэтому не всегда удаётся».*

## Возрастная группа от 31 до 40 лет

Основная часть прихожан от 31 до 40 лет эмигрировала в Германию уже будучи взрослыми, в конце 1990-х – начале 2000-х гг. Многие получили высшее образование в России по таким специальностям, как экономист, лингвист, филолог (русская филология и сербский язык), было несколько респондентов со средне-техническим образованием, приехавших из Казахстана. Среди участников фокус-группы были и те, кто работают в крупных немецких компаниях, и частные предприниматели, и те, кто устроились на низкооплачиваемые должности не по специальности, потеряв свою квалификацию и статус, в том числе и домохозяйки. Был также один студент, немец, постоянный прихожанин русского православного храма на протяжении последних пяти лет. Таким образом, в социально-профессиональном плане эта группа не являлась однородной.

Почти у всех участников этой фокус-группы есть собственные семьи и, как правило, двое детей (в некоторых случаях их больше, три-четыре). Поэтому большая часть времени прихожан этой возрастной группы уходит на обеспечение семьи или на заботу о доме, муже, детях. Серьёзная загруженность не оставляет порой свободного времени, которое можно было бы посвятить себе и своим интересам. Наиболее типичными ответами на вопрос о собственных увлечениях, были такие: *«Особого хобби у меня нет, потому что просто времени нет... Раньше увлекался рыбалкой очень сильно, сейчас перестал»*, или *«в России у меня было высшее образование, я филолог, но, дети опять же посыпались, и теперь я домохозяйка. Дети занимают всё временное пространство».* Вместе с тем, нельзя сказать, что у участников этой возрастной группы совсем нет своих интересов, так например, отмечалась любовь к чтению духовной литературы самой разной направленности,

среди авторов которых были и святые отцы, и современные писатели (о. Серафим Роуз, оптинские старцы, о. Аркадий Гармаев, Ю. Вознесенская). Для поиска литературы чаще всего используют православные страницы Интернета, и выбирается то, что отвечает внутреннему запросу в тот или иной момент: *«В основном ориентируюсь по Интернету, и если вдруг я наталкиваюсь на что-то интересное, то читаю без определённой направленности, то, что заинтересует, то, что волнует в данный момент».*

Именно прихожане этой возрастной группы чаще всего привлекаются к работе в храме: в алтаре, на клиросе, в качестве руководителей и организаторов основных мероприятий и проектов общины. Они же являются основными плательщиками тех денежных взносов, которые позволяют выживать и сохраняться приходу, обеспечивая, в том числе, священника прихода, его настоятеля. Прихожане этой возрастной группы формируют актив прихода.

## Возрастная группа от 41 года и старше

Прихожане этой группы эмигрировали в Германию на излёте 1980-х – в начале 1990-х гг. во взрослом возрасте и прожили в этой стране более 15 лет. У многих из них уже взрослые дети, есть внуки.

Если говорить о причинах, побудивших людей этой группы покинуть свою родину в сложный период, в непростых условиях для себя (уезжали уже во взрослом возрасте, практически без знания немецкого языка), то можно назвать их несколько: диссидентство, поиск политического убежища, брак с иностранцем, желание быстрого заработка в условиях открывшихся границ и тех преимуществ, которые стали предоставляться так называемым этническим немцам.

Данная группа прихожан также неоднородна по своему профессиональному составу: в этой группе есть и представители творческих профессий (художники, музыканты, фотографы), и люди рабочих специальностей (водители, сварщики). Большая часть из них – приезжие из крупных городов России, а также других бывших советских республик (Казахстан, Украина, Киргизия). С приездом в Германию практически у всех представителей этой возрастной группы произошло понижение социального статуса, и в связи с этим обнаружился определённый внутренний конфликт. Особенно это затронуло тех, кто в России жил в крупных городах и принадлежал к неформальным творческим группам. Приведём некоторые, наиболее яркие замечания самих респондентов: *«В Германии я 17 лет, я второй раз замужем – моей старшей дочери 25 лет. Я приехала из Астаны. Закончила инженерно-строитель-*

*ный институт в Воронеже – архитектурный факультет. По специальности я не работала, а была преподавателем в художественной школе. Потом переехала в Германию, и здесь я была какое-то время дома, потом ходила зарабатывала деньги, убиралась на дому у частных клиентов... Мой образ жизни в Германии так изменился! Я коренной городской житель, а теперь я стала, как крестьянка. Пашешь, пашешь, конца и краю нету». Следующая цитата также рассказывает о потере профессиональных навыков и понижении социального статуса: «По профессии в Россия я была фотографом, потом уже пристраивалась, где поудобнее, где получше для семьи, где можно заработать больше, в конце концов перешла, ведь трое детей, – стала шить. Жизнь поставила всё на своё место. Сейчас уже не фотографирую, стала плохим любителем. Фотографировать я фотографирую, иногда даже могу сказать, где и как это правильно сделать, где как можно установить, но когда люди не слышат, я лучше встаю в сторонке, как самый плохой фотограф». Ещё одно воспоминание, рассказанное респонденткой с ностальгией о прошлом, ярко рисует нам беззаботное детство и юность столичной жительницы из семьи интеллигентов: «Я родилась в Москве, в счастливой семье. Мама у меня филолог, папа – инженер. И мы очень много ездили по России, были даже в Монголии. Моё детство прошло в прериях монгольских; можно сказать, что я видела очень много свободы. Красоту и широту России я поняла с раннего детства. Всё время, пока мы ездили, у мамы была обширная библиотека, были с книгами всё время, читать меня научили в 4 года, поэтому читала я всегда. У меня был свой круг друзей, были постоянные интересы, поэтический театр был, потом ещё чего-нибудь... А сюда мы перебрались 20 лет назад, мой муж был диссидентом, поэтому мы попытались политическое убежище просить...».*

Естественно, что подобная смена жизненных стратегий не могла не отразиться на образе жизни и поведении респондентов, многие из них так и остались чужаками в Германии, находя общение преимущественно среди эмигрантов русской православной общины. В том числе и по причине определённой невостребованности, отчуждённости представители этой группы более всего привязаны к общине.

Их воцерковление происходило, как правило, уже в зрелом возрасте, и основным объяснением тому, согласно высказываниям, являлся запрет атеистического советского общества на проявление какого-либо религиозного чувства. Вообще, для многих участников этой фокус-группы характерно воспоминание о советском прошлом, прежде всего, как о безбожном времени, в котором к тому же царили всеобщая нищета и неустроенность. В качестве яркого примера подобных высказываний можно привести строчки из воспоминаний одной прихожанки,

которая отмечала следующее: *«Я могу сказать о своём детстве, что я ничего хорошего не видела, потому что я вторая дочь матери-одиночки, она была эвакуирована во время войны из Запорожья в Омск. Я родилась уже в Омске, но ни с первым, ни со вторым мужем, она не жила, она воспитывала нас двоих. Жили мы в 9-метровой комнатке. Она сутками работала посменно на заводе. И в основном всё моё детство прошло по семьям моих подружек. Дома, конечно, всегда был уголь, печь, никогда не было, что покушать, потому что мама, ну там оставит, её же нет, она не может разогреть, поэтому меня всегда кормили другие люди. Со стороны моей мамы я никогда не видела того, чего я уже здесь, прочитав книгу Шмелева «Лето Господне», узнала, когда вот у этого мальчика был наставник, который каждое слово и каждую мысль понимал. Мне было в школе интересно учиться в том смысле, что это лучше, чем дома, всё-таки круг друзей, но знаете, как я сейчас понимаю, я никогда не получала ответ ни на один свой возникающий тогда вопрос. И кто мне что сказал, как же надо, 20 девочек в классе, и все по-разному думают...»*. Очевидно, что для многих в этой возрастной группе приход в храм стал знаковым событием их жизни, рубежом, определяющим иной, более светлый этап их жизни.

Респонденты этой фокус-группы, несмотря на свою занятость и некоторую внутреннюю напряжённость, имеют ряд увлечений. В качестве основных назывались: занятия танцами (степ), прогулки в парках и выезды на природу, рукоделие (шитьё, вязание), чтение православной литературы. Последнее особенно подчёркивалось всеми участниками фокус-группы, и отмечались такие книги, как «Лествица», «Киево-Печёрский патерик» и особенно полюбившиеся этой группе респондентов «Жития святых». В некоторых случаях посещение храма также называлось как увлечение, как своеобразный вид досуга. Это может объясняться именно поздним воцерковлением этой возрастной группы, сложностью приобщения к церковной жизни, к ритму её богослужений.

На приходе эта группа прихожан выполняет незаменимую роль трансляторов ценностей советской России, русской культуры, языка, обеспечивая вместе с тем и уют, и уборку, и поддержание храма. Благодаря им молодые поколения прихожан получают своеобразную материнскую поддержку, а иногда и поддержку бабушек, дедушек, заботу которых они могут и не знать в реальной жизни. Это оказывается особенно важным в условиях протестантской культуры индивидуализма, где связи между поколениями не столь важны и крепки, как это принято в русской православной традиции.

Очевидно, что все представленные нами группы прихожан выполняют на приходе свою незаменимую роль, а сами отношения между ними можно сравнить с семейными.

Все представленные в статье группы прихожан выполняют на приходе свою незаменимую роль, а сами отношения между ними можно сравнить с семейными. Изучаемый нами приход можно назвать уникальным, так как не наблюдается смещений в сторону какой-то одной поло-возрастной группы, как это бывает на других приходах, это позволяет гармонично развиваться данной общине.

В каком-то смысле изучаемый нами приход можно назвать уникальным, так как не наблюдается смещений в сторону какой-то одной поло-возрастной группы, как это бывает на других приходах, это позволяет гармонично развиваться данной общине. Примечательно, что в последнее время в общине стало появляться больше детей и молодёжи, что указывает на то, что поколение прихожан среднего возраста стало больше рожать, а сам процесс постепенного воцерковления подростков начал приносить свои первые результаты.

## Быть православным. Что это значит?

Ответы респондентов на вопрос о том, что для них значит быть православным, условно можно разделить на четыре содержательные группы, которые затрагивают, согласно предложенным нами обозначениям, аксиологическую, эмоционально-идентификационную, когнитивную и поведенческую (паттерную) области духовного мира человека. Эти обозначения были использованы нами в целях систематизации множества ответов и для выявления общих тенденций, характерных для прихожан того или иного возраста. Это также позволило проанализировать, какие области духовной жизни для респондентов той или иной возрастной группы в большей степени значимы, где они чувствуют себя органично, что для них приемлемо, когда они отвечают на довольно сложный вопрос о содержании своей веры, православия.

Отметим, что подобное деление весьма условно и каждое из четырёх полей может быть дополнено другими характеристиками духовной жизни человека.

## Аксиологическое поле

Эмоционально-идентификационное и когнитивное восприятие веры у респондентов четырёх возрастных групп различно, почти нет объединений. В аксиологическом и паттерном полях появляются общие мнения респондентов относительно того, что значит быть православным. Подобный факт может свидетельствовать о том, что эмоционально-когнитивное переживание веры, различное в разном возрасте, становится более типичным и социально фиксируемым на этапе осмысления и выделения некоторых поведенческих стереотипов и ценностных ориентаций. Так, например, участники всех четырёх фокус-групп были едины во мнении, что быть православным значит **верить**, выделяя тем самым ценность самой веры. Причём в разных возрастных группах понимание веры усложнялось и конкретизировалось от простого и по-детски наивного

Ответы респондентов на вопрос о том, что для них значит быть православным, условно можно разделить на четыре содержательные группы, которые затрагивают, согласно предложенным нами обозначениям, аксиологическую, эмоционально-идентификационную, когнитивную и поведенческую (паттерную) области духовного мира человека.

определения веры в группе подростков, которые отмечали, что *«православие – это наша вера»*, до размышлений в старшей возрастной группе: *«Быть православным – надо быть верующим человеком. Ты понимаешь, что ты действительно всё время с Богом. Вернее, Он с тобой всегда...»*. В группе от 31 до 40 лет в качестве основания веры был назван Сам Христос, Его личность: *«Быть православным – это стараться быть во Христе, т. е. верить в Христа – самое главное»*. Для молодёжи в возрасте от 21 до 30 лет оказалось значимым, видимо, как и для группы подростков, верить в принципе, и они отмечали: *«Для меня быть православным – это чувствовать эту веру в себе... Это уверенность в том, что я могу во что-то верить»*. Можно предположить, что с возрастом происходит осмысление веры от иррационального и почти естественного переживания Бога до более осмысленного в плане фиксации некоторых образцов поведения, качеств личности Христа.

Второй общей характеристикой православного в рамках аксиологического поля, отмечаемой молодёжью в возрасте от 21 до 30 лет и группой прихожан от 31 до 40 лет, стало понимание своей веры как определённой **борьбы со страстями**, как **трудной работы над собой**. Такого понимания мы не встречаем в группе совсем юных прихожан (от 14 до 20 лет) и в группе прихожан старшего возраста (от 41 и старше), для первых из которых быть православным, означает **творить добро**, для последних – **уметь любить**. Очевидно, что именно для молодёжи, на возраст которой приходится больше всего соблазнов, и для людей среднего, наиболее активного в профессиональном плане возраста быть и оставаться православным довольно трудно, поэтому и выделяется ценность борьбы, работы над собой. Вместе с тем в этих двух возрастных группах мы замечаем различное отношение к тому, что путь православного христианина сопряжён с трудностями и скорбями. Прихожане среднего возраста в большей степени склонны воспринимать этот путь как благо, как необходимость дальнейшего своего развития, тогда как молодёжь от 21 до 30 лет сосредоточена в большей степени на проблемах, переживаниях, боли, появляющихся на этом нелёгком пути. Например, в фокус-группе с молодёжью отмечалось следующее: *«Быть православным – это борьба с собой. Наши строгие законы заставляют меня задуматься, работать над собой, это немного расходится с нашей повседневной жизнью, особенно здесь, чтобы оставаться в этом, чтобы сохранять свою веру, мне приходится бороться...»*. Респондентом был сделан акцент на том, что оставаться православным в условиях страны, не исповедующей православие и его традицию, живущей в ином мировоззренческом пространстве (с преимущественно протестантской этикой), ещё более сложно. А сами принципы православия, согласно мнению респондента, воспринимаются как строгие

Все респонденты были едины во мнении, что быть православным значит верить, выделяя тем самым ценность самой веры.

законы, соблюсти которые в современном мире становится сложно. Прихожане среднего возраста, говоря о трудностях своего христианского пути, отмечали следующее, приводя слова из Священного Писания: *«Это иго Христово... Этот путь – он очень узкий, он постоянно сужается. Чем больше в лес, тем ощущаешь, что дров больше, но и свет ярче. Это изменение нрава, изменение себя, своей души, своего сердца на пути в Царствие. Вот этот вектор в Царствие Божие: хочу туда»*. Здесь мы видим иное отношение и большую твёрдость, решительность, целенаправленность. С годами трудности жизни начинают восприниматься как что-то полезное и необходимое для изменения нрава человека, его внутренних качеств.

Очевидно, что с возрастом происходит глубинное осмысление своей веры, поэтому не случайно, что ценность любви звучит именно в группе старшего возраста. Ценность добра, сама доброта, заявленная в качестве основной черты православного человека, не случайно появляется в качестве ответа в группе совсем юных прихожан, подростков, преимущественно родившихся и выросших в Германии, прошедших социализацию в этой стране. Помимо того, что добро как ценность близка детям и подросткам, здесь просматривается ещё, как нам кажется, влияние протестантизма, которое очень распространено в качестве религиозного мировоззрения в дошкольных и школьных учреждениях Германии. Вот что отмечали сами респонденты фокус-группы в возрасте от 14 до 20 лет: *«Быть православным – это творить добрые дела. Но православные не всегда могут делать добрые дела, как это, например, делают протестанты, у которых много средств»*. Отметим, что подобное противопоставление было сделано как критическое замечание в отношении православия.

Наиболее частыми ответами в аксиологическом поле были высказывания молодёжи в возрасте от 21 до 30 лет. Для участников этой фокус-группы быть православным означало **идти особым путём, без принуждения со стороны**, а также восприятие Бога как Отца, построение отношений с Ним по аналогии с тем, как выстраиваются их связи с родителями. Это свойственно именно людям данного возраста, когда происходит некоторый отрыв от родителей, нарушение тех тесных уз, которые были в детстве и вхождение во взрослую жизнь, при котором всё-таки сохраняется чувство к родителям, желание того, чтобы они любили, гордились. В качестве пояснения участницей фокус-группы приводился такой пример: *«Чем больше ты знакомишься с православием, тем больше ты понимаешь, какие мы все ничтожные и совершенно немощные. Но всё-таки мы знаем, Бог нас любит такими, какие мы есть и даже со всеми нашими грехами, и мы Его любим за это, и за то, что Он нас принимает. Господь для нас – то*

Для молодых быть православным означает идти особым путём, без принуждения со стороны.

*же самое, как наши родители. Мы его всё время разочаровываем, и всё-таки хотим стать лучше для Него».* Из данного высказывания можно выделить три ценностных образца православного верующего: во-первых, со временем приходит понимание своего несовершенства и слабости; во-вторых, что Бог любит человека и таким; в-третьих, несмотря на собственные падения, надо стремиться становиться лучше именно из-за любви к Богу-Отцу. То есть быть православным – это ещё и **любить самого Бога**. К тому же это одна из первых заповедей христианства.

В качестве ещё одной характеристики православного человека, которую отмечали респонденты возрастной группы от 41 и старше, можно назвать присущее ему чувство **свободы**. При проведении фокус-группы отмечалось, что жизнь православного христианина – это такая свобода, которая позволяет никого не бояться, говорить правду и не лгать. Отчасти это созвучно с тем, что отмечали и участники молодёжной фокус-группы, которые связывали православие с путём, который осуществляется без принуждения со стороны, так же подразумеваемая свобода, но выделяя в ней иной аспект, а именно: *«Мне нравится то, что тебя не заставляют – ты должен жить по своей вере, как ты это чувствуешь, и ты можешь идти, у тебя есть своя дорога...»*. Т. е. в первом случае свобода связывалась с отсутствием страха и с возможностью поступать в соответствии со своей верой, во втором, что эта вера не может быть кем-то навязана, это свободный выбор самого человека.

## Паттерное поле

Перейдем к рассмотрению паттерного поля, в котором есть общая для всех возрастных групп поведенческая характеристика православного верующего. Это его необходимость **жить по заповедям Божиим**. Примечательно, что наряду с этим именно участники в возрасте от 41 и старше отмечали в качестве характеристики верующего его **причастность и членство в Церкви**, тем самым подчёркивая, что православному верующему мало соблюдать только заповеди Божьи, но ещё необходимо участие в жизни самой Церкви, в её таинствах.

В рамках паттерного поля наиболее частыми были суждения прихожан в возрасте от 31 до 40 лет. Этой группой участников исследования назывались такие образцы поведения православного верующего, как **аскетизм, опыт отцов**, который включает в себя целую систему действий (пост, молитва, воздержание), а также **участие в таинствах Церкви**. Всё это указывалось в соответствии с главным мотивом поведения православного христианина, а именно с его **поиском спасения и жизни вечной или Царствия Небесного**. Участниками

Общая для всех возрастных групп поведенческая характеристика православного верующего – необходимостью жить по заповедям Божиим.



фокус-групп среднего возраста отмечалось: *«Самое главное – стремление к Царствию Небесному, память смертная; от того, как мы сейчас живём, зависит то, что будет потом. Дело в том, что в моём детстве понятие греха очень было расплывчатым и мне не хотелось бы, чтоб мои дети жили так, как жила я...»*. В данной возрастной группе сильно развита ориентация на семью, и личное спасение неразрывно связано с ответственностью перед своими детьми, с тем, чтобы воспитать их в духе православной веры. Согласно оценкам респондентов, которые пришли к вере уже в зрелом возрасте, для них это крайне важно: *«Для меня важнее всего – путь ко спасению, чтобы спастись, попасть в рай. Своих детей обязательно привести к этому, чтобы их дети тоже были православными людьми, чтобы понимали, что кроме православия другого пути нет, чтобы спастись... Это очень важно, чтобы и мои дети жили в православной вере, так как я не хочу, чтоб они жили, как немцы, ходили на дискотеки, к своим друзьям. Это очень страшно. Хочу, чтоб они различали, что грех, что не грех»*. Отсюда, мы делаем вывод о ещё одной поведенческой модели православного верующего – это передача православных ценностей своим детям, **воспитание их в соответствующей православной традиции**, приобщение их к определённому образу и стилю жизни и мышления. Православная традиция воспитания основана на догматах Церкви, на вероучительных постановлениях Ветхого и Нового Заветов, отступление от которых связано с понятием греха, с пониманием и различением поступков.

## Эмоционально-идентификационное поле

В этой области наблюдается значительно большее число разрозненных ответов. Например, подростковая группа от 14 до 20 лет, говоря о том, что такое православие и что значит быть православным, отмечала **строгость и ортодоксальность** православного вероучения. В ответах респондентов этого возраста слышалась, в том числе, и критика: *«Православие – это строгая религия; и это, с одной стороны, очень хорошо, но с другой, хотелось бы, чтобы было не так строго, потому что из-за этого часто бывают конфликты и непонимание»*. То есть именно со строгостью связывают свою веру подростки, и именно она является для них главной отличительной чертой православия, которое они исповедуют.

Для молодёжи от 21 до 30 лет быть православным – это **иметь поддержку, общение и помощь со стороны других людей**. В связи с этим интересны некоторые суждения респондентов: *«Для меня важно само общение, то, что в трудную минуту всё-таки кто-то есть, кто за тобой следит, кто*

В эмоционально-идентификационном поле наблюдается значительно большее число разнящихся ответов.

*тебя как-то любит. Ты не просто так на этой земле находишься», «Православие – это для меня общество, с которым я имела возможность познакомиться. Самый интеллигентный народ, который я когда где-либо видела. Может быть, я не видела так много, но всё-таки и в университете пересекаюсь с очень умными людьми, но часто я чувствую, что им чего-то не хватает. Это именно православия». Эта группа прихожан делает акцент на возможности общения, на качествах православных людей, которые и делают это общение столь интересным и значимым для них.*

Казалось бы, близкую к мнению молодых прихожан позицию высказывали и респонденты старшего возраста, отмечая, что быть православным – это **чувствовать себя защищённым**, на самом деле имея в виду защиту прежде всего самого Бога, которая лишь реализуется через людей. Прихожане этой возрастной группы говорили: *«Так как не у каждого из нас легко и гладко жизнь складывается, то приходят сюда (т. е. в храм). Это для нас и мама, и папа, и вообще всё. Он (т. е. Бог) всё время возле меня, всё время меня защищает. Я думаю, если бы не Он, я не знаю, что бы со мною было...»*. Именно сложности и трудности прожитой жизни позволяют респондентам старшей возрастной группы искать в православии защиту сверхъестественного порядка, тогда как молодёжь больше сосредоточена на поиске общения, интересных людей, ища защиту в православной среде от одиночества.

Опрошенные прихожане говорили также об **особом внутреннем переживании Бога**, которое характерно для верующего человека, выделяя разные аспекты этого опыта в зависимости от возраста. Например, респонденты от 21 до 30 лет отмечали особое чувство благодати: *«Иногда бывает трудно выстоять службу, а иногда ты стоишь, и кажется, что ты чуть ли не на небе находишься, и хочешь, чтобы это никогда не заканчивалось. И только ради этого я готова быть православной»*. Прихожане среднего возраста говорили о том, что православие – это нечто глубокое, сокровенное и то, что постигается всю жизнь, иллюстрируя свою мысль так: *«Когда я говорю: православие, – сразу возникает чувство, что это очень глубоко, это не то, в чём обвиняют нас другие конфессии: свечки, кресты, легкомысленность. Это очень глубоко и очень сильно. В этом нет никакой игры, нет шума, нет веселья, нет такой радости, а если есть радость, то она очень глубоко и не выражается внешне, в каких-то движениях...»*. Участники фокус-группы от 41 года и старше тоже вспоминали об этом внутреннем переживании, говоря, в первую очередь, о сильном жизненном потрясении, которое позволило им переоценить свою жизнь, посмотреть на поступки своей жизни иными глазами. Вот как они описывают этот опыт: *«Для меня явилось абсолютным откровением не познание Господа, что*

*это так, не познание конкретно православия как знания, что это действительно то глубокое знание, которое наиболее верно, в том числе в сравнении с католиками и протестантами. Это то откровение, когда ты понял, что ты понятия не имеешь, что такое любовь; что ты оказывается 20 лет думал, что ты любишь своего сына, а ты ему пакостил; ты думал, что в семье тебя обижают бедную несчастную, над тобой издеваются, оказалось наоборот. Всё наоборот. И вот это от того, что ты понятия не имеешь, что на самом деле есть Любовь; для меня это было таким откровением и потрясением, что началось с ненависти себя, как же можно было прийти до жизни такой, чтобы быть просто в этом воинстве дьявольском в первых рядах. Для меня это было самое большое потрясение...». Очевидно, что в зависимости от возраста меняется расстановка акцентов и переживаемое чувство Бога различно. Весьма условно это можно сформулировать так: для молодых это то приятное чувство радости, которое случается с ними в определённые молитвенные настроения; для людей среднего возраста – это глубина и тайна, которую они готовы постигать; для православных старшего возраста – это случившееся с ними жизненное потрясение, когда они иначе смогли посмотреть на самого себя, переоценить свои поступки и смысл жизни. Видимо, в этом есть закономерность, которая отвечает запросам и духовным потребностям людей в их возрасте и на их этапе внутреннего развития.*

Прихожане старших возрастов, в отличие от подростков и молодёжи, были склонны связывать православие с Россией, говоря о православной вере как о части национального самосознания. Именно в группах среднего и старшего возрастов слышались высказывания о том, что *«быть православным – это значит быть русским», «иметь связь с Родиной, с Россией»*. Правда, стоит отметить, что в возрастной группе от 41 и старше наряду с этим выделялась и такая черта, как ответственность, т. е. не просто быть русским, но и быть ответственным за свои поступки с позиции русского православного человека, чего не наблюдалось в группе среднего возраста. Вот как эту мысль поясняет одна из участниц фокус-группы возраста от 41 года и старше: *«Православие у меня обязательно связано с Россией. Особенно здесь, в Германии. Я всегда стараюсь планку держать, всегда честь России защищать в своём личном лице, быть всегда честным, трудолюбивым, любое дело выполнять идеально. Всегда это делаешь во славу Бога и всегда ты это делаешь для Него, а не для кого-то ещё. Это мне всегда помогает, так как тогда можно делать любую работу»*. Не удивительно, что именно в старших возрастных группах прихожан православие так настойчиво связывалось с Россией. Длительный опыт жизни в России и чувство того

(у кого в большей, у кого в меньшей степени), что они так и остались чужаками в Германии, нашли выход в этой короткой формуле «я русская, я православная».

Наиболее частыми ответами эмоционально-идентификационного поля были суждения прихожан старшего возраста (от 41 и старше), так как именно для этой группы людей, как правило, воцерковившихся в зрелые годы, после серьёзных жизненных испытаний, было характерно эмоциональное и экзальтированное переживание веры. Прихожане подросткового возраста, воспитанные в вере с раннего детства, в меньшей степени были склонны говорить о своих глубинных переживаниях, потрясениях.

## Когнитивное поле

Поле, обозначенное нами как когнитивное, содержит ряд высказываний, которые являются своеобразными установками, предпосылками для осмысления, воплощения в жизнь. Это то, от чего православный верующий может отталкиваться в своих действиях, в организации своего образа жизни.

В области когнитивных суждений мы наблюдаем отсутствие единого мнения в трёх возрастных группах изучаемых прихожан. В качестве когнитивной установки в понимании того, что значит быть православным для респондентов от 21 до 30 лет, обнаруживается убеждённость в том, что **именно эта вера истинная**, отсюда вывод – именно православный человек обладает набором безусловно правильных жизненных ориентиров. Один из респондентов группы попытался объяснить это следующим образом: *«Для меня православие – это некое чувство, чувство правильности. Несомненно, это самая правильная вера. И для ума, и для сердца, и для души»*. То есть это уверенность, которая подтверждается личным опытом, в том, что именно данная вера даёт ответы на вопросы о смысле жизни и существования человека, отвечает всем его духовным потребностям. Примечательно, что для прихожан среднего возраста такой когнитивной особенностью также является уверенность в истинности своей веры, и в этом они близки с верующими молодого возраста, но при этом отмечается ещё один важный аспект – убеждённость в том, что **только в православии Бог прославляется правильно**. Из этого следует, что православным верующим принимается и признаётся тот факт, что и обрядовая сторона богослужения, и последовательность служб, и сами службы, и церковный календарь, и таинства, и многое другое составлены правильно, а значит, оказывается и доверие святым отцам церкви и всем угодникам Божиим, бывшим за всю историю христианства.

Удивительно, но молодежи свойственна убеждённость в том, что именно эта вера истинная, отсюда вывод – именно православный человек обладает набором безусловно правильных жизненных ориентиров.

Прихожане в возрасте от 41 года и старше дали несколько ответов, оказавшись наиболее активными и здесь, выделяя несколько когнитивных особенностей. Первая связана с тем, что православие, помимо прочего, это ещё и **набор определённых знаний**, в том числе и научных, исторических фактов, которые должны быть усвоены православным верующим для того, чтобы иметь возможность правильно славить Бога. Это фундамент, формирующий соответствующим образом мышление православного человека. Вторая особенность состоит в том, что в православии принято полагаться на волю Божью, т. е. доверять Богу как Отцу, желающему своему творению спасения и блага, и принимать все события своей жизни безропотно, с благодарением и терпением.

Подводя итоги этой части работы, перечислим особенности православного верующего, которые были получены нами в результате фокус-групп с прихожанами русского православного храма.

## Священник на приходе. Ожидания прихожан

Значение роли священника на приходе характеризует известная русская поговорка: «Каков поп, таков и приход». Священник, как образ самого Христа, всегда вызывал благоговейное чувство и уважение у прихожан. Не стало это исключением и в наше время, особенно это касается православных приходов за рубежом, где священники наперечёт, а сама община несколько обособлена от внешней среды.

Одной из задач данного исследования было изучение не просто роли и функций священника в приходе, но главным образом того, какие качества выделяются и наиболее ценны для прихожан общины, какие ожидания у них есть. В проведённых четырёх разновозрастных фокус-группах мы получили довольно много ответов, что само по себе свидетельствует о том, что у респондентов есть свои ожидания и представления, каким должен быть священник.

Для групп прихожан в возрасте от 14 до 20 лет и от 21 до 30 лет является значимым представлением, что священник должен быть авторитетом для других, вызывать доверие, чтобы ему можно было открыться. Интересно в связи с этим высказывание одного из участников молодёжной фокус-группы, который отметил следующее: *«Это как старший брат, потому что ему можно довериться. И который мог бы успокоить и хорошо объяснить, которого я не боюсь»*. Очевидно, что в этом высказывании выражены ожидания защиты от другого, необходимость опереться на более зрелого и опытного наставника. Примечательно, что такая потребность есть у людей молодого возраста, т. е. того жизненного пери-

ода, когда, казалось бы, вопрос авторитета отходит на второй план и возникает необходимость в независимости. Прихожане старших возрастов выделяют другие качества, расставляя иные акценты: идеальный священник умеет любить всех (подобные высказывания были характерны для группы прихожан от 41 года и старше) и глубоко верить и является примером для остальных, как отмечалось респондентами среднего возраста. Очевидно, что в своих ответах люди старших возрастов переносят акцент в большей степени на внутренние качества священника (способность любить, верить), уходя от того, как они проявляются внешне. Одна из участниц фокус-группы среднего возраста дала такую характеристику: *«Идеальный священник – это человек, который должен направлять, помогать идти по пути к спасению, он должен больше меня дышать верой и быть на шаг, а то и на два ближе к спасению. Вот тогда он становится наставником, духовным отцом».*

Для прихожан в возрасте от 21 до 30 и от 31 до 40 лет оказывается значимым интеллектуальное и духовное развитие священника, видимо, именно для этих возрастных групп важно общаться со священником, иметь возможность задавать вопросы и получать исчерпывающие ответы на них. Это связано с тем, что сами прихожане, стремящиеся к получению знаний, довольно интеллектуально развиты, а их духовные потребности не ограничиваются только получением ответов из Священного Писания, им необходимо и философско-интеллектуальное обоснование духовных вопросов, авторитетное и мудрое слово просвещённого пастыря. В связи с этим приведём два, довольно точно поясняющих высказанную мысль, высказывания участников фокус-групп: *«Я считаю, что очень важно, чтобы священник был хорошо образован, потому что сегодня возникают серьёзные христианские вопросы и многие не могут на них ответить».* Прихожанка молодого возраста внесла существенное дополнение: *«Священник и в вере, и интеллектуально должен на таком высоком уровне быть, чтобы действительно мог ответить на все вопросы. И утешить всё-таки. Он должен быть действительно мудрым, как Серафим Саровский, потому что, когда я читаю про Серафима Саровского, то я плачу уже от одной его фразы “Здравствуй, Радость моя”. Он не должен быть интеллектуальным, как профессор из университета – нет, именно больше мудрость, так как жизнь в Германии имеет свойство тоже перетягивать на мирское. Он должен быть интеллектуален в том смысле, что связан с миром в кавычках, чтобы уметь связать меня с верой».*

Практически все группы прихожан, хотя и формулировали эту мысль по-разному, считают, что священник должен быть примером для всех остальных, быть лицом Церкви, отцом. Качество отцовства как проявление способности брать

ответственность на себя, быть главным оказывается особенно значимым для прихожан подросткового и молодого возраста, причём, для молодежи существенным является присутствие строгости в отношениях со священником: *«Может быть, в чём-то и фигурой отца, который наставлял бы на путь истины. Не всегда только гладил по голове, а также говорил, что не так, но по-доброму»*. Участники старших возрастных групп значительно дополняют образ идеального священника. Например, в группе от 41 года и старше, помимо того, что священник воспитатель и отец, выделяется ещё его способность лечить души людей посредством Таинства исповеди. Одной из прихожанок отмечалось: *«Священник – это врач, это лекарь, которому ты полностью открыт, который знает историю твоей болезни, мало того ещё и бывает хирургом, который всё тебе сделает, а потом ещё и пожалеет»*. Респонденты же среднего возраста отсылают нас к личности Христа, говоря, что *«в идеале в священнике должен присутствовать сам Христос»*.

Прихожане в возрасте от 31 до 40 лет и от 41 и старше, говоря о выстраиваемых со священником отношениях, отмечали такую особенность пастыря, как наличие его духовной связи с прихожанами. Как выяснилось, у подобного явления есть свои конкретные проявления. Одна из участниц фокус-группы среднего возраста отмечала: *«Должна быть духовная связь! У меня несколько раз возникал серьёзный вопрос, и я думала спросить батюшку после службы. И когда он читал проповедь, то отвечал на мучавший меня вопрос»*. Таким образом, вера в священника как в посредника между Богом и человеком, позволяет получать ответы на свои вопросы и впоследствии рождает соответствующие действия и поступки. Тем самым сакральное и незримое переносится в повседневную жизнь, определяя её вектор, а священник становится духовно близким.

Прихожанка старшей возрастной группы выделила иной аспект духовной связи со священником, отмечая, что это, прежде всего, отсутствие дистанции: *«Для меня очень важно, чтобы не было дистанции. Моя потребность в родном человеке, которому я исповедуюсь, очень сильная. И поэтому просто так к кому-то я не пойду, я выберу сначала этого родного человека, или его Боженька даст... И отношение такое, что ты родня, за которую переживают, за которую будут бороться, отсутствие равнодушия, отсутствие формализма, которое действительно невероятно отпугивает»*. Согласно данному высказыванию, духовная связь это не только нечто незримое (на уровне предугадывания, предвосхищения), но и конкретное социальное действие, направленное на другого человека, лишённое равнодушия и формализма. С возрастом становится особенно важным Таинство исповеди, прогова-

ривание тех поступков, которые нарушают внутренний мир и здравость суждений человека. И чем серьезней намерение исправления своей жизни и поступков, тем сложнее приступить к исповеди, поэтому немаловажным становится ещё и тактичность священника, его умение понять другого. Не случайно, что именно прихожане старших возрастных групп делали на этом акцент.

В группах прихожан от 14 до 20 и от 31 до 40 лет отмечались такие качества священника, как милосердие, снисхождение, неосуждение, готовность отдавать себя другому. Видимо, в мире, где, по словам святых отцов, происходит оскудение любви, люди всё больше склонны искать в священнике добро, понимание и жертвенное служение, т. е. не столько саму возможность исправления своей жизни под руководством более опытного духовного наставника, сколько проявления заботы по отношению к себе.

Молодёжь в возрасте от 21 до 30 лет выделила ещё несколько необходимых приходскому священнику качеств: это умение всех объединять, показать каждому на приходе, что в нём нуждаются, и способность быть близким всем. Подобные лидерские качества, которые не случайно отметила именно эта группа прихожан, связанная со священником ещё и как с организатором различных мероприятий для молодёжи, оказываются весьма востребованными и необходимыми для общины: *«Священник прихода соединяет всех. Без священника прихода не может быть. Он просто бы распался. Если нет такого человека, который всех каким-то образом собирает в единую часть, то какой-то приходской жизни не может быть. Т. е. он должен быть организатором, всегда должен быть на месте, доступным для всех. Каким-то вообще близким человеком, причём для всех...»*. Очевидно, что священник одновременно должен сочетать в себе множество качеств: это и духовное лицо, обладающее властью разрешать грехи на исповеди; и отчасти психотерапевт, способный распознавать душевный недуг и поддерживать человека; и руководитель общины как церковной организации. Из чего следует, что функции священника в приходе весьма разнообразны.

В заключение, надо упомянуть ещё об одном важном качестве священника, которое выделяли прихожане старших возрастов, а именно об ответственности пастыря, который при зачастую близких и доверительных отношениях с прихожанами, тем не менее, не должен ограничивать их свободу, оставляя за каждым из них право принимать решения самостоятельно.

Из вышеизложенного следует, что требования к священнику со стороны верующих прихожан предъявляются весьма высокие и разнообразные. Священники же отмечают, что пока православные общины не столь крепки и ревностны в своём

Требования к священнику со стороны верующих прихожан предъявляются весьма высокие и разнообразные. Священники же отмечают, что пока православные общины недостаточно крепки и ревностны в своём служении, и связано это, в первую очередь, с тем, что для многих из прихожан приход пока лишь место, где они находят помощь и поддержку, уют для уставшей от бурлящей повседневности души.



служении и связано это, в первую очередь, с тем, что для многих из прихожан приход пока лишь место, где они находят помощь и поддержку, приют для уставшей от бурлящей повседневности души. Говоря о функциях современного православного прихода за рубежом, священники выделяли их три:

1. Привлечение прихожан к участию в таинствах православной церкви;
2. Исцеление душевных недугов (*«приведение душевных сил в некую целостность, чтобы человек стал свободным от страстей и заблуждений»*);
3. Организация и участие прихожан в деятельности прихода.

Необходимость последней функции настоятель храма прокомментировал так: *«Совместная деятельность в той или иной сфере очень важна. Ждать нельзя, пока все исцелятся. Совместная работа может быть полезной, если это просто уборка или же несложная педагогическая деятельность. Приход должен открываться, чтобы любой мог найти здесь своё дело. В этом реализуется одна из функций прихода – общение, но не просто поболтать, а именно через навык совместного труда научиться заботиться друг о друге. Вообще эмиграция – огромный психический стресс. И они этого не знают, да и откуда им знать? Выучить язык – это сложно, особенно так, чтобы на тебя не косились. Говорить без акцента взрослому человеку невозможно. Выучить все социальные связи – “тёмный лес”. Это как выкинуть человека из мегаполиса в тайгу. Причём этот стресс длится годами. Приход снимает этот стресс. Полное погружение в чужую среду может быть чревато психическими расстройствами. И приход должен выступать в роли “тормоза”, чтобы не сразу окунуться в чужое, а постепенно».*

## **Жизнь православного прихода: достижения и перспективы развития**

Одной из функций прихода является организация совместной деятельности прихожан, которая направлена не только на поддержание целостности общины, но и на духовное развитие верующих, гармонизацию их душевного состояния. Совместная деятельность может быть связана как с поддержкой самого прихода, так и с помощью внешним организациям, сторонним людям. Катехизаторская, миссионерская работа могут быть также рассмотрены как виды социальной деятельности прихода. В целом же приход может выступать в самых разных качествах: и как социальная организация, обеспечива-

ющая защиту нуждающегося в помощи населения, и как религиозная и культурно-просветительская, и как психолого-реабилитационная, а в некоторых случаях и как производственная.

Несмотря на всё разнообразие возможностей прихода, не стоит забывать, что главной его задачей остаётся всё-таки тайноведческое окормление прихожан, совершение богослужений.

Далее проанализируем, какие виды социальной деятельности осуществляются в изучаемом нами приходе и какие достижения общины особо значимы для прихожан.

Согласно материалам всех четырёх фокус-групп, для прихожан храма наиболее важным событием жизни общины стало то, что за последние несколько лет приход **значительно разросся**. Это оказалось заметным явлением для всех групп прихожан, которые так или иначе отмечали следующее: *«В храме стало больше людей, на Пасху много приходят. Для меня это значит больше единомышленников. Чем больше община, тем легче, тем больше поддержки»*.

Помимо того, что приход разросся, в храме **появилось больше детей и молодёжи**. Это связано с тем, что, с одной стороны, прихожане стали больше рожать и появилась сама ориентация на семейную многодетную жизнь, с другой – в храм потянулась молодёжь, которая созрела для церковной жизни. Прихожане возрастной группы от 41 года и старше по этому поводу высказывали следующие наблюдения: *«Семьи наших прихожан с удовольствием рожают, несмотря на кризисы, несмотря на социальную помощь. Есть семья, у которых 8 детей, и таких семей многодетных у нас становится больше и больше, т. е. для людей семейная жизнь становится нормой жизни. Это я считаю достижением именно прихода. Мы приехали сюда, и у каждого было по одному ребенку. Было много отговорок и объяснений этому, а сейчас настолько поменялась эта атмосфера, когда уже ты начинаешь оправдываться и тебе стыдно, что у тебя не 5 и 6 детей. И это смещение акцентов в приходе невероятно ярко»*. Подобная тенденция, как отмечали прихожане, связана в первую очередь с тем, что сами священники храма подают подобный пример и, не боясь различных трудностей эмигрантской жизни, имеют многодетные семьи. В дополнение к этому сама община, реальная помощь и поддержка многодетных семей её членами (передача детских вещей, сбор школьных принадлежностей для учащихся, возможность оставить ребенка с кем-то из прихожан и т. д.) стали также способствовать этому.

В связи с тем, что приход сделался численно больше и его состав расширился, появились и различные проекты, направленные на поддержание интересов самых разных социальных групп прихожан. Например, силами прихожан молодого возраста был создан молодёжный совет, который стал отвечать за организацию всех работ с молодёжью на при-

ходе, осуществлять международное сотрудничество и обмен с другими молодёжными православными организациями. Благодаря этому состоялось несколько паломнических поездок по Германии и за рубежом, активистам удалось принять участие в крупных международных молодёжных форумах. Группой прихожан от 21 до 30 лет было организовано общество поддержки храма, председателем которого стала крестившаяся в православие немка, что не случайно, так как одной из задач данного общества стал поиск взаимодействия и сотрудничества с немецким обществом. Так была задействована и ещё одна группа прихожан – православные немцы.

В приходе силами прихожан среднего возраста, с участием детей, подростков и молодёжи православной общины проводятся праздники, спектакли. Один из последних спектаклей был посвящён памяти св. Петра и Февронии, то есть таких святых, которые отличаются верностью в семейной жизни и считаются покровителями всех супружеских пар.

Для детей и подростков, которым интересны активные виды спорта, была создана православная футбольная команда. О первом проведённом матче со сборной сербского православного прихода участники фокус-групп вспоминали с особым энтузиазмом: *«Наша церковь организовала православный футбол, и это для меня, я вообще футболист, столько дало. У нас много молодёжи в церкви, я там с некоторыми общался, но не со всеми, и мы на футбол пошли, причём все пошли, и после этого я стал с ними общаться».*

В приходе также действует воскресная школа для детей (даже для самых маленьких), которая выполняет целый ряд функций: это и организация занятий детей во время воскресных служб, что обеспечивает их родителям возможность спокойно побыть и помолиться в храме, и катехизаторская работа, и работа по сохранению и передаче русского языка, знаний об истории и культуре России. В интервью с руководителем воскресной школы отмечались и более сложные задачи, которые ставятся: *«Я стараюсь сделать так, чтобы дети после моих уроков не отвернулись от Господа, чтобы не было пустой морали и нравоучений. Главное не отвлечь их от храма, чтобы у них было чувство, что, что бы не произошло у них в жизни, у них есть связь друг с другом. Впоследствии они могут уйти из церкви, они могут заняться чем угодно, но они должны помнить, что, что бы в их жизни не произошло, у них есть свой дом, где их примут со всем, что они натворили, и где им помогут вздохнуть. Вот в этом я вижу свою главную задачу».*

Помимо воскресной школы в приходе действует ещё и подготовительная школа для детей, роль и значение которой вряд ли можно переоценить, так как преподаватели этой школы занимаются подготовкой прибывающих в Германию

детей эмигрантов, учат с ними язык, адаптируют к условиям новой жизни, настраивают на образовательные программы немецких учебных заведений, которые крайне жёстки. Уже с четвёртого класса общеобразовательной школы в Германии определяется судьба и социальное положение человека в обществе: по итогам экзаменационных работ часть школьников идёт в учебные заведения среднего звена и получает рабочую специальность, другая часть имеет возможность получить высшее образование и в дальнейшем занимает, как правило, высокие позиции. Таким образом, система образования в Германии является строго регламентированной социальной системой и тем социальным лифтом, который закладывает жёсткую иерархию в структуру германского общества. Приход в данном случае выполняет тяжёлую работу по включению детей и подростков в эту сложную систему.

Не остались без внимания и прихожане среднего возраста (от 31 до 40 лет), которые с благословения отца-настоятеля организовали семейные лагеря и школы. По сути это самостоятельный опыт части общины совместной психологической работы над собой, некоторый эксперимент, целью которого также является объединение и осознание глубинных смыслов православной веры.

На базе общины действует православное сестричество, в которое входят преимущественно прихожанки старших возрастов (от 41 года и старше). Они организуют заботу о пожилых прихожанах, уборку храма, его подготовку к праздничным службам, совместные трапезы и угощения, которые собирают многочисленную паству после воскресных служб за общим столом.

Выявленные виды деятельности прихода направлены преимущественно на поддержание внутренней жизни общины, на укрепление её единства и общности. Это не случайно и связано в первую очередь с тем, что сам статус православной общины в немецком обществе довольно низкий, поэтому проекты, нацеленные во внешнюю среду, обычно не находят поддержки. Тем не менее, уже сегодня есть несколько направлений социальной деятельности, которые начинают получать своё развитие. Один из них – организация ухода за пожилыми, создание православного дома престарелых для тех верующих, которые нуждаются в помощи православных специалистов, в совершении православных Таинств и проведении православных богослужений. Второй проект связан с окормлением и катехизаторской работой в тюрьмах Штутгарта, в которых отбывают наказание, в том числе, эмигранты из России и других стран СНГ. В интервью и фокус-группах отмечалось, что многие новоприбывшие эмигранты, преимущественно молодёжь, получают срок за различные нарушения и им особенно нужна поддержка православной общины. Первые шаги в этом

Выявленные виды деятельности прихода направлены преимущественно на поддержание внутренней жизни общины, на укрепление её единства и общности. Это не случайно и связано в первую очередь с тем, что сам статус православной общины в немецком обществе довольно низкий, поэтому проекты, нацеленные во внешнюю среду, обычно не находят поддержки.

направлении уже дали свои результаты: несколько бывших заключённых по выходу из тюрьмы стали прихожанами православной общины и нашли поддержку её членов.

Третье направление деятельности связано с организацией служб на немецком языке и ориентировано преимущественно на местных жителей и молодёжь, плохо понимающую русский и старославянский языки. С каждым годом всё заметнее становится проблема, когда богослужения на старославянском языке не понимает большая часть юных прихожан православного прихода. Вместе с тем наблюдается интерес к православию со стороны коренных немцев, которые также нуждаются в совершении служб на родном им языке. В отношении введения такой практики со стороны участников фокус-групп оказались следующие замечания: *«Для меня важно, что литургия идёт на немецком, потому что наша церковь, она какая-то инородная и приходится слышать часто, так немцы пугают местное население, что русские совершенно дикие, теперь люди сближаются, что и должно происходить»*. Выделялся и другой аспект необходимости введения в расписание служб на немецком языке, который был отмечен одним молодым прихожанином: *«Хоть я и русский и по-русски понимаю, но для меня так трудно бывает понять, я очень часто должен спрашивать папу, когда он со мной стоит, а когда он по-немецки переведёт, то после этого я понимаю»*.

Очевидно, что со временем приход будет меняться и, возможно, в какой-то момент станет ориентироваться на местное население, на более активную миссионерскую деятельность. Пока же, по словам настоятеля храма, подобной задачи приход перед собой не ставит: для этого нет ресурсов, и необходимости такой тоже нет, так как проповедь православия никогда не тиражировалась, не распространялась на базарных площадях как нечто модное и расхожее. Вместе с тем, уже сегодня возникают новые ожидания у прихожан, ориентация на новые виды совместной деятельности.

Группа прихожан от 14 до 20 лет разделилась в своих планах относительно будущей приходской деятельности. Так, например, постоянные члены общины были в большей степени ориентированы на социальную и миссионерскую работу с другими людьми, а так называемые «новички» выражали стремление получить личные дополнительные ресурсы, ища, в первую очередь, общения, новых знаний о православии и Церкви. В качестве основных видов деятельности указывались: издание православной молодёжной газеты, организация работы с детьми и подростками.

Молодёжь от 21 до 30 лет высказала пожелание о проведении совместных трапез, на которых могло бы оставаться значительно большее количество людей: *«Совместных трапез, например, хотелось бы, потому что это очень обидно,*

*очень маленькая комнатка, в которую иногда забиваются и то не все. Иногда на праздники мы все собираемся в самом храме, там расставляют столы. Каждое воскресенье делать это невозможно, и не очень красиво, но иногда хочется сделать что-то для всех, чтобы все собирались, беседовали, чтоб батюшка что-то рассказал». Ещё одним пожеланием этой группы стала организация как можно большего числа встреч молодёжи с православными священниками, не только из Германии, но и других стран, в частности России. Вместе с этим звучали предложения о большем числе паломнических поездок. В этом угадывалось желание молодёжи познавать и быть открытыми внешнему миру. Прихожане старших возрастов (от 30 до 40 и от 41 и старше) тоже отмечали недостаток в паломнических поездках и выражали желание, чтобы их было больше.*

Участники фокус-группы от 31 до 40 лет указали на необходимость введения курса «Закона Божьего» для взрослых, а прихожане старшего возраста выразили пожелание, чтобы было больше мероприятий для пожилых верующих.

Таким образом, несмотря на то, что православный приход ограничен в средствах, других ресурсах, не всегда свободен в своих возможностях, его деятельность разнообразна, а активность прихожан становится заметнее. Появляются новые люди, приход молодеет, со стороны местных жителей возникает интерес к православию. Это и многое другое может свидетельствовать о развитии прихода и общины.

## **Проблемы православного прихода в Германии**

Спектр проблем, с которыми приходится сталкиваться православному приходу за рубежом в настоящее время, весьма разнообразен, и не последнюю роль в этом играет то, что приход существует и развивается в условиях чужой страны, преимущественно протестантского вероисповедания.

Многообразие ответов респондентов фокус-групп мы объединили в три группы:

1. Духовно-нравственные проблемы общины;
2. Хозяйственно-организационные, экономические и финансовые;
3. Проблемы статуса, престижа и возможностей православных общин.

В результате этого нам удалось проанализировать, какие вопросы и для какой группы прихожан наиболее актуальны и значимы.

Наболевшими проблемами прихода, которые отмечали все группы прихожан, являются хозяйственно-организационные, экономические и финансовые. Это те трудности, с которыми община сталкивается уже много лет, и они кажутся порой неразрешимыми. Одной из насущных проблем для всех групп прихожан является **малая вместимость храма**. В праздники, например, люди вынуждены стоять всю службу на улице. Небольшой храм, освящённый в честь святителя Николая Чудотворца, первоначально строился для представителей русского посольства и не задумывался как вместительное и монументальное сооружение. Весьма скромный по отделке внешне, храм занимал также и небольшую территорию, не выделяясь из остальных построек своей пышностью и размером. Со временем численность прихожан постепенно увеличивалась, и храм стал слишком мал для такого количества желающих посещать службу, поэтому возникла потребность в расширении площадей храма и покупке храмовых построек. Тогда приход обратился к местным властям и столкнулся с новой трудностью, с их отказом содействовать в решении этого вопроса. На покупку земли и новых помещений стали требоваться большие деньги. Приход, у которого **никогда не было постоянного финансирования**, и это отмечалось как ещё одна насущная и каждодневная проблема православной общины, до сих пор не может решить вопрос покупки земли и здания. При этом прихожанами храма отмечалась назревшая необходимость в приходском помещении, которая с каждым годом становится всё острее, так как численность общины увеличивается: *«Собраться, просто посидеть, как сегодня, праздники отпраздновать где-то негде. Люди есть, которые и хотят, может, зайти и помочь, а зайдут сюда, здесь так много народу, ну куда, и чувствуют себя лишними. Мы же каждый с комплексами, а вот если бы было помещение, то было бы всем проще»*.

Вслед за отказом местных властей в помощи приобрести земли для расширения храмовых территорий, город не поддержал предложение русской православной общины создать свой православный детский сад и школу, необходимость которых сделалась очевидной, так как детей стало много, а программы католически и протестантски ориентированных учебных заведений не отвечают требованиям православных родителей. И здесь мы сталкиваемся с вопросами статуса общины и её духовной целостности: с одной стороны, приходится констатировать тот факт, что ресурсы и возможности православного прихода в инославной стране весьма ограничены; с другой – внешняя среда оказывает сильное влияние на детей и подростков русской православной общины, которые стали всё меньше говорить и понимать по-русски. Наблюдается постепенное размежевание культурных и религиозных связей детей с их

Ресурсы и возможности православного прихода в инославной стране весьма ограничены. Внешняя среда оказывает сильное влияние на детей и подростков русской православной общины, которые стали все меньше говорить и понимать по-русски. Наблюдается постепенное размежевание культурных и религиозных связей детей с их родителями-эмигрантами, которые оказываются в положении этнического и религиозного меньшинства, лишённого к тому же поддержки местных властей.

родителями-эмигрантами, которые оказываются в положении этнического и религиозного меньшинства, лишённого к тому же поддержки местных властей и города в целом.

Интересен комментарий прихожанки храма, преподавательницы воскресной школы: *«Я как преподаватель Закона Божия, имея дело с детьми, родившимися и растущими в Германии, могу сказать, что пройдет ещё несколько лет и дети вообще не будут понимать по-русски, а я с трудом им смогу что-нибудь донести на неродном мне языке, когда я должна буду подбирать слова, чтобы они поняли, чтобы донести смысл, который ты передаёшь собственно, не словами, а своим отношением к этому. Происходит потеря языка, и старославянского в том числе, как духовного языка»*. Сами же подростки, говоря о жизни общины, делали акцент на другом: *«То, что я слышу... С одной стороны, нас понимают и чтут, но нам не дают возможности развиваться: нет места, не дают помещений, нет спонсоров, нет средств. Было бы классно иметь как можно больше спонсоров»*. Стоит отметить, что хотя проблема маргинальности русской православной общины называлась и другими группами прихожан, тем не менее, именно у подростков проблема ограниченности ресурсов и возможностей для развития прихода вызывает особое беспокойство и неудовлетворённость. Например, юношами и девушками отмечалось, что в Германии вообще очень мало православных приходов, а те общины, что существуют, изолированы. По этому вопросу участниками фокус-группы от 31 до 40 лет было высказано весьма ёмкое суждение: *«Русские не могут раскрыться в чужой стране»*. Помимо прочего, люди вынуждены приезжать на службы в приходы более чем за 50 километров, тратя на дорогу от 1,5 до 2 часов. Существует дефицит православной продукции (иконы, свечи, книги, церковная утварь и т. д.), которая к тому же достаточно дорого стоит. Нет православных духовных учебных заведений, в которых можно было бы приобрести специальность, а связи с российскими духовными вузами в этом смысле налажены слабо, или прихожане совсем не информированы о своих возможностях. Так, например, одна из прихожанок прокомментировала эту ситуацию следующим образом: *«...В Германии я, например, не имею возможности пойти на какие-нибудь регентские классы, связанные с православием. Мне бы не хотелось поступать сразу в семинарию, хотелось бы просто посмотреть для начала, иметь возможность поехать в Россию и получить опыт регентских классов в духовной семинарии. Я уже с детства пою в хоре, и мне здесь регента очень не хватает, я даже не знаю, как могло бы осуществляться такое обучение. Здесь его просто нет»*. Очевидно, что православные приходы в Германии из-за своей специфики зачастую сталкиваются с теми трудностями, которых



в России не существует. Подобную ситуацию так описали прихожане: *«Русская православная церковь в Германии не платит церковный налог государству, а значит, от государства мы тоже ничего не получаем, кроме того, мы находимся в стране, которая не является православной. Как бы немцы ни ценили заслуги наших русских королей Екатерины, Ольги, Веры<sup>1</sup>, на русско-православную церковь они смотрят подозрительно, и даже фирмы не жертвуют деньги. И ничего, собственно, мы не можем, так как на всё нужно брать невероятное количество разрешений, которые в конечном итоге ещё и не дают. Германия настолько специфическая страна, что ничего не может быть, и мы настолько в специфическом здесь положении: все либо пенсионеры, либо безработные. Сейчас в России все ходят в храм, всё там пошло, а здесь мы еле-еле существуем...».*

В качестве основных духовно-нравственных проблем прихожане подросткового возраста и молодёжь отмечали отсутствие дисциплины в храме, истинного благочестия и христианского отношения к ближним в общине. Примечательно, что прихожане старших возрастных групп в этом плане делали акценты на других трудностях прихода, например, на том, что дети перестают говорить по-русски и наблюдается влияние внешней среды, а также, что в приходе нет постоянных катехизаторских бесед для взрослых и мало мероприятий для пожилых прихожан.

Ещё одной серьёзной проблемой прихода, которую выделяли все группы прихожан, является **сильная загруженность священников** и нехватка приходских кадров в целом. Связано это с тем, что священникам русских православных приходов в Германии часто приходится дополнительно работать, чтобы иметь возможность содержать свои семьи. Из четы-

<sup>1</sup> Здесь говорится о трёх русских женщинах, оставивших неизгладимый след в памяти немецкого народа земли Вюртемберг. Это Екатерина Павловна Романова (1816-1819), дочь российского императора Павла I и королева Вюртембергская в замужестве за Вильгельмом I (королем Вюртемберга), ревностно заботившаяся о народном образовании и во время голода 1816 г. оказавшая немецкой стране важную услугу, основав «благотворительное общество», устроив дома трудолюбия. Её племянница Ольга Николаевна Романова (1822-1892), выдающаяся княгиня, дочь императора Николая I, в замужестве за королем Вюртемберга Фридрихом Вильгельмом I Карлом королева Вюртембергская, широко известная в Германии делами благотворительности, создавшая крупные финансовые структуры во время экономического кризиса, больницы, дома приюта и т. д. Некоторые улицы, образовательные и медицинские учреждения до сих пор носят её имя. И герцогиня Вера Павловна (1854-1912), племянница Ольги Николаевны Романовой, дочь великого князя Константина Николаевича Романова, в замужестве за герцогом Евгением Вюртенбергским герцогиня Вюртембергская. Под её патронажем находилось более тридцати благотворительных и общественных учреждений. Она также принимала активное участие в строительстве православной церкви Святого Николая в Штутгарте. Стоит отметить, что с Домом Вюртемберг у российских монархов всегда были самые тесные связи: с 1776 по 1874 годы между этими домами было заключено 5 браков, а в память о скоропостижно ушедшей Екатерине Павловне, сестре Императоров Александра I и Николая I, её венценосный супруг (король Вюртемберга Фридрих Вильгельм I Карл) воздвиг православный храм, который и по сей день возвышается над Штутгартом.

рѣх иереев по штату православная община смогла обеспечить минимальный заработок только одному священнику, настоятелю храма, все остальные вынуждены работать в светских организациях, лишь периодически совершая богослужения. Основная нагрузка ложится на настоятеля храма, что приводит к продолжительным исповедям накануне Литургии, один священник вынужден заниматься самыми разными вопросами и поэтому становится менее доступным для прихожан. Об этом засвидетельствовали прихожане всех возрастных групп: *«У нас официально 4 священника, но они не всегда бывают здесь, так как вынуждены работать на государственных предприятиях. Если после службы люди хотят обратиться к священнику в субботу, то это бывает весьма проблематично, потому что батюшка всё время на исповеди, а в воскресенье к нему большая очередь. Если бы у нас был хотя бы ещё один священник...».*

Проблемы русской православной общины имеют особый характер, связанный преимущественно с тем, что приход организован в стране не православного вероисповедания. Это проблемы и финансирования, и поддержки местных властей, и ограниченности ресурсов в целом. Столь широкий спектр трудностей православной общины вызывает чувство неудовлетворѣнности у юной части прихожан, которым хотелось бы иметь больше возможностей для паломничеств, социального служения, миссионерской деятельности. При этом мы наблюдаем два типа приходской ориентации:

1. Традиционный, свойственный в большей степени прихожанам старших возрастных групп;
2. Современный, при котором наблюдается секуляризация церковной жизни и сознания прихожан, как правило, более молодого возраста, рождѣнных или воспитанных за рубежом.

Вместе с тем в среде молодѣжи православной общины сильно развит так называемый принцип конгрегаций, т. е. невольное сравнение своей общины с протестантскими приходами внешней среды. Особенно привлекательными становятся большие возможности протестантов, их благотворительная и социальная деятельность на фоне изолированной православной общины, которая к тому же намеренно делает акцент на духовном, умаляя в некоторой степени развитие только социальных связей общины. Не удивительно, что местные власти, преимущественно протестанты, соблюдая толерантное отношение к представителям других конфессий, вместе с тем редко поддерживают проекты православных общин, видя заинтересованность главным образом в обеспечении эмигрантской молодѣжи.

## Заключение

Проведенное нами исследование, объектом которого выступала столь не типичная для российской социологической практики социальная общность, как эмигранты русской православной общины за рубежом, позволило выявить ряд социальных процессов, которые происходят в религиозной жизни, по крайней мере, юго-западной части Германии, и её православного прихода. Мы намеренно уходим от распространения наших выводов на всю территорию Германии, так как эта страна, согласно оценке наших респондентов, весьма неоднородна.

На сегодняшний день Германия (как и другие европейские страны, открывшие свои границы для мигрантов), постепенно становясь многонациональным, полиэтническим, мультикультурным государством, в религиозной жизни переживает процессы, близкие к описанным в работах известных социологов религии XX века П. Бергера, Э. Грили. Говоря о деноминационном характере религии американского общества, при котором наблюдается сосуществование самых разных церквей на равных религиозных основаниях, авторы отмечают и вытекающие отсюда последствия (многоконфессиональность, размывание религиозных границ, сектанство).

В этом смысле современная Германия, по крайней мере, её юго-западная часть всё более американизируется, нежели омусульманивается, и в настоящее время сложно сказать к чему в будущем может привести этот сложный процесс: то ли к «гражданской религии»<sup>1</sup>, подобной той, что существует в Америке, то ли к победе типичных для этой местности направлений христианства (протестантизм, католицизм), но уже в новых формах. И хотя распространение ислама на территории Германии растёт, тем не менее, нельзя не отметить серьёзное влияние американской культуры на религиозные практики тех же мусульман.

Одно очевидно наверняка, что кризис религиозности, который, как представляется, в той или иной степени был всегда, и был ни чем иным как основным двигателем всех свершающихся перемен в истории, сохраняется и сегодня, приобретая свои черты, основной из которых является та, которая указывает на мировой и общеисторический процесс, фиксируемый социологами и в XIX и в XX веке – это постепенный отход от традиционных форм христианского религиоз-

<sup>1</sup> Это понятие ввёл американский социолог религии Р. Белла в своей работе «Гражданская религия в Америке», отмечая, что это «публичное религиозное измерение общества, которое находит своё выражение в системе верований, символов и ритуалов», и тем самым объединяет большинство членов американского общества независимо от их конфессиональной принадлежности [1, с. 1–21].

ного мировоззрения, совершающаяся модернизация. И в связи с этим нам близка позиция феноменолога П. Бергера, который не только фиксирует этот отход, но и объясняет непрерывность религиозного опыта христианского мира, отмечая, что именно в результате освобождения от бремени традиции процесс модернизации неизбежно сопровождается контрмодернизацией, и человек, не успев освободиться от религиозных уз, вновь к ним стремится. Социолог подчеркивает, что современные традиционные религии, с одной стороны, переживают кризис, с другой – возникает такой феномен, как «новая религиозность», проявляющаяся либо вообще вне церквей, либо в форме, весьма далекой от церковной традиции. С чем и связано появление многочисленных «ересей», столь характерных именно для современных обществ, и, по П. Бергеру, необходимых для осуществления поиска и последующего выбора. Признаками современной модернизации религии являются, с одной стороны, религиозный плюрализм, с другой, так называемая «индивидуализация» и «приватизация» религии, когда каждый человек «открывает её в рамках своего собственного сознания и она становится делом индивидуального выбора и предпочтения, но при этом теряет своё значение в качестве всеохватывающего символического универсума» (см.: [2; 6]).

Отход от традиционности затрагивает не только католико-протестантские приходы, как принято думать, но и мусульманские, и даже православные общины, о чём свидетельствует, например, наблюдаемый нами в ходе исследования конфликт, причём внутри одной и, казалось бы, самой воцерковлённой и катехизированной группы прихожан – подростков, которые посещали храм с детства. Именно среди них особенно заметным было разделение на «традиционалистов» и так называемых «модернистов», что было связано, в первую очередь, с опытом их социализации. Родившиеся в Германии, были в большей степени склонны к «модернистским» формам религиозности, проявлявшейся в отходе от традиционных религиозных практик (молитве, посте и его соблюдении и т. д.) и в склонности к большей свободе, как в поведении, так и относительно интерпретации своей веры. Именно эта часть подростков выражала свою симпатию в отношении религиозных практик протестантских общин, сравнивая возможности и говоря об ограниченности ресурсов общин православных. Подростки, имевшие опыт приходской жизни в России, больше тяготели к строгости и аскезе, к молитве, к участию в Таинствах Церкви, выражая симпатию к традиционным формам религиозности, часто вспоминая в связи с этим приходы в России. Примечательно, что либеральное православие юных прихожан православной общины, социализация которых прошла в Германии, была ни чем иным, как попыткой примирить принципы своей веры с внешней средой. Подобный

компромисс приводит, если верить данным исследования, к частичной потере своей идентификации и вызывает различные формы конфликта.

Такие перемены в религиозном сознании молодых прихожан православных общин поддерживаются и закрепляются как местными образовательными структурами, в которых доминирует протестантская этика, так и местными властями, которые не заинтересованы в сильных и консолидированных русских общинах, с устойчивыми православными традициями.

Влияние внешней среды на подростков прихода сталкивается с сопротивлением со стороны взрослой части русской общины, родителей, которые с опаской смотрят на то, что их дети начинают забывать свои истоки, понимать свою веру, плохо говорить по-русски. Так появляются проекты общины по созданию православных детских садов и школ, учреждений дополнительного образования, которые не находят соответствующего отклика у местных властей. В результате православная община вынуждена искать различные варианты, идти на компромиссы и контакты с другими религиозными сообществами, что расширяет социальные связи и делает общину более открытой для внешнего влияния.

Вместе с тем православие остаётся тем главным консолидирующим началом, которое связывает общину, обнаруживает религиозную и национальную идентичность, и, согласно исследованию, обладает рядом признаков. В нашем исследовании мы кратко сформулировали их в виде зафиксированных нами феноменов:

**Феномен 1.** Православная вера как символ России (Родины, её истории, традиций, своих собственных (прихожан) корней).

**Феномен 2.** Православие как связь с Россией институциональная (приход – институт, связывающий прихожан с Родиной).

**Феномен 3.** Православный приход как связь с российским народом посредством общения с прихожанами, то есть православие как консолидирующее начало.

**Феномен 4.** Православие – для россиян (шире – славян) основа для сохранения традиций отцов (к чему непосредственно обращается вероучение и к чему довольно жёстко призывает).

**Феномен 5.** Православие – как символ специфичности (изолированности, избранности) православных верующих (шире – всех православных) и вероучений, а значит, и носитель специфичности уклада жизни и взгляда на мир (то есть, православная церковь выполняет функцию «консервирования» традиционных ценностей и установок).

Феномен 6. Православие как индикатор (проявитель) того, что материальное благополучие и комфорт – это не всё, что нужно Человеку, обладая только этим, он понимает, что чего-то важного, значимого для жизни он лишён.

Феномен 7. Православие как инструмент или даже поводья в поиске Человеком, находящимся в чужеродной среде, своей сущности.

Феномен 8. Православный приход как опора для психологического равновесия людей, лишённых привычных условий жизни в связи с выездом на постоянное место жительства за границу.

## Библиографический список

1. Bellah, R. Civil Religion in America // Daedalus. 1967. № 96 (1), pp. 1–21.
2. Berger, P., Grace, D., Effie, F. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Farnham/Burlington: Ashgate, 2008.
3. Berger, P. L. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. 1969.
4. Wolf, Ch. How Secularized is Germany? Cohort and Comparative Perspectives [Электронный ресурс] // Social Compass 2008. № 52, pp. 111–126. URL: <http://scp.sagepub.com/content/55/2/111> (Дата обращения 11.03.2012).
5. Zuzug von (Spät-)Aussiedlern und ihren Familienangehörigen [Электронный ресурс] // BPB: Bundeszentrale fuer politische Bildung. 2008. URL: [http://www.bpb.de/wissen/XRVWHC,0,0,Zuzug\\_von\\_%28Sp%E4t%29Aussiedlern\\_und\\_ihren\\_Familienangeh%F6rigen.html](http://www.bpb.de/wissen/XRVWHC,0,0,Zuzug_von_%28Sp%E4t%29Aussiedlern_und_ihren_Familienangeh%F6rigen.html) (Дата обращения 21.02.2012).
6. Руткевич Е. Д. Белла Роберт Нили; Бергер Питер Людвиг; Вах Иоахим; Глок Чарльз; Грили Эндрю Мэтью; Кокс Харви; Ле Бра Габриэль; Лукман Томас; Нисбет Роберт; Олпорт Гордон; Рисмен Дэвид; Токвиль о религии; Шлейермахер Фридрих // Культурология. Энциклопедия в 2-х т. Центр гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук. М, РОССПЭН, 2007. [Электронный ресурс] URL: [http://www.isras.ru/files/File/Publication/Bella\\_Berger\\_...St\\_Rutkevich.pdf](http://www.isras.ru/files/File/Publication/Bella_Berger_...St_Rutkevich.pdf) (Дата обращения 11.03.2012).
7. Хабермас Ю., Ратцингер (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М.: ББИ, 2006.

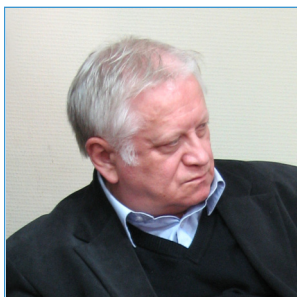
# К методологии научных исследований

## Гражданское и политическое в российских общественных практиках: перспектива институциональной дифференциации



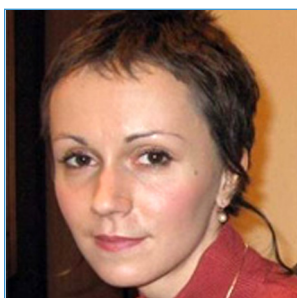
**Павлова Тамара Владимировна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИС РАН

*E-mail:* [tamarapavlova@mail.ru](mailto:tamarapavlova@mail.ru)



**Патрушев Сергей Викторович** – кандидат исторических наук, заведующий отделом сравнительных политических исследований Центра политологии и политической социологии ИС РАН

*E-mail:* [svp@comtv.ru](mailto:svp@comtv.ru)



**Филиппова Людмила Евгеньевна** – кандидат политических наук, научный сотрудник ИС РАН

*E-mail:* [ludmila\\_filippova@hotmail.com](mailto:ludmila_filippova@hotmail.com)

# Гражданское и политическое в российских общественных практиках: перспектива институциональной дифференциации<sup>1</sup>

## Аннотация

Согласно теории, «гражданское конституируется благодаря солидарности и другим гражданским ценностям, а «политическое» предполагает деление на «своих» и «чужих»; их объединяет общий моральный порядок. В России нет политического пространства для выработки гражданами и государством стратегических целей, решений, правил и процедур как основы социетальной интеграции, оно замещено властным пространством, кликократическим по структуре и содержанию взаимодействий.

## Abstract

In theoretical context it is assumed that the “civic” is made possible by solidarity and other civic values. The “political” runs counter to it by dividing the electorate into friends and foes. In Russia there is no political space where citizens and the state can decide on strategic goals, rules and procedures to achieve social integration. It is substituted by the power space where power cliques exercise control over the structure and contents of interaction.

**Ключевые слова:** гражданское общество, политическое пространство, моральный порядок, законоправие, власть, дифференциация практики, кликократия

**Keywords:** civil society, political space, moral order, rule of law, power, differentiation practices, cliquecracy

<sup>1</sup> В статье представлены основные результаты первого этапа реализации исследовательского проекта отдела сравнительных политических исследований ИС РАН (грант РГНФ №11-03-00739а). Использованы научные разработки А. Д. Хлопина (1946–2011), подготовленные в рамках данного исследования.



Российская социальная реальность организована в виде особой институциональной среды, которая по целому ряду принципов своего устройства весьма отличается от современного гражданского общества. В России наблюдается сосуществование разнонаправленных тенденций:

- социетальной дезинтеграции макросреды наряду с социальной интеграцией микросред, сходных с кликами;
- рассогласование между средовой потребностью граждан и институциональной структурой, формально предназначенной для её удовлетворения;
- разрыв между формальными правилами и реальными практиками с учётом этих правил<sup>1</sup>.

Конкурентный способ взаимодействия между формальными и неформальными институтами обусловлен патримониальным господством-подчинением, которое, не будучи легальным, остаётся легитимным в виду высокой практической значимости личных связей в качестве наиболее приемлемых средств не только защиты гражданских прав, но и устранения конфликтов с властями.

Современное общество предполагает наличие самостоятельной сферы политического, автономной от других сфер общественной жизни. Тезисы об автономии политического и его специфике наиболее глубоко разрабатывали Карл Шмитт и Хана Арентт, к работам которых обращаются практически все исследователи политики.

Российский социум клик не может быть пространством для развёртывания собственно политических позиций, предполагающих согласование, «увязывание» социальных идентичностей. Не формируются коллективные (политические) идентичности, не дифференцируются социальные группы по политическим основаниям (не происходит «группирования, ориентирующегося на серьёзный оборот дела», в терминологии К. Шмитта). Проблематично становление любых политических образований, например, партий, движений и идейных течений. Процесс политического согласования заменяется иными, прежде всего административными, властно-силовыми процессами, которые, в свою очередь, затрудняют попытки структурирования и институционализации политического пространства.

Незащищённость гражданских прав стимулирует воспроизводство неформальных, личных отношений в частной жизни и одновременно направляет их экспансию в публичную сферу. Следствием является деинституционализация политического, подмена его социальным. Возникает проблема дифференциации социального пространства от политического, интерпретируемого как сфера взаимоотношений и комму-

<sup>1</sup> Об особенностях российской институциональной среды (см.: [1, с. 276–279]).

Конкурентный способ взаимодействия между формальными и неформальными институтами обусловлен патримониальным господством-подчинением, которое, не будучи легальным, остаётся легитимным в виду высокой практической значимости личных связей в качестве наиболее приемлемых средств не только защиты гражданских прав, но и устранения конфликтов с властями.

Незащищённость гражданских прав стимулирует воспроизводство неформальных, личных отношений в частной жизни и одновременно направляет их экспансию в публичную сферу. Следствием является деинституционализация политического, подмена его социальным.

никации граждан, а также граждан и государства с целью согласования и реализации общественных, коллективных и частных интересов.

Проводившиеся нами исследования российского политического порядка позволили прийти к выводу, что в современной России отсутствует свойственная обществам современного типа дифференцированная сфера политики – сфера артикуляции и согласования интересов и ценностей различных общественных групп через посредство партий, социальных движений и других институтов с тем, чтобы сформулировать общезначимые цели и реализовать политические действия для их достижения (см.: [2]). Пока точнее говорить о властном пространстве, которое уже не является социумом власти *par excellence*, но ещё не стало полем политики. Устройство российской власти в данном контексте не соответствует модели современного политического порядка, в частности, не выдерживает проверки по современным критериям легитимности, и может быть охарактеризовано как кликократия.

## Моральный порядок

Исходным пунктом исследования институциональной дифференциации общественных практик является реконструкция того, что Ч. Тейлор называет «социальным воображаемым», – представлений людей об идеях и нормативных образцах, на которых основаны их взаимоотношения с другими людьми и, в целом, их существование в социуме [4]. Эти глубинные, часто не эксплицируемые представления об устройстве и «работе» социума делают возможными социальные практики и ими же подкрепляются. Вслед за Тейлором мы используем категорию «морального порядка» для обозначения основы социальных взаимодействий; «моральный порядок» представляет собой «нечто большее, чем элементарное осознание норм, оформляющих нашу социальную практику, являющихся частью непосредственного знания, делающего саму эту практику возможной»; он включает в себя и знание о наличном, фактическом «порядке вещей», и представление о том, как «всё должно быть и какие неверные шаги могут дискредитировать общую практику» [4]. Иными словами, «моральный порядок», с одной стороны, фиксирует наличное, актуальное состояние общества, а с другой – содержит представления о должном (или желаемом) состоянии.

На существовании этого общего для всех «морального порядка» основываются ожидания, с которыми люди вступают в отношения с другими людьми; предположение о том, что есть нормы и правила, разделяемые нашими контрагентами, дела-

Устройство российской власти не соответствует модели современного политического порядка, в частности, не выдерживает проверки по современным критериям легитимности, и может быть охарактеризовано как кликократия.

«Моральный порядок», с одной стороны, фиксирует наличное, актуальное состояние общества, а с другой – содержит представления о должном (или желаемом) состоянии.

ющие коммуникацию предсказуемой. «Моральный порядок» служит основанием «карты» социального пространства – видения того, с какими людьми, каким образом и по поводу чего человек может и должен взаимодействовать. Отношения между «моральным порядком» и социальными практиками, как уже было отмечено, двойственные: представления, идеи и образцы, составляющие «моральный порядок», лежат в основе практик, но они и создаются в практиках, эволюционируют и трансформируются под их воздействием. Таким образом, «моральный порядок», делая возможным существование человека в социуме, одновременно служит индикатором состояния социума.

Анализ «морального порядка» возможен по следующим его характеристикам:

1. В какой степени «глубинные нормативные идеи» *осознаются* людьми;

2. Являются ли они *общепринятыми*, а основанные на них ожидания – *взаимными*;

3. Являются ли нормы *реализуемыми* (поскольку именно принципиальная возможность реализации норм делает возможной социальную практику).

Можно предположить, что современному типу общества соответствует определённый тип «морального порядка», предъявляющий себя во взаимодействиях между людьми / группами во всех сферах общественной жизни. Его необходимыми элементами являются доверие, уважение к другому, солидарность, реципрокность (взаимное признание прав); ценности равенства, свободы и справедливости. Для фиксации основных характеристик социума, в основе которого лежит такой «моральный порядок», можно использовать категорию «законоправия».

Имеется в виду, что во взаимодействиях между членами такого социума по самым разным поводам имплицитным является взаимное признание ими равенства в правовом смысле и понимание того, что их гражданские, политические, социальные и прочие права гарантированы и обеспечены (государством). Законоправие подразумевает также готовность «быстро реагировать» на любое ущемление прав (не только собственных, но и ущемление прав любого согражданина) – т. е. «моральному порядку» должна соответствовать оценка нарушения принципов «законоправия» как события, явно выбивающегося из «нормального порядка вещей». Установление «морального порядка», как сущностно, так и процедурно, предшествует законодательному регулированию общественных практик; следовательно, его изменение является первым этапом трансформации институциональной среды.

Для фиксации основных характеристик социума, в основе которого лежит «моральный порядок», можно использовать категорию «законоправия».

## Публичное пространство

С утверждением законоправия в качестве основополагающего принципа политического порядка происходит институционализация обособленности публичной сферы от частной, образуется пространство частной жизни, защищённое гражданскими правами и ограниченное общественными обязанностями индивида. Перед индивидом открыта возможность принять на себя обязанности, предписанные его публичными ролями, в обмен на защиту со стороны социальных институтов его гражданских прав (на собственность, частную инициативу, деятельное участие в политике и т. д.). Независимо от статусных различий сочетание этих прав и обязанностей всегда носит формальный, внеличный характер и потому даёт каждому гражданину самостоятельность в установлении повседневных связей с обществом, позволяя в то же время сохранять известную дистанцию от него. Так образуется пространство частной жизни, защищённое гражданскими правами и ограниченное публичными обязанностями индивида.

Согласно политологической традиции, восходящей к Х. Арендт, политическое пространство рассматривается в первую очередь как *публичное*. Согласно Арендт, публичная сфера (существующая не во всех обществах – в этом смысле уровень развития публичной сферы можно считать показателем принадлежности к обществу Модерна) целенаправленно формируется активной деятельностью людей как пространство, в котором они достигают своей подлинной свободы, реализуют политическое действие – поступок свободного гражданина и создают особую политическую *целостность* (см.: [5, с. 64]).

Публичная сфера в концепции Арендт характеризуется прозрачностью, открытостью, гласностью и связана с «объективным», то есть «предметным отношением к другим» (см.: [6, с. 88]), в отличие от сферы частного, приватного, которой свойственны закрытость, отсутствие других, причастность только к данному человеку.

В процессе коммуникации людей в публичном политическом пространстве возникает некая множественность (плюральность) позиций, находящихся в отношениях «состязательной солидарности» («агонизма») (см.: [5, с. 74]). В этом, собственно, и состоит специфика политического у Арендт – коммуникация между людьми в публичном пространстве, соотнесение рациональных аргументов в ходе обсуждения общих проблем, рассмотрение проблем в «предельном различии».

Поль Рикер, развивая понимание политического Ханной Арендт, связанного с формированием особого публичного пространства свободы, вводит понятие «этического политиче-

ского». Рикер подчеркивает важность для сферы политического не только действия как, согласно Арендт, начала чего-то нового, но – рефлексии с целью достижения фундаментального политического согласия, договора, лежащего в основе государства. Плюралистичность публичного пространства отражает *«желание жить вместе [курсив П. Рикера], присущее той или иной исторической общности: людей, нации, региона, класса и т. д., – не сводимое к межличностным отношениям»* [7, с. 47], которое структурируется политическими институтами. В политическом обществе, представляющем собой «единое целое, основанное на сотрудничестве», главной этической ценностью, по мнению Рикера, является справедливость, которая «благодаря своему распределяющему характеру несёт в себе элемент различения, сочленения, согласования, которого недостаёт понятию желания жить вместе» [7, с. 49].

Шанталь Муфф видит специфику политического в «измерении антагонизма, который может принимать различные формы и проявляться в разнообразных социальных отношениях» [8]. Именно через различение конструируются политические идентичности, «которые всегда суть идентичности коллективные, мы имеем дело с созданием категории “мы”», существующей «только благодаря отграничиванию от “них”» [9, с. 60]. Муфф различает «политическое» и «политику». Если «политическое» указывает на измерение антагонизма в социальных отношениях, то политика – это система практик, дискурса и институций, которые направлены «на установление определённого порядка и на организацию человеческого существования в условиях, которые всегда потенциально ведут к конфликту, так как затронуты областью “политического”» [9, с. 60].

Признание и легитимация конфликта являются характерной чертой демократического общества. Поэтому современная политика «требует, чтобы другие воспринимались не как враги, которые должны быть уничтожены, а как соперники, против идей которых можно бороться, даже отчаянно, но чьё право защищать эти идеи никогда не будет поставлено под вопрос. Другими словами, важно, чтобы данный конфликт принимал не форму антагонизма (схватки между врагами), а форму агонизма (борьбы соперников)» [9, с. 61]. Задача политики состоит в том, чтобы попытаться «разрядить потенциальный антагонизм в человеческих отношениях», способствуя формированию «политических форм идентификации вокруг ясно дифференцированных демократических позиций» [9, с. 61].

Для целей нашего анализа важными в приведённых подходах и оценках представляются идея автономии политического, понимание его как особой сферы человеческих отношений, связанной с выражением фундаментальных интересов и воли нации в целом, и как сферы дифференци-

ации, различения, формирования коллективных идентичностей. Противоречия и конфликты в отношениях между возникающими на данной основе социальными группами преодолеваются проведением политики, направленной на регулирование социальных взаимодействий и установление политического порядка.

Е. С. Алексеенкова и В. М. Сергеев описывают публичную сферу как «сферу суверенитета социальных норм, т. е. права, нормализованного диалога личности и государства, где ни индивид, ни государство не обладают абсолютным суверенитетом» [10]. В их модели индивид и государство выступают, в определённом смысле, как антагонисты. Каждый из них обладает своей «приватной сферой»: для индивида это пространство, в котором он «оказывается не связанным обязательствами действовать в рамках социальной нормы» (частная жизнь в её предельном воплощении); у государства «приватная сфера» возникает тогда, когда оно начинает действовать не на основании формальных институтов, а «посредством использования социальных сетей (информационных, и особенно – сетей влияния и сетей доверия) и неформальных норм взаимодействия», в качестве примеров «приватных сфер» государства приводятся спецслужбы и коррупционные сети. «Приватные сферы» есть даже у либеральных демократических государств, и им присуща тенденция к расширению; индивиду, соответственно, необходимо сопротивляться этому расширению, защищать свою «приватную сферу» от наступления государства. Публичная сфера и оказывается «средством защиты»: в ней происходит торг между индивидом и государством по поводу границ их «приватных сфер», легитимация суверенитета государства и суверенитета индивида.

Как публичная сфера политика является пространством, в котором люди действуют *сообща* для постановки и достижения *общих целей*. Другими словами, в политике формируется представление об «общем благе», стратегические цели для общества, и создаются условия для достижения этих целей. В современных обществах политическая сфера – это сфера институционального дизайна, где производятся условия, «рамки», «правила игры», в которых осуществляются общественные практики; в первую очередь – это система права, законодательство. Политическая сфера производит *универсальный порядок*, который становится легитимным. В этом смысле «политическое есть сфера коллективного единства людей... «Политическими» будут тогда отношения и действия людей или групп людей, которые имеют место *по поводу* этого единства, которые устанавливают границы этого единства или оспаривают их» [11, с. 13–14]. Здесь важно подчеркнуть, что единство – не исходный пункт, а результат политического: общество изначально не является единым, но становится

Как публичная сфера политика является пространством, в котором люди действуют сообща для постановки и достижения общих целей. В политике формируется представление об «общем благе», стратегические цели для общества, и создаются условия для достижения этих целей. В современных обществах политическая сфера – это сфера институционального дизайна.

такowym в результате всеобщего признания устанавливаемой в политической сфере законности. Признание легитимным порядка возможно тогда, когда легитимным является представление об «общем благе», общих целях; устанавливаемые законы не воспринимаются как навязанные извне ограничения, а становятся «продолжением граждан» [4].

Продуцируя единство, внутри себя политическое пространство является принципиально неоднородным, плюралистичным, его структурная особенность – наличие внутри него разделений (*cleavages*). Как отмечает Б. Капустин, «"политическая гражданственность" не может быть "универсальной"» [12, с. 140], политическое самоопределение всегда происходит *по отношению к кому-либо (чему-либо)*, оно основывается на противопоставлении идей, концепций, точек зрения. Согласно К. Шмитту, разделение на «своих» и «чужих» является сущностным признаком политики; «политическое» есть точка зрения на общество, основанная на различии между другом и врагом, с которым «в экстремальном случае возможны конфликты» [13, с. 292–293]. Шмитт подчёркивает, что «друг» и «враг» у него трактуются не «в частно-индивидуалистическом смысле, как выражение частных чувств и тенденций» [13, с. 294]. Враг в его концепции это только «публичный враг», то есть «борющаяся совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности» [13, с. 295]. Степень антагонизма борющихся групп может быть разной; важно то, что противоположность и антагонизм в трактовке Шмитта «конститутивны» для понятия политического (см.: [13, с. 301–302]).

«Политика и власть – это сфера идентификации и утверждения идентичности (лат. *idem* значит «один и тот же»): отождествления множества людей с одним или утверждения одного человека самому себе (но всегда через сравнение с другими, борьбу с ними за власть). То есть среди множества общественных отношений политика затрагивает отношения взаимной идентификации людей» [11, с. 136].

Естественное несовпадение мнений, интересов индивидов и групп делает политику потенциально высококонфликтной сферой. Однако в условиях «морального порядка», ядром которого является «законоправие», взаимодействия в политике, как и в других сферах, должны разворачиваться согласно общепризнанным «правилам игры», в соответствии с нормами общей реципрокности, т. е. взаимного признания прав. Соблюдению «правил игры» способствуют демократические институты (избирательная система, парламентаризм, судебная система и пр.). Разрешение противоречий посредством этих институтов переводится из области конфронтации в область диалога, переговоров, торга. Собственно, конкуренция в соответствии с «правилами игры» – ключевое отличие политического пространства от *властного*.

Несовпадение мнений, интересов индивидов и групп делает политику потенциально высококонфликтной сферой. Однако в условиях «морального порядка», ядром которого является «законоправие», взаимодействия в политике, как и в других сферах, должны разворачиваться согласно общепризнанным «правилам игры».

Вырабатывающиеся в результате решения, касающиеся жизни всего социума, становятся *обязательными* для всех, даже для тех, чьим частным интересам они могут не соответствовать. Таким образом, неоднородность политического пространства трансформируется в видимое неравенство. В нём обязательно будут «победители» и «проигравшие», а «общие цели», поскольку они возникают как результат «победы» одних групп и «проигрыша» других, оказываются в определённом смысле «принудительными». На этом этапе государство становится тем субъектом, задачей которого является контроль за соблюдением правового равенства и обеспечение обязательности принятых решений, т. е. в государстве общие цели должны стать не просто принудительными, но *легитимно принудительными*. Такая модель функционирования политической сферы соответствует модели коммуникационной власти Ю. Хабермаса: «В деятельности политической общественности встречаются и перекрещиваются два противоположных процесса: с одной стороны, коммуникативное *формирование легитимной власти*, которая рождается в свободном от всякой репрессивности процессе коммуникаций политической общественности, а с другой – такое *обеспечение легитимности* через политическую систему, с помощью которого административная власть пытается управлять политическими коммуникациями» [14, с. 49–50].

Таким образом, мы можем рассматривать политическую сферу как пространство взаимодействия между гражданами, а также между гражданами и государством, по поводу выработки общих целей и стратегических решений для общества. Возникающие в результате этих взаимодействий общие цели и ценности становятся основой для социетальной интеграции, т. е. интеграции общества на макроуровне. В обобщенном виде, отличительными признаками политического являются:

1. Выработка общих целей;
2. Легитимация социального порядка и социетальная интеграция;
3. Наличие расколов, идентификация по принципу «свой – чужой»;
4. Диалогичность и конкурентность.

## Политическое и гражданское пространства

Дифференциация политического и гражданского пространств в рамках данной модели возможна по линии «законотворчества – законоприменения». Схожую мысль высказывает Б. Капустин, указывая на то, что «политическое» и «юридическое гражданство» соотносятся как производство и потре-

Отличительными признаками политического являются:

1. Выработка общих целей;
2. Легитимация социального порядка и социетальная интеграция;
3. Наличие расколов, идентификация по принципу «свой – чужой»;
4. Диалогичность и конкурентность.



ние: «"Политическое гражданство" производит (модифицирует или трансформирует) организацию социального пространства, тогда как "юридическое гражданство" потребляет его наличные институциональные формы и существует в их рамках *как данности*» [12, с. 128]. А «политическое гражданское общество как форма производства политической гражданственности есть не постоянный структурный компонент современного общества (наряду с государством или рынком), а возникающая и исчезающая характеристика способа его деятельностного самопреобразования» [12, с. 129]. Политическое пространство, согласно такому подходу, является пространством выработки общих целей и, соответственно, законов (законотворчество есть результат политической деятельности, т. е. деятельности по согласованию противоборствующих интересов, причём «согласование», как было отмечено выше, может означать как консенсусное, так и конфликтное взаимодействие). В гражданском обществе практики уже осуществляются в соответствии с законами, выработанными в политической сфере.

Дифференциация политического и гражданского пространств предполагает наличие между ними, во-первых, некоторых «границ», обнаружение которых и является одной из задач исследования. Подчеркнём, однако, что термин «границы» используется с некоторой долей условности, поскольку эти сферы ни теоретически, ни эмпирически не изолированы друг от друга, и особенно проблематичной представляется квалификация конкретных практик как гражданских либо политических. Принципиальное различие между гражданской и политической сферами заключается в том, что одним из определяющих принципов гражданского общества выступает *солидарность*, в то время как политическая сфера предполагает наличие расколов, деление на «своих» и «чужих». Несмотря на это, единство этих сфер обеспечивается наличием общего «морального порядка».

Условные «границы» между политическим и гражданским образуют «барьеры» и «каналы». «Барьеры», с одной стороны, должны предотвращать перенос в гражданское общество расколов, присущих политической сфере (т. е. во взаимоотношениях, разворачивающихся в гражданском обществе, любой контрагент – это прежде всего наш «со-гражданин», вне зависимости от того, разделяем ли мы его политические взгляды). С другой стороны, сообщества, формирующиеся в рамках гражданского общества на принципах специфической реципрокности, не должны воспроизводиться в политическом пространстве (т. е. политическая деятельность не должна направляться кликовыми или корпоративными интересами; «частные» цели, потенциально угрожающие выработке общих, должны блокироваться; вместе с тем меньшинства

должны иметь гарантию защиты своих прав, реализация которых не может быть поставлена в зависимость от «политической целесообразности»).

Вместе с тем, между гражданским и политическим пространствами должны существовать и определённые «каналы», позволяющие «политизировать» какие-то проблемы и потребности общества, т. е. выводить их из области «частных» на уровень «общих целей» (механизмы «голоса» в терминологии А. Хиршмана (см.: [15]).

## Ценности и их реализация

Попытки приложить описанную теоретическую модель к анализу современной российской реальности показали значительную степень несовпадения между ними. Исследователи фиксируют разрыв между декларируемыми моральными принципами россиян и теми принципами, которыми они руководствуются в своей повседневной жизни; падение уровня социального доверия; восприятие свободы как вседозволенности и анархии; поверхностное принятие демократических ценностей, но отказ от воплощения их на практике. В рамках данного проекта нам представляется важным проанализировать содержание российского «морального порядка», выявить представления граждан о политическом и гражданском пространствах и оценить степень их дифференциации в сознании граждан и в социальных практиках.

В перечне ценностей, являющихся, по мнению респондентов пилотажного опроса<sup>1</sup>, наиболее важными для будущего России, на первых местах оказались права человека (77%), закон и свобода (по 56%), равенство (55%), мораль (51%). Наименее важными опрошенные посчитали личный успех (10%) и выгоду (6%). Однако ответы респондентов на вопрос о том, какими ценностями они руководствуются в своих решениях и действиях, показывают иную картину. Хотя первые места и занимают такие ценности, как доверие, мораль и равенство, выгода оказывается на пятом месте с 44% и опережает, в частности, права человека (42%), закон (39%) и уважение к чужому мнению (28%). Таким образом, несмотря на то, что наличный моральный порядок не соответствует желаемому, респонденты действуют, во многом опираясь именно на этот наличный порядок, тем самым легитимируя его.

При этом 47% респондентов считают, что в России есть общепринятые моральные нормы, которые разделяются всеми, а 53% полагают, что таких норм нет. Только 12% опрошенных

<sup>1</sup> Опрос проведён в октябре 2011 г., объём выборки – 102 респондента, преимущественно молодёжь в возрасте до 20 лет, формат – 66 вопросов.

придерживаются мнения, что людей в современной России объединяют моральные нормы; ещё меньше, 9% респондентов, – что Конституция (ожидаемо, главными объединяющими факторами респонденты назвали историю, язык и культуру).

Самые частые ответы на вопрос «За что в современной России человек несёт моральную ответственность?» – «за благополучие семьи» и «за собственную жизнь» (82% и 75% соответственно; разрыв с третьим по частоте вариантом ответа – «за работу своего предприятия, учреждения» – 50 пунктов) Варианты «за действия окружающих людей», «за происходящие в стране события», «за деятельность своего правительства» показали, соответственно, 11%, 11% и 7%. Члены семьи, родственники, друзья, коллеги – т. е. представители ближайшего круга общения – являются для респондентов носителями общего с ними морального порядка, они «социально предсказуемы». Они и составляют, в конечном итоге, сообщества, основывающиеся на специфической реципрокности. Основ же для более широкой, социетальной интеграции, не обнаруживается. Это фиксируется самими респондентами.

На основе критериев гражданского общества и современной политической культуры нами выделены общности «граждан» и «политиков» (в качестве информационной базы использовались данные нашего обследования 2009 г., 987 респондентов). По мнению «политиков», для России характерно разобщение общества (с этим согласны 65% опрошенных и не согласны – 23%, ещё 12% не ответили). Позиция «граждан» менее однозначна: отмечают, что в России наблюдается разобщение общества 43%, не согласны с этим – 40%, и не ответили – 17%. Можно предположить, что «политики» воспринимают «общество» в политическом измерении. Они придают большее значение таким явлениям, как общественная активность, политический выбор, государственная власть, демократия. Поэтому, отмечая, что общественная активность падает (63% против 26%), что политический выбор стал однообразнее (76% против 17%), государственная власть усилилась (57% против 24%) и демократия свёртывается (71% против 16%), политики склонны считать, что консолидации вокруг ясно выраженных политических позиций не происходит, а потому общество воспринимается ими как разобщённое. В то же время «граждане», участвуя в повседневных взаимодействиях, ощущают большую тесноту социальных, персонализированных связей.

Особо важный элемент анализа морального порядка – определение того, какие ценности и нормы представляются людям *осуществимыми*. Выявление таких ценностей и норм позволило бы оценить трансформационный потенциал обще-

Члены семьи, родственники, друзья, коллеги – т. е. представители ближайшего круга общения – являются для респондентов носителями общего с ними морального порядка, они «социально предсказуемы». Они и составляют, в конечном итоге, сообщества, основывающиеся на специфической реципрокности. Основ же для более широкой, социетальной интеграции, не обнаруживается.

ственных практик (поскольку, по выражению Ч. Тейлора, «люди не выходят на улицу ради недостижимого и утопического»). Данные пилотажного обследования свидетельствуют о том, что молодые россияне не верят в реализуемость тех ценностей, которые они сами называют наиболее важными для будущего страны. Ответы на вопросы о том, в каком направлении будут изменяться ценностные основания российского общества в ближайшие годы, продемонстрировали преобладание числа социальных пессимистов над оптимистами. 66% респондентов считают, что в России в ближайшие годы станет меньше справедливости (станет больше – 6%); 63% – что станет меньше равенства (11%); 62% – меньше доверия (10%); 55% – меньше уважения к другому мнению (10%); 51% – меньше уважения к закону (15%) и, наконец, 41% – что станет меньше свободы (станет больше – 18% опрошенных).

Несмотря на то, что половина респондентов рассматривают активное участие граждан в политике как один из методов, который позволит сделать жизнь в России лучше, только четверть заявили о том, что они участвуют или готовы участвовать в политике для того, чтобы повлиять на выбор направления развития страны. В целом, можно говорить о том, что чёткого представления о том, что такое политика как специфическая сфера общественной активности, у россиян нет. В вопросе о том, означает ли «заниматься политикой» постановку и решение тех или иных проблем, наибольшую поддержку респондентов получили варианты ответов «Добиваться проведения честных выборов» (86%), «Выступать против платного образования» (74%), «Бороться за ориентацию бюджета города в пользу детсадов» (67%), «Требовать введения смертной казни» (65%). Интересно, что, по-видимому, больший масштаб проблемы может её в некоторой степени «политизировать»: так, вариант «Защищать ближайший сквер от вырубки» посчитали политикой 25% респондентов, а вариант «Спасать экологию озера Байкал» – 39%. То, что гражданская и политическая сферы слабо дифференцированы в сознании россиян, является отражением объективной ситуации – несформированности этих сфер в социальном пространстве. Вместе с тем, это делает проблематичной дальнейшую институциональную дифференциацию сфер политической и гражданской активности.

## Власть – оппозиция

Важным является также выявление степени структурированности политического пространства, т. е. существующих внутри него разделений на противодействующие общности («свои» и «чужие»). Такие разделения, очевидно, есть, но можно предположить, что основаниями для них являются

Чёткого представления о том, что такое политика как специфическая сфера общественной активности, у россиян нет.

То, что гражданская и политическая сферы слабо дифференцированы в сознании россиян, является отражением объективной ситуации – несформированности этих сфер в социальном пространстве. Вместе с тем, это делает проблематичной дальнейшую институциональную дифференциацию сфер политической и гражданской активности.

не идеологии или альтернативные модели развития страны. Основное разделение в российском политическом пространстве проходит по линии поддержки действующей власти или оппозиции к ней.

Респонденты пилотажного опроса заявляют, что расхождения во взглядах на нынешнюю российскую власть не сказываются на их отношениях со знакомыми, друзьями, занимающими противоположную позицию (76% опрошенных против 14% тех, кто признал, что политические взгляды оказывают влияние на отношения с друзьями). 67% респондентов заявили, что им доводилось спорить с друзьями на политические темы, но отношения в результате этого не портились, 11% признали, что отношения ухудшались из-за споров на политические темы.

Однако косвенные вопросы выявили наличие у респондентов предвзятости по отношению к людям, придерживающимся противоположных политических взглядов. Так, например, 27% респондентов признались, что в случае необходимости объединения с другими людьми для решения каких-либо проблем, им будет сложно сотрудничать с теми, кто придерживается других политических взглядов. 62% респондентов не намерены участвовать в акциях, направленных на решение *социальных* проблем, если эти акции будут организованы политической партией, сторонниками которой они не являются.

Особенно показательно, на наш взгляд, то, что респонденты склонны приписывать людям личностные качества в зависимости от политической позиции последних. Ответы на вопросы «Как Вам кажется, честных (умных, развитых, с широким кругозором; равнодушных, заботящихся об окружающих, склонных учитывать их интересы; социально активных, готовых объединяться для решения общих задач, бороться за общее благо) людей больше среди тех, кто поддерживает нынешнюю власть, или среди её оппонентов?» демонстрируют зависимость от того, как респондент определил собственную позицию по отношению к действующей власти – как поддержку либо оппозицию.

Расхожий штамп «Политика – грязное дело», по-видимому, зачастую понимается нашими соотечественниками буквально. Политика представляется им сферой, в которой отдельные люди с сомнительными моральными принципами реализуют свои корыстные интересы. Активисты, занимающиеся решением сугубо неполитических проблем (экология, социальное обеспечение), нередко говорят о том, что их оппоненты пытаются использовать термины «политика», «политический» для дискредитации их деятельности, намекая тем самым на то, что гражданские активисты действуют не в общих, а в чьих-то частных интересах. Сама возможность такого словоупотребления свидетельствует о том, что большин-

Основное разделение в российском политическом пространстве проходит по линии поддержки действующей власти или оппозиции к ней.

ство людей не может чётко отделить гражданскую активность от политической. Более того, на наш взгляд, можно говорить о том, что в сознании людей любая общественная деятельность «политизируется».

Однако эта политизация отнюдь не базируется на понимании политики как сферы поиска «общих целей». Политика определяется через власть, но для «обывателя» это не то же самое, что хрестоматийное политологическое определение политики как «отношений по поводу власти». Здесь следует иметь в виду традиционно характерную для российского политического сознания персонификацию власти. Политика понимается как сфера (а) деятельности *властей* (не абстрактных государственных институтов, а конкретных облеченных властью людей с их частными, по преимуществу корыстными интересами) и (б) деятельности членов общества (отдельных людей, активистов, общественных организаций, политических партий) *по отношению к властям* (поддержки или сопротивления). По-видимому, такая «политизация» общественной активности также является показателем недифференцированности гражданской и политической сфер.

Таким же показателем является отношение граждан к партии власти, которое, как показал Г. Кертман, возникло уже в середине 1990-х гг. в контексте адаптации традиционалистской политической культуры к институциональным инновациям (см.: [16, с. 105–106]). Партия власти воспринимается гражданином не как одна из конкурирующих политических сил, борющихся за поддержку со стороны граждан, а как одна из сторон бинарной оппозиции «власть – народ». Это придаёт ей особый статус: представляя самодостаточный властный монолит, она не столько соперничает с иными партиями, сколько, в случае выборов, обращается к избирателям за «вотумом доверия». Соответственно, гражданин может продемонстрировать лояльность по отношению к партии власти, выразить ей «вотум недоверия» либо проигнорировать сами выборы. Решение о голосовании за «партию власти» в принципе не предполагает какой бы то ни было рефлексии по поводу альтернатив, представляемых иными партиями. Де-факто актуализируется советская традиция безальтернативного голосования как ритуала воспроизводства власти, участие в котором интерпретируется как «гражданский долг» избирателя или как его символический вклад в управление государством.

В условиях институциональной неопределённости «политическая борьба по правилам» превращается для многих в «гражданскую борьбу за правила» (ср. митинги в защиту 31-й статьи Конституции или за честные выборы). Участники и не участники массовых действий социально-экономической и политической направленности различаются более всего по

В сознании людей любая общественная деятельность «политизируется». По-видимому, такая «политизация» общественной активности также является показателем недифференцированности гражданской и политической сфер.

Партия власти воспринимается гражданином не как одна из конкурирующих политических сил, борющихся за поддержку со стороны граждан, а как одна из сторон бинарной оппозиции «власть – народ».

отношению к базовым гражданским добродетелям – свободе, равенству, уважению чужого мнения и доверию: для первых они приоритетны, для вторых – важны гораздо менее. Но для тех и других весьма значимы – видимо, вследствие их дефицита – закон, права человека и мораль.

В такой ситуации, естественно, речь не идёт о конкуренции между различными проектами «общего блага». Более того, когда государство не только не выполняет свою задачу обеспечения прав, но и расширяет зону действия неформальных правил, возникают ситуации, когда люди оказываются вынужденными действовать неправовыми способами, чтобы защитить свои права.

Вместе с тем сравнение предпочтений выделенных нами групп «политиков» и «граждан» свидетельствует о неких процессах дифференциации.

У «политиков» более сильная, чем у «граждан», установка на моральную ответственность за действия окружающих людей, за действия тех, с кем они сотрудничают, за деятельность своей общественной организации и намного более сильная установка на моральную ответственность за происходящие в стране события. Они превосходят «граждан» по всем показателям активности – от участия в выборах до акций политического, экономического и социального характера. Можно предположить, что у них более чёткое понимание того, с кем и каким образом они должны сотрудничать и какие действия должны предпринимать в интересах постановки и реализации целей для всего общества.

Однако, что при этом стоит за понятием политического? Воспринимается ли оно как сфера различения и согласования интересов общественных сил или как сфера, в которой цели общества формулируются властью, постулирующей своё «единение» с народом?

Данные пилотного опроса показывают наличие запросов на политическую конкуренцию и партийное представительство. Половина (50%) опрошенных считают, что конкуренция между различными политическими силами является более важной для современной России, чем их единство. Сторонников единства политических сил вдвое меньше – 23%, остальные затруднились ответить. На позицию респондентов влияет ряд факторов: пол, материальное положение, религиозность, тип мотивации гражданского и политического участия, отношение к действующей власти.

В условиях отсутствия реального политического плюрализма и конкурентной партийной системы преимущественное размежевание по линии «власть – оппозиция» дополняется расхождением в оценках моральных и гражданских качеств людей, поддерживающих нынешнюю власть, и людей, являющихся её оппонентами.

В условиях институциональной неопределённости «политическая борьба по правилам» превращается для многих в «гражданскую борьбу за правила».

Подведём итоги. Результаты, полученные на данном этапе исследования, показывают слабость процессов политической дифференциации в нашей стране, перспективы которых связаны со способностью людей к политической самоидентификации, что невозможно без возникновения современных партий и движений, реально представляющих различные интересы, и формирования самостоятельной сферы согласования этих интересов. Отсутствие таких предпосылок приводит к тому, что наблюдается воспроизводство кликового социума; расхождения по вопросу об отношении к действующей власти являются «структурообразующими», и именно сквозь их призму оцениваются общественные практики. Политическое пространство, присущее обществам современного типа, в России отсутствует и замещается *властным пространством*, кликократическим по своей структуре и содержанию взаимодействиям.

## Библиографический список

1. Модернизация и политика в XXI веке. Отв. редактор Ю. С. Оганисян. М.: РОССПЭН, 2011.
2. Граждане и политические практики в современной России: воспроизводство и трансформация институционального порядка / Отв. ред. С. В. Патрушев. М.: РОССПЭН, 2011.
3. Кокарев К. П. Легитимность институционального порядка // Граждане и политические практики в современной России: воспроизводство и трансформация институционального порядка / Отв. ред. С. В. Патрушев. М.: РОССПЭН, 2011.
4. Тейлор Ч. Что такое социальное воображаемое? // Неприкосновенный запас. 2010. № 1.
5. Арндт Х. Vita activa, или о деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.
6. Человеческое и политическое: философия Ханны Арндт // Политическое как проблема: очерки политической философии XX века. М.: Идея-Пресс, 2009.
7. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М.: АCADEMIA, 1995.
8. Mouffe, Ch. On the Political. Routledge, 2005.
9. Муфф Ш. Демократия в многополярном мире // Прогнозис. 2010. № 1.
10. Алексеенкова Е. С., Сергеев В. М. Тёмный колодец власти (о границе между частной сферой государства и частной сферой личности) // Полис. 2008. № 3.

Политическое пространство, присущее обществам современного типа, в России отсутствует и замещается властным пространством, кликократическим по своей структуре и содержанию взаимодействиям.



11. Магун А. В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
12. Капустин Б. Г. Гражданство и гражданское общество. М.: ИД ГУ–ВШЭ, 2011.
13. Шмит К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли. В 5 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1997.
14. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М.: Наука, 1992.
15. Хиршман А. О. Выход, голос и верность: Реакция на упадок фирм, организаций и государств. М.: Новое издательство, 2009.
16. Кертман Г. Л. Плебисцитарно-альтернативная модель электорального выбора // Российская политика в условиях избирательного цикла 2011-2012 гг. Всероссийская научная конференция (с международным участием). Тезисы докладов. Москва, 2–3 декабря 2011 г. М.: Российская ассоциация политической науки, 2011.

# К м е т о д о л о г и и научных исследований

---

## Измерение влияния средств массовой информации на социальную адаптацию людей с ограниченными возможностями здоровья



**Домбровская Анна Юрьевна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры социально-культурной деятельности Орловского государственного института искусств и культуры

*E-mail:* [an-doc@yandex.ru](mailto:an-doc@yandex.ru)

# Измерение влияния средств массовой информации на социальную адаптацию людей с ограниченными возможностями здоровья

## Аннотация

В статье анализируется система показателей социальной адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья, способы её типологизации, а также сделана попытка разработать схему социологического измерения воздействия масс-медиа на формирование того или иного типа социальной адаптации инвалидов.

## Abstract

The article analyzes various indicators of social adaptation of disabled and ways to typology this process. The author presented the scheme of sociological measuring of mass-media influence on social adaptation of disabled.

**Ключевые слова:** социальная адаптация, люди с ограниченными возможностями здоровья, эффекты средств массовой информации

**Keywords:** social adaptation, disabled, mass-media influence

## К постановке заявленной проблемы

Важность изучения воздействия информационных факторов на процесс социальной адаптации инвалидов продиктована несколькими обстоятельствами. Прежде всего, всё большим влиянием средств массовой информации на сознание и поведение людей и, в первую очередь, людей с ограниченными возможностями здоровья вследствие их большей подверженности масс-медийному воздействию. Во-вторых, методологической неопределённостью исследования социальной адаптации инвалидов и отсутствием методики изучения влияния различных факторов на этот процесс, в том числе, средств массовой информации.

Для создания указанной методики необходимо выделить критерии социальной адаптации инвалидов и показатели влияния средств массовой информации на данный процесс.

Для решения первой задачи обратимся к основным подходам к социальной адаптации и систематизируем предлагаемые учёными индикаторы этого процесса, с учётом специфики людей с ограниченными возможностями здоровья.

## **Зарубежные подходы к измерению уровня социальной адаптации**

Эмпирические показатели социальной адаптации дифференцируются в зависимости от концептуального подхода. Анализ специальной литературы по данной проблеме позволил выделить во всем многообразии подходов к этому процессу несколько концепций:

- функциональная концепция (см.: [1, с. 57; 2; 3, с. 136]) рассматривает социальную адаптацию как процесс удовлетворения социальных потребностей. Эмпирическим критерием социальной адаптации здесь, соответственно, является уровень объективного удовлетворения индивидами своих социальных потребностей (это отличается от субъективной удовлетворённости, имеющей отношение к социальному самочувствию). А объективными показателями могут выступать уровень материальной обеспеченности, жилищных условий, род занятости и т. д.;
- ролевая концепция под социальной адаптацией подразумевает процесс вхождения человека в социальную роль, усвоение ценностей, норм и требований, предъявляемых обществом к этой роли. Эмпирическими показателями в этом подходе служат выполняемые инвалидом социальные роли, присущий ему социальный статус (см.: [4, с. 105]);
- бихевиористическая концепция исследует ответные реакции человека на стимулирующее воздействие среды в процессе социальной адаптации. Эмпирические показатели в этой концепции связаны с оценкой адекватности реагирования инвалидов на стимульные воздействия окружающей среды (в процессе взаимодействия с членами семьи, сотрудниками органов власти, социальных служб, общественных организаций) (см.: [5, с. 25]);
- психоаналитическая концепция (см.: [6; 7]) особое значение придаёт внутриличностным механизмам адаптационных действий, в том числе защитным механизмам психики как стратегиям социальной адапта-

ции. Как правило, доминируют сублимационные, проекционные, рационализационные или иные стратегии в процессе социальной адаптации инвалида;

- когнитивная концепция определяет как основной фактор процесса социальной адаптации соответствие между новой информацией и прежним опытом. Эмпирическими показателями здесь могут являться информационные составляющие поведения инвалида: установка на поиск практически полезной информации, уровень осведомлённости о возможностях преодоления жизненных ограничений, готовность использовать практически полезную информацию в решении жизненных проблем (см.: [8]);
- интеракционистская концепция (см.: [9–11]) рассматривает социальную адаптацию как способность разрешить трудности и проблемы, защититься от деструктивного воздействия среды. Эмпирические показатели данного подхода касаются индикаторов социального самочувствия (субъективных ощущений инвалидов в отношении жизни в целом и отдельных аспектов своей жизнедеятельности);
- феноменологическая концепция утверждает, что социальная адаптация, как и любое социальное явление, интерсубъективна, то есть детерминирована смыслами и значениями, которыми оперируют люди, переживая то или иное состояние. Эмпирические показатели данной концепции довольно тесно связаны с индикаторами социальной адаптации интеракционистского подхода и состоят в оценке субъективных представлений инвалидов о своём положении и возможностях преодоления жизненных ограничений (см.: [12–15]).

Таким образом, указанные концепции чётко определили совокупность объективных (функционализм, ролевая концепция, бихевиоризм, психоанализ, когнитивная концепция) и субъективных (интеракционизм и феноменология) показателей социальной адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья.

Использование в одном исследовании как объективных, так и субъективных критериев социальной адаптации детерминирует совмещение двух подходов к изучению социальной адаптации.

Нормативным (объективистским) присущи признаки:

- рассмотрение социальной адаптации как объективного явления, детерминированного объективными факторами;
- использование естественнонаучных методов при изучении уровня социальной адаптированности личности;

- операционализация процесса социальной адаптации в ходе её измерения;
- отсутствие моральной оценки социальных ситуаций, связанных с низкой адаптированностью определённых социальных групп в обществе.

Интерпретативистские (субъективистские) подходы к социальной адаптации имеют следующие характеристики:

- рассмотрение социальной адаптации как субъективно детерминированного процесса, связанного с образованием смыслов и значений в сознании личности (см.: [16]);
- использование субъективных методов научного исследования процесса социальной адаптации, способных выявить глубинные смыслы, указывающие на способ восприятия личностью уровня своей социальной адаптированности;
- убеждённость в значительном влиянии информационного пространства при индивидуальном определении способа социальной адаптации личности;
- наличие попыток разработать практические рекомендации субъектам информационного пространства (средствам массовой информации, государственным учреждениям, общественным организациям) по формированию адекватных и недискриминационных общественных представлений о людях с ограниченными возможностями здоровья как фактора их социальной адаптации.

## **Специфика отечественных исследований социальной адаптации инвалидов**

Если говорить о современных отечественных разработках в области социальной адаптации различных групп населения, в том числе инвалидов, то следует назвать имена таких учёных, как В. И. Жуков – АСН (см.: [17]), Москва; В. Д. Тимаков – АМН РФ; В. П. Казначеев – АМН, Новосибирск; Л. В. Корель – Новосибирск; И. Т. Фролов – АПН, Москва; И. С. Дискин – (ИСЭПН) РАН (см.: [18]); М. А. Шабанова – РАН (см.: [19, с. 81–88]). Среди учёных, непосредственно исследующих социальную адаптацию инвалидов, следует назвать Е. И. Холостова, Н. Ф. Дементьева (см.: [20, с. 81]), Н. И. Лапин (см.: [21, с. 144–147]), Е. Р. Ярская-Смирнова, П. В. Романов (см.: [22, с. 231–242]) и др.

В. И. Жуковым поддерживается идея о существовании двух сторон адаптации – объективной и субъективной (см.: [17, с. 150–151]).

Утверждается положение о ключевой роли субъективного фактора – активной позиции самих индивидов в процессе приспособления к социуму, их взглядов, установок, отношения к происходящему и собственным возможностям. В отличие от объективной стороны социальной адаптации инвалидов, которая обусловлена наличием определённых материальных ресурсов (приспособленное к особым потребностям жильё, безбарьерная среда, финансы, средства реабилитации и т. д.), субъективные факторы их адаптации в значительной степени детерминированы информационным пространством, в частности общественными дискурсами инвалидности, распространяемыми средствами массовой информации. Следовательно, важным ресурсом адаптации инвалидов является трансляция таких масс-медийных дискурсов, которые способствовали бы формированию активной жизненной позиции инвалидов, их уверенности в своих возможностях интеграции в общество, установки на преодоление жизненных ограничений; поиску и реализации практически полезных сведений в решении личных проблем.

Устанавливая специфику социальной адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья, следует обратить особое внимание на такие формы «негативной адаптации» (дезадаптации), как социально-экономическая зависимость (социальное иждивенчество) и социальный паразитизм. Данные формы характеризуются преимущественным использованием чужих ресурсов в жизнеобеспечении, акцент переносится с производства на потребление. Однако эти две стратегии принципиально различны по характеру взаимоотношений обеспечивающей и потребляющей сторон. Принято считать, что положение неработающих людей с ограниченными возможностями здоровья нельзя характеризовать с помощью термина «социальный паразитизм» (способ существования, при котором социальный субъект удовлетворяет свои потребности за счёт других, имея возможность удовлетворять их самостоятельно). Как правило, положение инвалидов описывают понятием «социальное иждивенчество», стратегией поведения человека, обладающего минимальным размером социальных «капиталов», которому оказывается помощь со стороны общества, государства, предприятия, другого человека. Весьма распространена позиция, согласно которой государству и обществу легче оказать инвалидам конкретную практическую (материальную, натуральную) помощь, нежели создавать им условия и возможности реализации их сильных способностей. Соответственно в достаточно большой доле случаев социальное

иждивенчество инвалидов носит вынужденный характер и поддерживается общественными дискурсами немощной инвалидности, распространяемыми средствами массовой информации.

Для определения особенностей понимания социальной адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья целесообразно учесть «комплексную модель» М. В. Ромма (см.: [23, с. 23]), согласно которой процесс социальной адаптации личности инициируется:

1. Всей иерархией реальных или мнимых потребностей человека и социума;
2. Проблемно-адаптивными ситуациями, в которых оказывается и вынужден действовать адаптирующийся субъект;
3. Актуальными или потенциальными адаптивными барьерами, которые затрудняют либо исключают приспособление человека к разнообразным социальным ситуациям;
4. Адаптивными установками, возникающими в процессе интерпретации человеком социального бытия, а также собственной роли и смысла жизни в конкретном сообществе.

Социальная адаптация инвалидов, исходя из указанного подхода, осуществляется в условиях проблемно-адаптивных ситуаций и актуальных адаптивных барьеров. Среди них наиболее сложными являются объективные ограничения здоровья, отсутствие безбарьерной среды, а также доминирование дискриминационных стереотипов, затрудняющих интеграцию человека с нетипичной внешностью или слабым здоровьем в общественную жизнь.

Особую ценность для настоящего исследования представляют труды по социальной адаптации Л. В. Корель. В частности, весьма значимыми являются её рассуждения, связанные с применимостью идеи М. Вебера о феномене оппозиции «ценности успеха» и «ценности убеждённости» в периоды социальных трансформаций (см.: [24]). Очевидно, что абсолютизация «ценности успеха», произошедшая в российском обществе за годы реформ конца XX – начала XXI вв. в ущерб «ценности убеждённости» привела к низвержению укоренившихся в культуре и общественном сознании моральных образцов, что способствовало дезадаптации значительного числа социальных групп и, прежде всего, социально уязвимых категорий.

Полагаем, что культивирование средствами массовой информации дискурсов успешной жизни, богатства и карьеры как меры жизненного успеха в значительной степени обусловило субъективные факторы социальной дезадаптации людей и, в первую очередь, людей с ограниченными возможностями здоровья.

Культивирование средствами массовой информации дискурсов успешной жизни, богатства и карьеры как меры жизненного успеха в значительной степени обусловило субъективные факторы социальной дезадаптации людей и, в первую очередь, людей с ограниченными возможностями здоровья.



Однако масс-медиа могут способствовать и повышению эффективности социальной адаптации инвалидов. Для этого им необходимо формировать в сознании людей с ограниченными возможностями здоровья такие адаптивные стратегии, которые позволяют им, не вступая в конфликт с законами, нормами и традициями общества, эффективно преодолевать многочисленные (в том числе мировоззренческие) адаптивные барьеры, успешно взаимодействовать с различными социальными общностями, сохраняя при этом психологическую стабильность и состояние эмоциональной удовлетворённости (см.: [25–26]).

## Типологии социальной адаптации инвалидов

Среди современных отечественных исследователей наиболее активно анализируют процессы социальной адаптации инвалидов Е. И. Холостова, Н. Ф. Дементьева, Е. Р. Ярская-Смирнова, П. В. Романов и др.

Е. И. Холостова и Н. Ф. Дементьева (см.: [20, с. 81]) создали одну из первых классификаций типов социальной адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья, используя признаки степени социальной активности личности и удовлетворённости различными сферами своей жизнедеятельности. Ими были выявлены четыре основных типа стратегии социальной адаптации инвалидов (активно-позитивная, активно-негативная, пассивно-позитивная, пассивно-негативная). Данная типология, однако, не учитывает объективные факторы социальной адаптации инвалида, объективные показатели его социальной ситуации.

Говоря о типах социальной адаптации инвалидов, приведём идею Н. И. Лапина о выделении следующих способов адаптации: внешнего и внутреннего (см.: [21, с. 144–147]). Для первого типа характерна успешная внешняя адаптация, основанная на новой, жёстко организованной системе ценностных ориентаций. Однако регулируется поведение в первую очередь не ими, а целями, которые могут быть сложными и объёмными, но всегда конкретны и прагматичны. Характерна также повышенная восприимчивость к внешним воздействиям – экономическому стимулированию, информационному манипулированию, статусному регулированию. Механизм второго типа адаптационной стратегии – эффективная внутренняя адаптация, основанная на устойчивости основных ценностных ориентаций и на относительной невосприимчивости к внешним воздействиям. Поведение регулируется скорее фундаментальными ценностями, чем ситуационными.

Н. И. Лапин называет следующие возможные формы социальной адаптации/дезадаптации социальных групп, в том числе инвалидов: уход в частную жизнь, решение личных

проблем; повышение культурного, образовательного уровней, профессионализма; участие в демонстрациях, забастовках, других формах социального протеста; внесение предложений по улучшению положения дел в государстве, регионе, городе; агрессивность, озлобленность; самоубийство; эмиграция; благотворительность.

Вместе с тем, выделение индикаторов данных стратегий социальной адаптации инвалидов в достаточной степени затруднено.

Вообще, анализ современных публикаций по результатам эмпирических исследований социальной адаптации различных общностей показывает, что имеет место серьёзный разрыв между относительно глубокой теоретической проработкой понятия социальной адаптации и узостью индикаторов, используемых в данных исследованиях. Чаще всего в ходе изучения социальной адаптации каких-либо общностей анализируют показатели удовлетворённости людей жизнью в целом и её отдельными составляющими, реже – показатели уровня социальной активности. Таким образом, в исследовательской практике социальная адаптация редуцируется к понятиям социального самочувствия и социального поведения (см.: [27, с. 82–87; 28, с. 105–110]).

Кроме того, в практике социологических исследований зачастую наблюдается так называемая психологизация понятия социальной адаптации. Последнее сводится к дефиниции «социально-психологическая адаптация» и включает в себя экономическую, профессиональную, политическую и социокультурную виды адаптации. Изучая социально-психологическую адаптацию, исследователи прибегают к таким показателям, как удовлетворённость жизнью и её отдельными аспектами (материальным положением, социальным статусом, отношениями в семье и т. д.), самооценка успешности в различных сферах межличностных отношений, ретроспективная оценка мотивов социально значимого поведения, (см.: [29, с. 117–120; 30, с. 17–25]), морально-нравственные ориентиры, степень экстраверсии (общительности), групповая идентификация (см.: [31, с. 16–24]).

В практике социологических исследований встречается и более продуктивный подход, предполагающий разделение критериев социальной адаптации на объективные и субъективные (см.: [32]). Среди объективных принято называть эффективность деятельности, реальное положение в коллективе (профессиональный, карьерный рост, стаж работы, состояние здоровья и продолжительность активной жизни). Среди субъективных – удовлетворённость личности различными аспектами жизни и эмоциональное самочувствие.

Очевидно, что социологи ориентируются в большей степени на изучение субъективных критериев социальной адаптации. Представляется, что лучше всего удалось соединить объективный и субъективный подход к социальной адаптации В. А. Ядову – приверженцу положения о том, что она есть удовлетворение потребностей на четырёх уровнях жизнедеятельности человека:

- в ближайшем семейном окружении;
- в малой группе, в которой действует индивид;
- в трудовом (учебном, общественной организации) коллективе;
- на уровне социально-классовой структуры (см.: [33, с. 94]).

Согласно диспозиционной концепции В. А. Ядова, на каждом из названных уровней учитываются когнитивные, аффективные и поведенческие показатели.

Данный подход весьма продуктивен и логичен, однако при изучении социальной адаптации инвалидов зачастую достаточно исследования не более двух уровней удовлетворения потребностей в связи с ограничениями социальной интеграции данной категории населения.

К примеру, значительная доля людей с ограниченными возможностями здоровья реализуют свои потребности исключительно в семье. Применяя концепцию В. А. Ядова, следует использовать такие индикаторы:

- на когнитивном уровне – наличие чувства принадлежности к малой группе, наличие элементарных знаний в области межличностного взаимодействия, соответствие статуса личности личностным ожиданиям;
- на аффективном – удовлетворённость отношениями с окружающими, уровень гармонии индивида, самооценка успешности личности в различных сферах межличностных отношений;
- на поведенческом – стили межличностного взаимодействия, соответствие поведения личности её роли и ролевым ожиданиям, уровень подверженности социальному влиянию.

К типам социальной адаптации современные отечественные исследователи чаще всего относят экономическую, социокультурную и социально-психологическую адаптации.

## Эмпирические критерии типологии социальной адаптации инвалидов

Указанные типы социальной адаптации, а также критический анализ основных подходов к этому процессу позволили сгруппировать все критерии социальной адаптации инвалидов в две совокупности:

**1. Объективные:** социальные роли и социальный статус инвалида в семье, его социальные связи, умение удовлетворить свои основные потребности, социальная активность и её успешность, коммуникативная компетентность, состояние здоровья.

**2. Субъективные:** удовлетворённость социальным окружением, ролью, статусом, уровнем самореализации, основными видами деятельности, реализацией основных потребностей, ощущение социальной интегрированности, самооценка, физическое самочувствие.

В свою очередь объективные и субъективные критерии социальной адаптации инвалидов могут быть структурированы в соответствии со сферами человеческой жизнедеятельности. Поскольку таких сфер достаточно много, как правило, придерживаются основных, с точки зрения здравого смысла. Таковыми являются:

- экономические (связаны с формами участия инвалидов в общественной сфере производства и распределения благ и их экономическим самочувствием; экономическими факторами социальной адаптации инвалидов служат род занятости, источники доходов, стратегия экономического поведения или способ выживания);
- политические (связаны с формами участия инвалидов в политической жизни общества и их политическим самочувствием; политические факторы социальной адаптации инвалидов: членство в политических партиях, участие в общественных объединениях, избирательная активность);
- социально-психологические (удовлетворённость различными сторонами жизни, социальными связями, собственным социальным статусом и ролью);
- информационные факторы (характеризуют стратегию поиска и получения информации инвалидами; показателями информационных факторов социальной адаптации инвалидов являются источники получения информации инвалидами, их информационные потребности, применение / не применение прикладной информации из СМИ для решения жизненных задач).

Все критерии социальной адаптации инвалидов можно сгруппировать в две совокупности:

1. Объективные: социальные роли и социальный статус инвалида в семье, его социальные связи, умение удовлетворить свои основные потребности, социальная активность и её успешность, коммуникативная компетентность, состояние здоровья.

2. Субъективные: удовлетворённость социальным окружением, ролью, статусом, уровнем самореализации, основными видами деятельности, реализацией основных потребностей, ощущение социальной интегрированности, самооценка, физическое самочувствие.

Другими словами, по данным сферам жизнедеятельности мы можем оценить степень социальной адаптированности или дезадаптированности инвалида. Использование двух типов факторов социальной адаптации (объективных и субъективных) позволило нам разработать схему типологизации видов социальной адаптации инвалидов ([см. Таблицу 1 в Приложении на стр. 155](#)).

В соответствии со значениями объективных и субъективных факторов социальной адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья нами выделены четыре типа инвалидов по стратегии социальной адаптации: объективно и субъективно адаптивные; субъективно адаптивные; объективно адаптивные и дезадаптанты. Данная типология отражает специфику социальной адаптации инвалидов, поскольку учитывает не только социальные условия среды, в которой пребывают люди с ограниченными возможностями здоровья, но и их оценку собственного социального положения, отношение к своим жизненным ограничениям и жизни в целом.

## **Техника измерения воздействия средств массовой информации на социальную адаптацию инвалидов**

Решение второй задачи – собственно определения способа измерения масс-медийного влияния на социальную адаптацию инвалидов – требует обращения к существующим разработкам данного направления. Так, наиболее глубокими и весомыми исследованиями, на наш взгляд, являются труды Е. Р. Ярской-Смирновой, П. В. Романова (см.: [22]), И. Г. Ясавеева (см.: [34]), В. И. Новикова, Н. В. Старостенкова (см.: [35]), а также К. Барнеса и Дж. Мерсера (см.: [36]), Дж. Кэмпбелла и М. Оливера (см.: [37]), Э. Чэппелла (см.: [38]), М. Коркера и С. Френча (см.: [39]). Чаще всего изучение масс-медийного воздействия на социальную адаптацию инвалидов опирается на количественно-качественные методы контент-анализа. В частности, количественный подсчёт значений определённых категорий сообщений об инвалидах в масс-медиа (социальный актор, перспектива освещения проблемы, жанр публикации и т. д.) дополняется дискурс-анализом (исследованием способов представления предмета в тексте) наиболее содержательных и объёмных сообщений о людях с ограниченными возможностями здоровья. В целом выводы таких исследований сводятся к тому, что сегодня всё ещё распространяется образ пассивной и бездеятельной инвалидности. Формирование средствами массовой информации таких дискриминационных представлений о людях с ограниченными возможностями здоровья происходит из-за доминирования сообщений об инва-

лидах, в которых основным актором являются обезличенные структуры, а не сами инвалиды; из-за преобладания мер в отношении людей с ограниченными возможностями здоровья, а не их действий по преодолению жизненных ограничений. По общему убеждению учёных необходимо изменять масс-медийный дискурс инвалидности, преодолевая дискриминационные и неадекватные общественные представления о людях с ограниченными возможностями.

Вместе с тем, останавливаясь на контент-аналитических методах, исследователи не предпринимают попыток изучить отношение самих людей с ограниченными возможностями здоровья к сообщениям об инвалидах в масс-медиа. Однако результаты такого контент-анализа могут быть лишь субъективной позицией учёных. А значит, необходимо дополнить исследования масс-медийных сообщений о людях с ограниченными возможностями новым ракурсом рассмотрения – изучением мнения людей, имеющих ограничения здоровья, о дискурсе инвалидности в средствах массовой информации. Такое совмещение методик измерения уровня социальной адаптации инвалидов и определения их отношения к дискурсу инвалидности в масс-медиа составляет основу методики измерения влияния масс-медиа на социальную адаптацию людей с ограниченными возможностями здоровья.

Таким образом, алгоритм предлагаемой схемы измерения следующий:

1. Определение типа социальной адаптации инвалидов;
2. Изучение показателей информационного поведения людей с ограниченными возможностями здоровья: источников получения информации, тематических интересов, отношения инвалидов к способу обсуждения проблем инвалидности в СМИ, степени готовности активно использовать полезные сведения из СМИ в решении практических проблем;
3. Анализ влияния масс-медийного дискурса инвалидности на людей с ограниченными возможностями здоровья различных типов социальной адаптации.

Поскольку использование коэффициентов корреляции в данном случае затруднено сочетанием количественных и качественных методик исследования, наиболее адекватным представляется анализ характерных для представителей того или иного типа социальной адаптации показателей информационного поведения по указанным критериям. Выявленные таким образом взаимосвязи покажут существование или отсутствие зависимости распространяемых масс-медиа дискурсов инвалидности и формируемого у людей с ограниченными возможностями здоровья типа социальной адаптации.

Важной исследовательской задачей также видится определение того, какие источники информации являются первостепенными для инвалидов, имеющих тип адаптации «объективно-адаптивный» (отличающихся низкими показателями социального самочувствия), и для «дезадаптантов»; каковы их представления о желаемом способе подачи информации о людях с ограниченными возможностями здоровья и для них, о том, какие сведения будут способствовать активизации их социальной позиции и обретению ими позитивных жизненных установок. Другими словами, изучение данного предмета позволит определить наиболее важные информационные факторы формирования успешных типов социальной адаптации инвалидов.

## Заключение

Социальная адаптация в целом как научная категория изучена в трудах отечественных и зарубежных исследователей довольно широко. Каждый из проанализированных нами подходов (функционалистский, ролевой, бихевиористический, психоаналитический, когнитивный, интерпретативный, феноменологический) предлагает определённые эмпирические показатели измерения уровня социальной адаптации личности. Специфика же изучения социальной адаптации такой категории населения, как люди с ограниченными возможностями здоровья, представлена в научной литературе достаточно узко. Кроме того, анализ существующих на сегодняшний день методик измерения их уровня социальной адаптации выявил, что в числе эмпирических показателей данного процесса отсутствуют индикаторы информационного, в частности, масс-медийного влияния. Вместе с тем, реалии современного этапа общественного развития требуют учёта в процессе изучения формирования стратегий социальной адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья такого социального фактора, как средства массовой информации. Предложенная нами схема измерения масс-медийного воздействия на социальную адаптацию инвалидов позволяет установить зависимость способа формирования типа социальной адаптации инвалидов от содержания сообщений средств массовой информации об инвалидах и стратегии информационного поведения людей с ограниченными возможностями здоровья. Результаты такого анализа обеспечат научное обоснование и разработку практических рекомендаций для средств массовой информации, социальных служб и общественных организаций инвалидов по совершенствованию социальных условий адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья.

## Библиографический список

1. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Сост. А. Б. Гофман. М.: Канон, 1995. С. 57.
2. Мертон Р. Социальная структура и аномалия // Социологические исследования. 1992. №№ 2, 3, 4.
3. Парсонс Т. О социальных системах / Под общ. ред. В. Ф. Чесноковой. М.: Академический Проект. 2002. С. 136.
4. Паршина Т. О. Структурная модель социально-психологической адаптации человека // Социологические исследования. 2008. № 8. С. 100–106.
5. Encyclopedia of Psychology. N-Y: Herder & Herder, 1972. Vol. 1. P. 25.
6. Hartmann, H. Ego psychology and the Problem of adaptation. N-Y, 1958.
7. Freud, A. Das ich und die Abwehrmechanismen. L., 1946.
8. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. Основные положения, исследования и применение / пер. С. Меленевской и Д. Викторовой. К.: PSYLIB, 2006.
9. Philips L. Human adaptation and his failures. N Y&L: Academic Press, 1968
10. Дьюи Дж. Конструирование социальных проблем / Контексты современности – 2: Хрестоматия. Казань: Казанский ун-т, 2001. С. 164–175.
11. Томас У. Польский крестьянин в Европе и Америке. М., 1998. С. 56.
12. Joseph K. A. Implementing the social model of disability: theory and research // International sociology. 2007. Vol. 22. № 3, pp. 247–250.
13. Cohen, J. L. Changing paradigms of citizenship and the exclusiveness of the demos // International sociology. 1999. Vol. 14. № 3, pp. 245–268.
14. Bridgens R. Disability and being “normal”: response // Sociology. 2009. Vol. 43. № 4, pp. 753–761.
15. Read, J. Disability, the Family and Society: Listening to Mothers. Buckingham; Philadelphia: Open University Press, 2000.
16. Wieviorka, M. The making of differences // International sociology. 2004. Vol. 19. № 9, pp. 281–297.



17. Жуков В. И. Российские преобразования: социология, экономика, политика. 1985-2001 гг. М.: Изд-во МГСУ, 2002.
18. Социально-демографическая ситуация: VII ежегодный доклад / Сост. И. С. Дискин, Е. М. Авраамова, О. М. Здравомыслова. М.: ИСЭПН, 1998.
19. Шабанова М. А. Социальная адаптация в контексте свободы // Социологические исследования. 1995. № 9. С. 81–88.
20. Холостова Е. И., Дементьева Н. Ф. Социальная реабилитация. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2002.
21. Лапин Н. И. Динамика ценностей населения реформируемой России. М.: Эдиториал УРСС, 1996.
22. Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Политика инвалидности: социальное гражданство инвалидов в современной России. Саратов: Научная книга, 2008.
23. Ромм М. В. Адаптация личности в социуме : теорет.-методол. аспект – Adaptation of a Person in a Society. Новосибирск: Наука, 2002.
24. Корель Л. В. Социология адаптаций: вопросы теории, методологии и методики. Новосибирск: Наука, 2006.
25. Schriener, K. Ochs, L. Creating the disabled citizen: How Massachusetts disenfranchised people under guardianship // Ohio State Law Journal. 2001, p. 62.
26. Hemment, J. The Riddle of the Third Sector: Civil Society, International Aid, and NGOs in Russia // Anthropological Quarterly. 2004. Vol. 77. № 2, pp. 215–241.
27. Грищенко Г. Д., Маслова Т. Ф. Мигранты в новом сообществе: адаптация и/или интеграция // Социологические исследования. 2010. № 5. С. 82–87.
28. Южанин М. А. О социокультурной адаптации в иноэтнической среде: концептуальные подходы к анализу // Социологические исследования. 2007. № 5. С. 105–110.
29. Барлас Т. В. Особенности социально-психологической адаптации при психо-соматических и невротических нарушениях // Психологический журнал. 1994. № 6. С. 117–120.
30. Грищенко В. В., Шустова Н. Е. Социально-психологическая адаптация детей русских переселенцев в российском обществе // Психологический журнал. 2004. Т. 24. № 3. С. 17–25.
31. Маклаков А. Г. Личностный потенциал: его мобилизация и прогнозирование в экстремальных условиях // Психологический журнал. 2001. Т. 22. № 1. С. 16–24.

32. Зотова О. И., Кряжева И. К. Некоторые аспекты социально-психологической адаптации личности // Психологические механизмы регуляции социального поведения. М. 1979.
33. Ядов В. А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности // Методологические проблемы социальной психологии: сб.ст. /отв.ред. Е. М. Шорохова. М.: Наука, 1975. С. 89–105.
34. Средства массовой коммуникации и социальные проблемы. Хрестоматия / пер. с англ., сост. И. Г. Ясавеев. Казань: Казанский ун-т, 2000.
35. Журналистика социальной сферы: уч.пос. / Под общ.ред. д-ра ист.наук, проф. В. И. Новикова, д-ра ист.наук, проф. Н. В. Старостенкова. М.: Изд-во РГСУ, 2008.
36. Barnes, C., Mercer, G. Exploring disability: a sociological introduction. Cambridge: Polity, 1999.
37. Campbell, J; Oliver M. Disability politics: understanding our past, changing our future. L.: Routledge, 1996.
38. Chappell, A. L. Disability, discrimination, and the criminal justice system. Issue 42. 1995, pp. 19–33.
39. Corcer, M., French, S. Disability discourse. Buckingham: Open University Press, 1999.

## Приложение

Таблица 1

### Критерии измерения уровня социальной адаптированности инвалидов

Объективные факторы		
Критерии	Шкала измерения критериев	Метод измерения критериев
Социальные роли инвалида в семье	Адаптированность: выполнение каких-либо семейных обязанностей, помощь в ведении хозяйства	Включённое наблюдение, неформализованное интервью
	Деадаптированность: иждивенческая стратегия поведения, отсутствие каких-либо семейных обязанностей	
Социальный статус в семье	Адаптированность: высокая оценка членами роли инвалида в семейной жизни	Неформализованное интервью
	Деадаптированность: представление членов семьи об инвалиде как об обузе и иждивенце	
Социальное окружение, социальные связи	Адаптированность: наличие определённого круга общения вне семьи	Включённое наблюдение, неформализованное интервью
	Деадаптированность: отсутствие социальных связей и отношений вне семейного круга	
Умение удовлетворить свои основные потребности	Адаптированность: приспособленность к удовлетворению потребностей в питании, личной гигиене, способность к самообслуживанию	Включённое наблюдение
	Деадаптированность: неприспособленность к удовлетворению потребностей в питании, личной гигиене, неспособность к самообслуживанию	
Социальная активность	Адаптированность: наличие работы, членство в общественных объединениях, участие в выставках творческих работ, занятие параспортом	Формализованное интервью
	Деадаптированность: отсутствие всякой социальной активности	
Успешность социальной активности	Адаптированность: наличие профессионального роста на работе, выполнение обязанностей руководителя (того или иного уровня) в общественных организациях, общественное признание творчества (призы, грамоты за участие в творческих конкурсах)	Формализованное интервью
	Деадаптированность: постоянное пребывание в роли рядового члена общественной организации без каких-либо обязанностей и ролей, отсутствие готовности представить на общественное обозрение продукты своего творчества	

Продолжение таблицы 1

Объективные факторы		
Критерии	Шкала измерения критериев	Метод измерения критериев
Коммуникативная компетентность	Адаптированность: позитивные, адекватные установки по отношению к собеседнику, формирование стратегии общения на основе уважения к коммуникантам	Включённое наблюдение
	Деадаптированность: проявление агрессии, конфликтности, неадекватности в общении, установка на пересекающиеся коммуникативные акты (по Э. Берну)	
Состояние здоровья	Адаптированность: относительное соматическое благополучие	Включённое наблюдение, контент-анализ медицинской карты
	Деадаптированность: соматическое неблагополучие	
Субъективные факторы		
Критерии	Шкала измерения критериев	Метод измерения критериев
Удовлетворённость отношениями с окружающими	Адаптированность: высокая степень удовлетворённости отношениями с окружающими	Формализованное интервью, включённое наблюдение
	Деадаптированность: неудовлетворённость отношениями с окружающими	
Удовлетворённость своим социальным статусом	Адаптированность: высокая степень удовлетворённости своим социальным статусом	
	Деадаптированность: неудовлетворённость своим социальным статусом	
Удовлетворённость основными формами деятельности	Адаптированность: высокая степень удовлетворённости основными формами деятельности	
	Деадаптированность: неудовлетворённость основными формами деятельности	
Удовлетворённость реализацией основных потребностей	Адаптированность: высокая степень удовлетворённости реализацией основных потребностей	
	Деадаптированность: неудовлетворённость реализацией основных потребностей	
Удовлетворённость уровнем своей самореализации	Адаптированность: высокая степень удовлетворённости самореализацией	
	Деадаптированность: неудовлетворённость уровнем своей самореализации	

Окончание таблицы 1

Субъективные факторы		
Критерии	Шкала измерения критериев	Метод измерения критериев
Самооценка	Адаптированность: самоприятие, адекватные самооценка и уровень притязаний, минимальное разведение Я-реального и Я-идеального, самооценки и уровня притязаний	Формализованное интервью, включённое наблюдение
	Деадаптированность: неприятие себя, неадекватные самооценка и уровень притязаний, максимальное разведение Я-реального и Я-идеального, самооценки и уровня притязаний	
Ощущение включённости в группу	Адаптированность: ощущение включённости в деятельность группы	
	Деадаптированность: субъективное ощущение одиночества	
Физическое самочувствие	Адаптированность: ощущение физиологического комфорта	
	Деадаптированность: постоянные жалобы на физическое самочувствие	

# Практики образования и просвещения

---

## Общекультурное развитие как составляющая непрерывного образования взрослых



Родионов Владимир Викторович – учёный  
секретарь Правления Общества «Знание» РФ

*E-mail:* [vvrod11@mail.ru](mailto:vvrod11@mail.ru)

## Общекультурное развитие как составляющая непрерывного образования взрослых

### Аннотация

В статье рассматриваются различные подходы к непрерывному образованию в течение жизни. Обосновывается необходимость общекультурной составляющей в системе непрерывного образования взрослых.

### Abstract

The article contains description of various approaches to continuous life-long education. It sets the goal of proving the necessity of general cultural component in the system of life-long continuous education.

**Ключевые слова:** образование в течение жизни, повторяющееся образование, непрерывное образование взрослых, общекультурное развитие

**Keywords:** life-long education, repetitive education, continuous adult education, general cultural development

Острая потребность государства и общества в непрерывном образовании своих взрослых граждан, осознанная со второй половины XX в., ныне институализировалась в европейском контексте в понятиях «образование в течение всей жизни», «повторяющееся образование». И в нашей стране положение о «непрерывности образования в течение всей жизни человека» записано среди основных целей и задач в «Национальной доктрине образования в РФ».

Одним из первых важных международных документов, в котором появилось понятие «образование в течение всей жизни», стал доклад Э. Фора «Учиться быть», представленный в 1972 г. ЮНЕСКО. Этот документ основывался на традициях либерального просвещения, в котором образование рассматривается как средство развития человеческой личности, ведущее к её самореализации. В докладе предлагалось провести вертикальную и горизонтальную интеграцию образования и его демократизацию. Вертикальная интеграция интерпретировалась как возможность для индивида включиться в формальную систему образования на любом этапе своей жизни, что подразумевает не только создание структурно-экономических условий доступности образования, но и снятие моральных и психоло-

гических барьеров. Горизонтальная интеграция понималась как распространение образования на множество формальных и неформальных областей социальной жизни. А демократизация означала широкое вовлечение обучающихся в процессы «конструирования» и управления своим образованием.

Другим важным документом, в котором непрерывное образование получило иное освещение, стал доклад Организации по экономическому сотрудничеству и развитию (ОЕСД) «Повторяющееся образование: стратегия для обучения в течение жизни».

Главной его темой стало понятие «повторяющегося образования», что фактически подразумевало поиск различных путей распространения формального образования на более широкие слои населения, занятого в промышленном производстве. Основным интерес просматривался в поиске способов развития экономического потенциала через обучение «рабочей силы», воспринимаемой как «человеческий капитал», что в свою очередь должно было вести к повышению уровня жизни и, в конечном счёте, – к укреплению демократии (см.: [1]).

Названные документы, по сути, заложили основания двух наиболее характерных интерпретаций термина «образование в течение жизни». Так, в докладе Э. Фора было отражено «прогрессивное», «просвещенческое» или либеральное, в широком смысле этого слова, видение непрерывного образования, в рамках которого оно выступает как самостоятельная ценность. При этом постоянное всестороннее развитие и самореализация индивида рассматриваются как цель и, одновременно, как условие создания демократического общества. В докладе ОЕСД, напротив, преобладают инструментальные, прагматические, экономические подходы.

В «прогрессивном» смысле отправной точкой служат интересы и потребности самого индивида<sup>1</sup>. Важным моментом является его мотивация и желание учиться: формальная оценка или сертификация знаний в этом случае, как правило, не являются целью. В «инструментальной» же интерпретации акцент ставится – как для индивида, так и для всего общества – на приобретении «осязаемых» благ, конкретных, экономически выраженных результатов. Эти два подхода обнаруживают себя на всех последующих этапах осмысления «образования в течение жизни» (см.: [2]).

И если в практической плоскости на первый план вначале выходит профессиональное образование взрослых, то это можно объяснить особенностями периода 70-80 гг. прошлого века: расширением масштабов научно-технической революции, возникновением новых технологий, а также массовой безра-

<sup>1</sup> Обстоятельный анализ социологических данных, связанных с изучением – образовательных потребностей взрослого населения, приводится в работах Ф. Зиятдиновой, И. Жематайтуте, С. И. Змеева, И. П. Поповой и ряда других авторов.



ботицей в западных странах. Именно в этот период в таких государствах, как США, Франция, Великобритания, ФРГ, Швеция, Япония, Испания, были предприняты энергичные, можно сказать действительно чрезвычайные меры по развитию образования взрослых, прежде всего профессионального.

В то же время за рубежом всё большие масштабы получали общеобразовательная и общекультурная, или общеразвивающая подготовка взрослых. В передовых странах мира осознали, что для эффективной производственной деятельности человек должен не только хорошо владеть профессиональными навыками, но и быть достаточно развитым в культурном, нравственном, психологическом отношениях. Он должен в полной мере ощущать себя полноценной личностью, полноправным членом общества, общины, семьи. А достичь всего этого можно не только и даже не столько путём приобретения полного среднего образования (хотя, конечно, эта гуманистическая цель весьма привлекательна), сколько путём постоянного или, по крайней мере, регулярного обучения в системе образования взрослых.

Проблемы развития образования взрослых оказались в фокусе внимания мировой научной общественности. Они детально рассматривались на специальных международных конференциях в 1972 г. в Токио, в 1985 г. в Париже, в 1997 г. в Гамбурге. В 1976 г. они были одним из важнейших вопросов Генеральной ассамблеи ЮНЕСКО в Найроби. Под влиянием этих дискуссий, ставших отражением исследований реальных процессов в сфере образования взрослых, в течение последнего десятилетия прошлого века произошло сближение и переплетение в едином целом двух названных ранее подходов к непрерывному образованию – либерального и инструменталистского. Расширилось под влиянием этого сближения само семантическое поле термина образование в течение жизни.

Это нашло отражение в одном из наиболее удачных и полезных с практической точки зрения (по мнению экспертов) документов ЮНЕСКО – в докладе Международной комиссии по образованию для XXI в.: «Образование: сокровище».

В докладе сказано: «Следует продвигать концепцию образования на протяжении всей жизни со всеми её преимуществами – гибкостью, разнообразием и доступностью во времени и пространстве... Подобное образование, помимо необходимости адаптации к изменениям в профессиональной деятельности, должно превратиться в процесс непрерывного развития человеческой личности, знаний и навыков, а также способности выносить суждение и предпринимать различные действия. Оно должно позволить человеку понять самого себя и окружающую его среду и содействовать выполнению его социальной роли в процессе труда и жизни в обществе» [3].

Безусловно, исключительно значимым является осознание международным сообществом необходимости непрерывного образования в течение жизни. Но на наш взгляд ещё более существенна постановка во главу угла вопроса о необходимости непрерывного развития человеческой личности, что, убеждены, невозможно без постоянного общекультурного развития.

Смыслом и ценностью образования на протяжении всей жизни становится личность обучаемого, развитие её индивидуальности, введение обучаемых в мир общечеловеческой культуры – материально-практической, социальной, духовной, формирование у них способностей к её сохранению и развитию (см.: [4]).

Увлечшись действительно впечатляющими достижениями науки и техники в XX в., сфера образования практически во всех странах мира занялась и занимается поныне главным образом трансляцией из поколения в поколение сугубо прагматичных данных разных наук, передачей нацеленных на быструю отдачу достаточно узких, по существу фрагментарных, технократически сориентированных знаний, умений, навыков. С этой своей задачей образование справляется более или менее успешно... Что же касается формирования у учащихся целостной картины окружающего человека материального и духовного мира, способствующей осознанию принадлежности каждого из них к единому человеческому сообществу, трансляции из поколения в поколение ценностей духовных, культурных, нравственных в их национальном и общечеловеческом понимании, то эти образовательно-воспитательные, гуманитарные по своей природе цели в лучшем случае лишь декларируются на популистском, лозунговом уровне, а в худшем – игнорируются вовсе (см.: [5]).

Думается, что время деклараций истекло, ибо противостоять вызовам XXI в. способна только всесторонне развитая личность, опирающаяся на существенный общекультурный базис.

Мотивированность в постоянном обращении к общекультурной проблематике для человека, с одной стороны, обуславливается современным состоянием общества: расширением и усложнением общественных связей; постоянным обновлением технологического содержания профессиональной деятельности; расширением коммуникативных возможностей; влиянием экономического кризиса, порождающего состояние нестабильности; девальвацией нравственных ценностей и ориентиров поведения; тотальным дезориентирующим воздействием СМИ.

С другой стороны, это объясняется социально-педагогическими закономерностями общекультурного развития личности, основными среди которых являются: «взаимобусловленность культуры и образования, проявляющаяся в том,

Смыслом и ценностью образования на протяжении всей жизни становится личность обучаемого, развитие её индивидуальности, введение обучаемых в мир общечеловеческой культуры – материально-практической, социальной, духовной, формирование у них способностей к её сохранению и развитию.

Увлечшись действительно впечатляющими достижениями науки и техники в XX в., сфера образования практически во всех странах мира занялась и занимается поныне главным образом трансляцией из поколения в поколение сугубо прагматичных данных разных наук, передачей нацеленных на быструю отдачу достаточно узких, по существу фрагментарных, технократически сориентированных знаний, умений, навыков.

что уровень развития культуры определяет смысл, ценности и содержание образовательного процесса, а образование сохраняет культуру, передаёт её достижения от одного поколения к другому; единство всех компонентов непрерывного образования в поступательном развитии общей культуры личности, скоординированность их целей на всех ступенях становления и развития индивида; взаимосвязь и взаимозависимость профессиональной компетентности специалиста и уровня его актуальной культуры» [4].

Сущность категории общекультурного развития раскрывается через способность человека видеть актуальные проблемы духовного, экологического, нравственного, правового, политического, общественного устройства; потребность в самообразовании как интегральном выражении умения самоорганизации своей познавательной и творческой деятельности, к постоянному продолжению образования; умение творческого преобразования информации, владение языками межличностной коммуникации (см.: [6]).

Возрастание скорости жизни детерминирует необходимость увеличения скорости изменения самого человека, человек не способен выжить в мире перманентных перемен, если он не будет готов к постоянному изменению и преобразению самого себя. Утрата образованием культуросозидающей функции может привести и уже приводит к хаосу и деструкции общественных отношений.

Эволюция культуры и общества должна соответствовать эволюция образования, поскольку утрата образованием культуросозидающей функции может привести и уже приводит к хаосу и деструкции общественных отношений.

Обобщённый образ современного человека в поликультурном мире позволяет наметить ориентиры результатов современного образования и констатировать необходимость системных изменений процесса обучения и учения в целом. Современное образование должно быть направлено на развитие жизненного ресурса человека. Отсюда – обучение должно стать ориентированным на формирование готовности человека к быстро наступающим переменам в обществе, к неопределённому будущему за счёт развития способностей к творчеству, к разнообразным формам мышления и продуктивной деятельности, что невозможно без основательного мировоззренчески целостного общекультурного базиса, который должен создавать своего рода иммунитет против мозаичности социального и культурного окружения.

Возрастание скорости жизни детерминирует необходимость увеличения скорости изменения самого человека, человек не способен выжить в мире перманентных перемен, если он не будет готов к постоянному изменению и преобразению самого себя.

Утрата образованием культуросозидающей функции может привести и уже приводит к хаосу и деструкции общественных отношений.

Однако анализ развития, например, профессионального образования специалистов среднего и высшего звена позволил установить не только позитивные, но и негативные тенденции, к которым, прежде всего, следует отнести:

- повышенный интерес в процессе профессиональной подготовки специалистов высшего и среднего звена к прикладному «полезному» знанию в ущерб фундаментальному;
- склонность к инструментальному обучению будущих профессионалов-функционеров, быстро достигающих прагматических целей, принципиально не связанных со смысло-жизненным гуманитарным контекстом;
- понимание задач воспитания, развития личности как сопутствующих процессу становления личности будущего профессионала (см.: [4]).

И это очень тревожные тенденции, поскольку переход в новое информационное общество усложнил требования к интеллектуальной, политической, экономической, технической, правовой, экологической и физической культуре специалиста. Совокупность ценностно-ориентированных общекультурных знаний, умений и навыков и постоянной потребности интенсивного освоения актуальной культуры в сочетании с социально-культурной активностью представляется сегодня не просто желательным, а важнейшим профессиональным качеством специалиста любой сферы деятельности.

Основной задачей приведения личностных качеств специалиста в соответствие с новыми требованиями выступает саморазвитие в профессиональной деятельности, стержнем которого является диалектическое единство профессионального мастерства и общекультурного развития.

И здесь во главу угла встаёт задача разработки концепции общекультурного развития личности на протяжении всей жизни, базирующейся на принципе создания целостного культурно-образовательного пространства и ориентированной на непрерывное развитие обучаемых, на овладение ими духовными и материальными богатствами, которые обеспечат для каждого сознательное строительство жизненной среды, разумные и гармоничные отношения с природой, обществом, государством.

## Библиографический список

1. Телегина Г. В. «Образование в течение жизни»: институализация в европейском контексте и её оценка // Непрерывное образование в политическом и экономическом контекстах / Отв. ред. Г. А. Ключарев. М.: ИС РАН, 2008. 400 с.
2. Ключарёв Г. А. К вопросу о теоретических основаниях непрерывного образования // Непрерывное образование в политическом и экономическом контекстах / Отв. ред. Г. А. Ключарев. М.: ИС РАН, 2008.
3. Образование: сокрытое сокровище // Основные положения Доклада Международной комиссии по образованию для XXI века / МОО ВПП ЮНЕСКО «Информация для всех». М., 2007.
4. Ивлиева И. А. Общекультурное развитие личности в системе непрерывного профессионального образования (концептуальные основы) // Человек и образование. – СПб.: Академический вестник ИОВ РАО. 2010. № 4. С. 163–169.
5. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века. М.: Совершенство, 1998. 539 с.
6. Ариарский М. А. Прикладная культурология. 2-е изд. – СПб.: Изд-во «Эго», 2001. 288 с.
7. Национальная доктрина образования в РФ // Приложение к Постановлению Правительства РФ от 04.10.2000 № 751 «О национальной доктрине образования в Российской Федерации».
8. Браже Т. Г. Развитие гуманитарной культуры как глобальная проблема образования взрослых в XXI веке: теоретический аспект // Человек и образование. СПб.: Академический вестник ИОВ РАО. 2005. № 1. С. 15–17.
9. Даутова О. Б. Социокультурная обусловленность современной учебно-познавательной деятельности // Человек и образование. СПб.: Академический вестник ИОВ РАО. 2009. № 4. С. 47–51.
10. Жукова Е. Д. Культурологическая компетентность как основная составляющая процесса социализации личности педагога // Культура и образование. Уфа: Изд-во БГПУ, 2002. С. 45–50.
11. Киселева О. О., Позднякова О. М. Педагогический потенциал культуры – фактор профессионального становления специалиста // Человек и образование. СПб.: Академический вестник ИОВ РАО. 2008. № 4. С. 3–6.

# Практики образования и просвещения

---

## Корпоративное образование в российских компаниях



**Симакова Анна Александровна –**  
аспирантка ИС РАН

*E-mail:* [anna\\_litvinenko@mail.ru](mailto:anna_litvinenko@mail.ru)

# Корпоративное образование в российских компаниях

## Аннотация

В предлагаемой работе анализируется практика ряда российских компаний в отношении сложившейся в них системы корпоративного образования. Рассматривается ряд аспектов корпоративного образования: направленность и результативность, формы и методы обучения, мотивация руководителей и персонала к обучению, взаимозависимость обучения и карьеры.

## Abstract

The article explores the practices of corporate education in Russian companies. It assesses several aspects of corporate education: direction and effectiveness, forms and methods of study, motivation of managers and other personnel, interdependency of education and career.

**Ключевые слова:** корпоративное образование, руководители компаний, образование и карьера, активные методы обучения, эффективность обучения

**Keywords:** corporate education, managers, education and career, active methods of education, effectiveness of education

## Введение: корпоративное образование как социальный феномен

Профессиональное образование постоянно находится под влиянием тех социальных процессов, которые происходят в обществе: сегодня достаточно быстро изменяются как внешние (экономическая политика государства, законодательство и т. п.), так и внутренние условия функционирования организации (стратегии и организационная структура многих компаний, технологические новации и др.). Это ставит большинство компаний перед необходимостью подготовки персонала к работе в новых условиях, – убеждены известные исследователи М. Магура и М. Курбатова (см.: [1, с. 7]).

С этим тезисом трудно не согласиться. Современный бизнес сегодня невозможно представить без обучения и развития персонала. Всё больше компаний рассматривают расходы на обучение и развитие своего персонала в качестве стратегических инвестиций, а не текущих непроизводственных затрат. Так, широкомасштабное исследование в ряде американских компаний показало, что увеличение расходов на обучение персонала на 10% даёт прирост производительности труда на 8,5%, в то время как такое же увеличение капиталовложений повышает производительность труда только на 3,8% (см.: [2, с. 135]).

Обостряющаяся конкуренция и постоянно повышающиеся требования к качеству продукции со стороны потребителей делают обучение персонала неотъемлемой частью современной экономики. Не зря многие специалисты в сфере бизнеса настаивают на том, что единственным преимуществом любой компании теперь могут быть только её сотрудники. Именно поэтому уровень развития компании определяется сегодня компетентностью персонала и его готовностью к изменениям (см.: [3, с. 31]). Всё это неизбежно приводит к необходимости переосмысления роли обучения и развития персонала в современном бизнесе. Не случайно предкризисные опросы констатируют (см.: [4]), что недостаток квалифицированных кадров оценивается респондентами как один из важнейших факторов, тормозящих развитие бизнеса.

Анализ процесса институционального оформления системы корпоративного образования в современной России, основанный на изучении существующей в этой области научной литературы, показывает, что в настоящее время в России активно формируется общественная потребность в качественном профессиональном образовании. Практика свидетельствует, что централизованная государственная система учреждений профобразования не в силах удовлетворить эту потребность в полном объёме, более того вообще эффективно решать данную проблему. Институциональный «вакуум» заполняет система корпоративного образования как более эффективное и субъект-ориентированное функциональное дополнение профессионального образования.

Уровень компетентности персонала стал существенным фактором конкурентной борьбы. Невозможно, получив образование в высшем учебном заведении, стать квалифицированным специалистом на всю жизнь. Именно поэтому сегодня наибольшую актуальность приобретают постоянная переподготовка специалистов и повышение их профессиональной компетентности. При этом для предприятий становится важным не сам факт повышения квалификации персонала, а обучение конкретным знаниям, умениям и навыкам, необходимым для осуществления профессиональной деятельности на конкретном рабочем месте.

Многие специалисты в сфере бизнеса настаивают на том, что единственным преимуществом любой компании теперь могут быть только её сотрудники.

Для предприятий становится важным обучение конкретным знаниям, умениям и навыкам, необходимым для осуществления профессиональной деятельности на конкретном рабочем месте.



Ещё один важный аргумент в пользу корпоративного образования, во многом вынужденный. Профессиональные знания быстро устаревают: выпускник вуза, приходящий на производство, видит новинки, которым его не обучали. Это однозначно снижает его ресурсы роста в профессии. Корпорациям в сложившейся ситуации приходится тратить огромные средства на адаптацию молодых специалистов на производстве, организовывать обучение собственными силами. У корпораций закономерно растёт неудовлетворённость системой образования, да и сами учебные заведения ощущают дефицит актуальной информации (см.: [5, с. 60]).

Традиционные институты профессионального образования зачастую выпускают на рынок труда хороших специалистов-теоретиков, не обладающих достаточными практическими навыками. Как убеждены некоторые исследователи, «выпускники профессиональных учебных заведений не обладают знаниями, умениями и навыками профессиональной деятельности в той мере или того уровня качества, которые требуются работодателям» [6, с. 12].

Отсюда вывод: специалисты, подготовленные сугубо в рамках системы традиционного профессионального образования, не удовлетворяют потребностей бизнеса. Консерватизм же нынешних традиционных институтов профессионального образования лишь усугубляет ситуацию. Выходом в данном случае становится развитие корпоративного образования, способного обеспечить необходимый бизнес-структурам уровень качества образования.

Несмотря на то, что это во многом вынужденный и компенсаторный процесс, он играет важную роль в поддержании эффективности деятельности многих корпораций и даже может приносить прибыль компаниям в долгосрочной перспективе.

Существенным моментом для развития корпоративного образования выступает его влияние не только на корпорацию в целом, но и на конкретного индивида, его получившего. Корпоративное образование способствует накоплению человеческого капитала и, как следствие, может привести к изменению профессионального статуса сотрудника. В этой связи укажем на ещё один важный аспект корпоративного образования – его влияние на профессиональную карьеру сотрудника.

В исследовании, проведённом московским социологом И. П. Поповой, выявлено, что «основные характеристики социально-профессионального положения, выделенные в качестве критериев его изменения, – уровень образования, доходы, которые приносит основная работа, и объём властных полномочий на рабочем месте (наличие подчинённых) – отличают работников, прошедших переподготовку, по этим показателям. Их положение на фоне работающего населения в целом значительно более благоприятное» (см.: [2, с. 123]).

Консерватизм нынешних традиционных институтов профессионального образования лишь усугубляет ситуацию. Выходом становится развитие корпоративного образования, способного обеспечить необходимый бизнес-структурам уровень качества образования.

Корпоративное образование способствует накоплению человеческого капитала и, как следствие, может привести к изменению профессионального статуса сотрудника.

Распространяется ли подобная закономерность на систему корпоративного образования? Какие программы корпоративного образования более востребованы? Удаётся ли удовлетворить потребности в обучении сотрудников при помощи корпоративного образования? Чем мотивированы сотрудники, обучающиеся в фирме? Имеет ли место изменение профессионального статуса у сотрудников, прошедших корпоративное обучение?

Весь этот круг вопросов является чрезвычайно актуальным, однако он не получил своего системного решения в рамках известных теоретических и эмпирических работ. Предлагаемое исследование даёт свои ответы на поставленные вопросы. При этом мы хорошо осознаём, что его результаты нуждаются в дальнейшем углубленном изучении на расширенном массиве данных.

Исследование практик корпоративного образования в российских компаниях было проведено нами в два этапа. На первом этапе в 2007 г. были взяты интервью у 15 экспертов разного уровня (заместители директора и руководители ключевых подразделений) из пяти компаний города Москвы<sup>1</sup>. В рамках второго этапа в 2010 г. – у 16 экспертов разного уровня (HR-директора, руководители проектов, тренинг-менеджеры, руководители отдела обучения, отдела кадров и ключевых подразделений) из четырёх московских компаний и одного предприятия Калужской области<sup>2</sup>.

Цель исследования состояла в описании и анализе реальных практик корпоративного образования в российских компаниях.

При этом нами анализировались следующие аспекты корпоративного образования:

1. Оценка его направленности и результативности;
2. Выявление системы, форм, методов обучения сотрудников в компании;
3. Анализ мотивации руководителей и персонала к обучению, действующая система поощрения участия в образовательных проектах компании;
4. Выявление взаимосвязи обучения и карьеры у сотрудников, прошедших корпоративное обучение.

<sup>1</sup> Характеристика экспертной группы: эксперты имеют одно/два высших образования, некоторые – кандидатские степени в естественно-научной и гуманитарной областях; средний стаж работы в компании – 11 лет, средний стаж экспертов в данной должности 7 лет.

<sup>2</sup> Характеристика данной экспертной группы: опрошенные эксперты имели одно/два высших образования, средний стаж работы в компании – 6 лет, средний стаж экспертов в данной должности 5 лет.

Выборка экспертов формировалась методом «снежного кома». Для реализации поставленных задач автором была разработана схема интервью для экспертов в области обучения персонала и руководителей крупных подразделений. Выводы исследования конструировались на основе материалов авторских интервью.

## **Направленность и результативность корпоративного образования: оценки экспертов**

В современной российской практике корпоративное образование находится на этапе формирования и имеет тенденцию к динамичным изменениям. Некоторые из исследователей убеждены: «В соответствии с темпами экономического развития, внедрения новых технологий, обновления знаний и т. д. в постоянном повышении своего профессионального уровня нуждаются те, кто окончил вуз какое-то время назад, поэтому программы повышения квалификации, профессиональной переподготовки пользуются устойчивым спросом. Кроме того, у многих специалистов нет возможности надолго отрываться от работы для повышения квалификации, поэтому в настоящее время актуальны краткосрочные тренинги, курсы, программы дистанционного и модульного обучения, корпоративные образовательные программы» [6, с. 16]. Распространённость именно этих образовательных проектов аналитически подтверждается материалами проведённых интервью.

В качестве наиболее типичных программ корпоративного обучения, действующих в компаниях, как в 2007, так и в 2010 гг., эксперты выделяют:

- курсы повышения квалификации,
- учебные семинары;
- навыки тренинги: техника продаж, стандарты обслуживания;
- тренинги личностного роста.

Полученная в результате анализа интервью картина направлений корпоративного образования подкрепляется набором знаний и навыков, которые выделяют экспертами в качестве ключевых аспектов, должен обучаться персонал:

- знания по продукции и направлению деятельности компании;
- навыки технологии продаж, взаимодействия с посетителями;
- управление конфликтами и стрессами;

- обучение технологии наставничества;
- управление персоналом;
- знания по экономике и финансам;
- обучение использованию программного обеспечения;
- знание новых нормативных документов компании.

Большинство опрошенных нами в 2007 и 2010 гг. экспертов придерживаются мнения, что существующие корпоративные программы полностью удовлетворяют потребности в обучении. Однако если в 2007 г. эксперты высказывали мнение о нехватке навыков самоорганизации у сотрудников: *«Некоторые наши коллеги считают, что для качественного выполнения работы им не хватает времени. Но на деле оказывается, что не хватает самоорганизации!»*, то в 2010 г. вектор интересов в программах корпоративного образования смещается в сторону организации вводного обучения молодых специалистов по адаптации в компании, освоению основных рабочих функций в соответствии со спецификой предприятия: *«Начинающим специалистам не хватает опыта, их обязательно надо доучивать, заниматься их адаптацией в компанию»*, – замечает в интервью руководитель отдела кадров научно-технического предприятия.

Участникам исследования в 2010 г. было предложено оценить результативность корпоративного образования. Эксперты отмечают, что *«любое обучение персонала позитивно»* и приводит к ряду положительных результатов. *«Самый эффективный способ научить сотрудников качественно работать – обучить их»*, – утверждает руководитель проекта ювелирных салонов. Тренинг-менеджер одной из крупнейших оптических сетей считает, что *«обучение способствует повышению эффективности сотрудников, сокращению срока на подготовку успешного сотрудника с учётом специфики компании, сплочению корпоративного духа»*.

Несмотря на большое количество положительных оценок, часть экспертов всё же признают наличие отрицательных изменений вследствие обучения. *«Некоторые сотрудники после обучения считают, что они теперь асы, и руководство должно предоставить им какие-либо исключительные условия: внеплановое увеличение зарплаты, мгновенный карьерный рост»*, – вспоминает управляющий сетью ювелирных салонов. Ещё несколько минусов, отмеченных сразу несколькими экспертами – это *«отсутствие положительной динамики после обучения: сотрудники не используют пройденный материал, не понимают, как использовать эти знания на практике»*.

Анализ результатов интервью позволяет утверждать, что за последние годы степень осознания работодателями необходимости корпоративного образования возросла. Теперь они

значительно больше заинтересованы в том, чтобы иметь высококвалифицированный и компетентный персонал, способный создавать товары и услуги, которые могли бы успешно конкурировать с товарами и услугами, хлынувшими в нашу страну с Запада и с Востока.

По мнению респондентов, обучение призвано подготовить персонал к правильному решению более широкого круга задач, обеспечить высокий уровень эффективности в работе, что нередко удаётся достичь при правильной организации процесса. Более того, обучение позволяет не только повышать уровень знаний работников и вырабатывать требуемые профессиональные навыки, но и формировать у них такую систему ценностей и установок, которые соответствуют современным реалиям и поддерживают рыночную организационную стратегию.

Однако важны и данные экспертами отрицательные оценки – отсутствие положительной динамики после обучения, неприменение знаний на практике, что не в последнюю очередь может объясняться недостаточным финансированием проектов обучения и низкой мотивацией персонала к тому или иному виду обучения. С одной стороны, корпоративное образование как бы существует в компании, но с другой – выполняет отчасти лишь формальные, демонстративные функции, не вовлекая сотрудников в требуемый образовательный процесс. Именно поэтому реальный полезный эффект от обучения в этом случае остаётся под вопросом.

Более того, результаты исследования позволяют говорить об отсутствии чёткой взаимосвязи между системой корпоративного образования и стратегией развития самой компании. Это свидетельствует о том, что система корпоративного образования не везде организована эффективно, но даже в этом случае она даёт существенный позитивный результат.

## **Формы и методы обучения сотрудников в компании. Эффективность корпоративного образования**

Оценивая идеальную периодичность обучения, одни эксперты полагают, что обучение необходимо проводить не реже одного раза в год, в то время как другие указывают, что недостаточным является обучение раз в три года.

В интервью 2007 г. встречаются и весьма абстрактные ответы экспертов: по необходимости, в зависимости от ситуации и должности. В этом случае встают вопросы: на основании чьего мнения формируется взгляд на необходимость обучения? когда наступит следующая такая необходимость? как определяется «подходящая» ситуация? Особенно с учётом того,

Обучение позволяет не только повышать уровень знаний работников и вырабатывать требуемые профессиональные навыки, но и формировать у них такую систему ценностей и установок, которые соответствуют современным реалиям и поддерживают рыночную организационную стратегию.

Зафиксировано отсутствие чёткой взаимосвязи между системой корпоративного образования и стратегией развития самой компании.

что ни один эксперт в 2007 г. не продемонстрировал в своих высказываниях, что осознаёт, как важно оценивать эффективность прошедшего обучения. Эта тенденция подтверждается тем, что в реальности эксперты отмечают отсутствие чёткой периодичности, указывая, что в ряде компаний специалисты обучаются раз в год, некоторые раз в два-три года, а кто-то даже раз в пять или десять лет. Объяснение такой тенденции, по мнению экспертов, очень простое: *«В реальности периодичность обучения различается от компании к компании, и во многом она обусловлена наличием необходимого бюджета»*, – комментирует свою позицию один из респондентов. Этим ещё раз подтверждается одна из проблем российского корпоративного образования – недостаточное финансирование. В результате реальная периодичность проводимого в компании обучения как минимум в два раза отличается от желательной.

Позицию экспертов разделяют и исследователи, которые убеждены, что именно бюджет играет решающую роль, когда вопрос встаёт о выборе форм и методов обучения: *«Стоимость обучения для российских организаций часто является критическим фактором, определяющим выбор методов обучения»* [1, с. 155].

В структуре спроса на обучающие программы основную долю по-прежнему составляют традиционные формы обучения, существующие с советских времен – первичное обучение на рабочем месте и повышение квалификации.

Стоит учитывать и финансовую составляющую: методы традиционного профессионального обучения являются менее затратными в отличие от активных форм обучения. Таким образом, традиционные формы обучения обеспечивают двойной эффект: позволяют иметь обучающие программы на предприятии с минимальными затратами бюджета.

Обращает на себя внимание тот факт, что в интервью 2007 г. лидирующие позиции в качестве наиболее прогрессивного метода обучения были отданы тренингу. Это является отражением картины обучающих мероприятий, которая складывалась на предприятиях в то время, когда активно насаждалось транслировавшееся во всех СМИ мнение о тренинге как самом эффективном методе обучения. Экспертные оценки объёма рынка тренинговых услуг отмечали в 2004-2007 гг. его бурный рост, однако затем он приостановился, и сегодня его уже никто не прогнозирует. Эксперты в интервью 2010 г. подчёркивают безусловную эффективность интерактивных форм обучения (тренингов, деловых игр), однако, в отличие от их коллег, участвовавших в интервью в 2007 г., на первое место по значимости ставят всё же наставничество и знакомство с опытом фирм похожей направленности. Это позволяет перенять эффективные методы работы других компаний и, тем самым, соответствовать требованиям рынка, идти в ногу с технологическим прогрессом, не отставая от конкурентов.

В структуре спроса на обучающие программы основную долю по-прежнему составляют традиционные формы обучения, существующие с советских времен – первичное обучение на рабочем месте и повышение квалификации.

Отдельно в процессе интервью анализировалась оценка экспертами эффективности соотношения затрат и результатов проводимого в компании обучения. Эксперты считают, что затраты на обучение *«соответствуют ожиданиям, то есть (обучение) приносит результат»*. Схожего мнения придерживаются и исследователи, хорошо знакомые с проблемой: *«В идеале оценку эффективности обучения следует производить постоянно, в качественной либо количественной форме, оценивая влияние обучения на такие показатели работы организации, как продажи, качество продукции и услуг, производительность труда, установки работников и др.»* [1, с. 156].

В некоторых компаниях оценка эффективности обучения носит комплексный характер и включает в себя целый набор конкретных показателей: *«После обучения наши сотрудники обязательно проходят проверочные тесты, также мы оцениваем динамику продаж и стараемся оценить влияние, которое могло оказать обучение на этот показатель»*, – рассказывает один из экспертов. *«Затраты на обучение должны обязательно окупаться. Субъективно мы оцениваем эффективность на основании отзывов наших клиентов, а по продажам выводим количественную оценку эффективности обучения»*, – утверждает другой эксперт.

Таким образом, несмотря на ряд существующих ограничений, российское корпоративное образование, по мнению экспертов, продолжает поступательно развиваться. Хотя наиболее востребованными по-прежнему остаются традиционные формы обучения: повышение квалификации и обучение на рабочем месте. Однако конкуренция и кризис вносят свои коррективы в рейтинг наиболее прогрессивных методов обучения: лидирующую позицию теперь занимают наставничество и знакомство с опытом фирм похожей направленности, а не тренинг, как это было всего три года назад.

В качестве ключевого положительного момента развития корпоративного образования можно отметить, нарастание внимания со стороны руководителей к оценке эффективности обучения. Так, если в 2007 г. основное значение придавалось самому факту обучения, то в 2010 г. сосредоточение идёт непосредственно на результате обучения. Т. е. сначала внимание уделялось прежде всего критериям фактического проведения обучения (разнообразии методов и форм, хорошая атмосфера на занятиях и так далее), а затем эксперты стали делать акцент на важности показателей успешности обучения (увеличение отдачи от обучения, проведение оценки обучения и развития, и т. д.). Это позволяет сделать важный вывод – в сознании руководителей постепенно происходит переориентация с обучения как процесса к обучению как к результату.

Если в 2007 г. основное значение придавалось самому факту обучения, то в 2010 г. сосредоточение идёт непосредственно на результате обучения.

## Мотивация руководителей и персонала к обучению

В идеале обучение призвано повышать уровень трудовой мотивации, приверженности работников своей организации и включённости в её дела. Огромное значение здесь имеет готовность человека к получению новых знаний, его настрой на развитие. «Не случайно в последнее время многие организации придают большое значение поиску таких людей, которые не только отвечают требованиям организации, но и могут, и хотят учиться» [1, с. 25].

В целом, результаты исследования позволяют констатировать наличие достаточно высокого уровня мотивации у руководителей к обучению своего персонала. *Образовательные программы – это способ развития персонала, и соответственно они влияют на качество выполняемых работ»,* – утверждает один из респондентов научно-технического предприятия; их нужно развивать, *«особенно с учётом разрыва между теорией учебных заведений и практикой на рабочем месте»,* – добавляет другой эксперт этой компании. Эксперты уверены – *«обучение – это требование времени»;* его *«необходимо продолжать, потому, что это конкурентное оружие в бизнесе, позволяющее занимать первое место по известности продукта и качеству обслуживания»,* – убеждён тренинг-менеджер крупной сети салонов оптики.

В целом, к корпоративному образованию руководители проектов и отделов относятся *«позитивно и достаточно охотно отпускают на обучение».* Однако мотивация к обучению у сотрудников компаний нередко отличается противоречивостью и, как отмечают эксперты, *«зависит в общем от индивидуальной нацеленности на результат и лояльности по отношению к компании».* Часть сотрудников, по мнению большинства экспертов, охотно участвуют в обучающих программах. Как правило, сотрудники ждут от обучения:

- новых знаний,
- повышения профессионального уровня,
- повышения самооценки,
- применимости полученных навыков в реальных условиях,
- повышения в должности.

Одновременно несколько экспертов высказали мнение, что сотрудники по-разному относятся к обучению: *«некоторые считают, что они и так всё знают. Те, кто положительно*



*относится, считают, что обучение поможет им повысить свою квалификацию и соответственно занять более высокую должность».*

В то же время все эксперты отметили, что в настоящее время не существует специальных систем мотивации для сотрудников, периодически участвующих в образовательных проектах компании. Лишь руководитель отдела кадров научно-технического предприятия подчеркнул: *«При повышении должности и оклада руководство обращает внимание на обучение данного сотрудника. Если его не было, то и повышения может не быть»*, что отчасти способно служить мотивирующим фактором к обучению.

Эту точку зрения разделяют и независимые исследователи. «К сожалению, – как отмечают М. Магура и М. Курбатова, – широкое распространение в работе многих организаций получила такая практика, когда работников направляют на обучение или повышение квалификации, не предпринимая никаких усилий для того, чтобы их работа после прохождения учёбы стала более содержательной, более ответственной, чтобы повысился уровень оплаты их труда, открылись новые перспективы карьерного роста...» [1, с. 13]. Это снижает не только отдачу, которую организация может получить от своего персонала в результате обучения, но и мотивацию работников к обучению.

Ещё одной серьёзной проблемой для многих организаций является удержание работников, прошедших обучение. Инвестируя деньги в обучение персонала, организация тем самым увеличивает стоимость самого важного своего капитала – людей. Эксперты указывают на то, что ситуация когда, сотрудники, получив образование за счёт фирмы, покидают её в поисках нового места работы, – это не редкость. Поэтому всё чаще компании прибегают к практике подписания договора с сотрудником, который отправляется на обучение (особенно, если оно длительное и дорогостоящее), где основным условием является необходимость отработать в фирме после обучения определённый минимальный срок (как правило, не менее двух лет). В противном случае сотрудник будет обязан полностью возместить компании сумму, потраченную на его обучение. Аналитики также отмечают тенденцию распространения практики внедрения системы юридических, организационных и морально-психологических мероприятий, направленных на закрепление и удержание в компании обученных работников (см.: [1, с. 13]).

Однако эксперты полагают, что риски связанные с обучением (уход сотрудника из компании) – это лишь одна сторона процесса, с другой стороны, *«чаще обученные сотрудники становятся более лояльными к компа-*

нии, благодаря именно возможности обучения». Отсюда вывод: несмотря на риски ухода сотрудников, обучение всё же необходимо.

Также к отрицательным сторонам системы мотивационной поддержки, сложившейся в компании, можно отнести отсутствие специальных систем мотивации для сотрудников, периодически участвующих в обучении. Эксперты отмечают в своих интервью, как в 2007 г., так и в 2010 г., что сами сотрудники в качестве результата обучения ждут в дальнейшем продвижения по карьерной лестнице. В реальности мы видим, что в процессе повышения в должности руководство лишь «обращает внимание на обучение данного сотрудника», однако этот фактор не входит в число ключевых при принятии решения. Более подробно на анализе наметившегося разрыва мы остановимся в следующем параграфе.

## **Обучение и карьера: разрыв или взаимозависимость?**

Эксперты сошлись во мнении, что в настоящее время учёт дальнейшей карьеры сотрудников, прошедших обучение, не ведётся. Однако все эксперты подчёркивают необходимость такой статистики. Вот что по этому поводу думает один из респондентов научно-технического предприятия: *«Учёт должен быть обязательно, иначе невозможно проследить эффективность обучения, а также обязательно должен фиксироваться профессиональный рост работника»*. Это мнение поддерживается одним из его коллег: *«Такая статистика обязательно должна быть. Но такая задача до настоящего момента не ставилась. Централизованного мониторинга карьеры сотрудников и систематизированного контроля на данном этапе нет»*. Также один из экспертов, работающий в сети салонов оптики отметил: *«В настоящее время мы разрабатываем такую модель-схему, которая будет отслеживать дальнейшую карьеру обученных сотрудников – это поможет нам сделать эффективной работу с кадровым резервом и плюс даст интересную статистику по обучению»*.

Однако все эксперты подчеркнули, что, безусловно, централизованный мониторинг карьеры обученных сотрудников позволил бы управлять обучением как системой. *«Статистики нет, нет и полноценной системы обучения. А таким ресурсом, как обучение, нужно управлять в системе»*, – высказал своё мнение один из экспертов.

Большинство экспертов указали, что самостоятельное обучение сотрудников, не включённое в систему корпоративного образования (получение высшего образования, обучение в аспирантуре, на курсах вне компании), зачастую «привет-

*ствуется, но на материальную сторону и карьерную влияния не оказывает». При этом одним из экспертов было замечено, что «приветствуется только получение образования по профилю работы предприятия». Другой респондент настаивает на том, что «иное образование, не корпоративное, приветствуется, если это не наносит ущерба прямым обязанностям сотрудника».*

Лишь один из экспертов подчеркнул, что самостоятельное получение дополнительного образования *«влияет на продвижение по карьерной лестнице».*

Иная картина характерна для корпоративного образования. Получение его, как фактора более быстрого карьерного роста, было отмечено половиной экспертов: *«Разумеется, сотрудник, постоянно участвующий в корпоративном обучении, может рассчитывать на более быстрый карьерный рост, по сравнению с другими сотрудниками. Разумеется, если он ответственно относится к обучению»*, – ответил один из экспертов.

Также говорилось, что многое зависит и от самого сотрудника. *«Мы не ставим цель учить ради обучения. Надо ещё и на практике доказать, что ты хорошо обучился – это важно. А вот если на практике результат покажешь, зарекомендуешь себя хорошо, то тогда, пожалуйста, здесь и карьерный рост возможен»*, – комментирует руководитель проекта ювелирных салонов. Разработка и реализация специальных программ, обеспечивающих работникам более широкие возможности развития карьеры после прохождения обучения, и востребованность полученных знаний и навыков – это меры, которые помогают закрепить в организации обученный персонал.

## **Заключение**

Проведённое исследование позволяет утверждать, что сегодня корпоративное образование занимает определённую нишу на российском рынке образовательных услуг.

Задача корпоративного образования – способствовать удовлетворению потребности в обучении сотрудников с помощью разнообразных программ, как по профилю работы специалиста, так и направленных на развитие его личности. Особую роль корпоративного образования в рамках развития компании, по мнению экспертов, подчёркивают следующие обстоятельства. Во-первых, оно способствует качественному улучшению работы сотрудников, прошедших данные программы; во-вторых, увеличивает интеграцию персонала компании. Эти

Корпоративное образование способствует качественному улучшению работы сотрудников, увеличивает интеграцию персонала компании.

результаты вполне могут достигаться в процессе профессионального образования, но имеют самостоятельную ценность для организации.

Важное место в системе корпоративного образования отводится экспертами проблеме его эффективности. Они справедливо полагают, что слабая организация системы корпоративного образования может привести к недоиспользованию полученных знаний на практике, отсутствию положительной динамики у сотрудников, прошедших обучение. Это, в свою очередь, может способствовать превращению системы корпоративного образования в формальную, демонстрационную структуру.

Снижает эффективность полученного образования, по мнению экспертов, отсутствие практики согласования интересов сотрудников и планов компании относительно тех или иных учебных задач. Взаимная дополняемость интересов должна быть поставлена во главу угла стратегии обучения и развития персонала. Аргументы в пользу этой стратегии весьма просты – важно, чтобы сотрудники идентифицировали себя с целями и задачами организации, нежели просто обучались быстро устаревающим знаниям. Только в этом случае ценность обучения в мотивационной структуре персонала будет приобретать наибольший вес.

Наконец, по мнению экспертов, нельзя не учитывать наметившийся разрыв между обучением и карьерой. Возможность профессионального роста, продвижения по карьерной лестнице является одним из важных стимулов развития компетентности сотрудников.

Существенным недостатком современного корпоративного образования эксперты считают то, что обучение персонала в компании нередко происходит в отрыве от многих остальных процессов, которые непосредственным образом должны были быть с ним связаны. Среди них: мониторинг карьеры обученных сотрудников, их карьерный рост, работа с кадровым резервом. Отсутствие подобных практик может свидетельствовать о существенном несовершенстве системы корпоративного образования, действующей в компаниях.

Это не единственное ограничение. Существенная проблема сегодня – отсутствие законченного цикла обучения: начиная от диагностики потребностей в обучении и заканчивая мониторингом его результатов. Тем не менее, в этом направлении присутствует положительная динамика – прежде всего, нарастающее внимание со стороны руководителей к эффективности обучения. Отмеченный экспертами переход от оценки критериев фактического проведения обучения к показателям успешности обучения свидетельствует о важном факте – в сознании руководителей постепенно происходит переориента-

По мнению экспертов, нельзя не учитывать наметившийся разрыв между обучением и карьерой.

Существенная проблема сегодня – отсутствие законченного цикла обучения: начиная от диагностики потребностей в обучении и заканчивая мониторингом его результатов.

ция с обучения как процесса к обучению как результату. Это открывает новые перспективы дальнейшего эффективного развития корпоративного образования в российских компаниях.

## Библиографический список

1. Магура М. И., Курбатова М. Б. Организация обучения персонала компании. М.: Управление персоналом, 2003.
2. Непрерывное образование в экономическом и политическом контекстах / Отв. ред. Г. А. Ключарёв. М.: ИС РАН, 2008.
3. Кудрявцева Е. И., Козин А. А. Корпоративное обучение как современная форма повышения квалификации персонала организации // Теория и практика управления. 2006. № 2 (7).
4. Козина И., Баскакова М., Московская А. и др. Состояние социально-трудовых отношений в России: проблемы трансформации и методы измерения. 2009 (рукопись).
5. Караман Е. В. Институционализация корпоративного образования в современной России: диссертация кандидата социологических наук: 22.00.04. [Место защиты: Уральский государственный университет им. А. М. Горького]. Екатеринбург, 2009.
6. Ананченкова П. И., Фокина Н. В. Оценка готовности выпускников вузов к профессиональной деятельности // Труд и социальные отношения. 2009. № 9.

# Практики образования и просвещения

---

## Социальная реклама как инструмент формирования лояльностей



**Мартинавичене Юлия Владимировна** –  
магистр социологии, преподаватель  
департамента медиа Европейского  
гуманитарного университета (г. Вильнюс)

*E-mail:* [julia.martinavichene@ehu.lt](mailto:julia.martinavichene@ehu.lt)

## Социальная реклама как инструмент формирования лояльностей

### Аннотация

В рамках данной статьи рассматривается феномен социальной рекламы с точки зрения теории социального действия Т. Парсонса, оцениваются возможности социальной рекламы как эффективного метода формирования и поддержания лояльностей, а также её потенциал в качестве эталонного образца при решении вопроса о легитимности действия – как в конституционно-правовом, так и в моральном смысле.

### Abstract

This paper uses T. Parsons' theory of social action as a theoretical framework for analyzing public service advertising, that helps to evaluate PSA's potential as an effective instrument of shaping and maintaining loyalties, as well as to investigate a possibility of encoding PSA as a standard according to which a legitimacy of any action may be judged – both in juridical and moral sense.

**Ключевые слова:** социальная реклама, лояльность, теория социального действия Т. Парсонса

**Keywords:** T. Parsons' theory of social action, public service advertising, shaping and maintaining loyalties, legitimacy

Понятие лояльности в рамках теории Т. Парсонса подразумевает готовность «откликнуться на должным образом “обоснованный” призыв, сделанный от лица коллектива или во имя “общественного интереса или потребности”» [1, с. 25]. Основной функцией каждого общества, таким образом, является определение обязательств, вытекающих из совокупности лояльностей индивида, а также институциональная проверка выполнения этих обязательств. Однако в современном мире лояльность индивидов в отношении сообщества в целом и отдельных коллективов в частности претерпевает качественные трансформации.

Данная статья рассматривает возможности социальной рекламы как метода формирования и поддержания лояльностей. Кроме того, оценивается потенциал социальной рекламы как эталонного образца при решении вопроса о легитимности действия – и в конституционно-правовом, и в моральном смысле. В качестве поля для подобного анализа используется теория социального действия Т. Парсонса, а также его концепция системы общества. Именно в рамках этих теорий разрабатываются потенциально важные для теории социальной рекламы понятия, такие как: взаимозависимость и взаимопроникновение подсистем действия, иерархия лояльностей, интернализация и институционализация ценностей, мотивационные компоненты действия и т. д.

Использование этих и других концептуальных построений теории действия поможет усовершенствовать понимание мотивационных компонентов в ходе принятия индивидами социально значимых решений, а также применить полученные выводы на практике – в процессе создания социорекламных продуктов. Кроме того, помещение теории социальной рекламы в поле наиболее продуктивных социологических теорий может способствовать упорядочиванию наличного знания о социорекламном сообщении и, вероятно, переформулировке некоторых гипотез относительно его структуры и принципов эффективного функционирования.

Центральным вопросом изучения в теории и практике социальной рекламы являются методы репрезентации<sup>1</sup> ценностных систем, эффективные в такой степени, чтобы подобная репрезентация была способна в определённой мере управлять социальным действием, инициируя положительные изменения в обществе. Однако глубинной проблемой для данной области исследования представляется организация положительной (социально желательной) ориентации индивидуального актора на ситуацию. Этот же вопрос (естественно, в более общем виде) лежит в сфере интересов теории действия. Таким образом, именно эта общая теория может послужить отправной точкой для исследования теории и практики социальной рекламы, а также способствовать увеличению её эффективности в инициировании принятия социально желательных решений.

Характеризуя ориентацию актора на ситуацию, Парсонс прежде всего выделяет два аспекта, эксплицитно или имплицитно характерных для ориентации и обладающих возможностью её описывать: аспект выбора и аспект ожиданий. Первый предполагает, что всякая ориентация, имплицитная или эксплицитная, – это ориентация на какие-то альтернативы; ситуация включает предвидение нескольких возможных путей развития действия, а также выбор из них. Второй предполагает,

<sup>1</sup> Понятие репрезентации в данном контексте подразумевает «производство значения посредством языка» (см.: [3, с. 4]).

Основной функцией каждого общества является определение обязательств, вытекающих из совокупности лояльностей индивида, а также институциональная проверка выполнения этих обязательств.

Центральным вопросом изучения в теории и практике социальной рекламы являются методы репрезентации ценностных систем, эффективные в такой степени, чтобы подобная репрезентация была способна в определённой мере управлять социальным действием, инициируя положительные изменения в обществе.



что каждая ориентация – это «ожидание» в том смысле, что она – ориентация на будущее состояние ситуации не в меньшей мере, чем на настоящее [2, с. 461].

Эти аспекты ориентации актора на свою ситуацию обуславливают выделение двух категорий элементов: мотивационной ориентации и ценностной. Мотивационная относится к тем аспектам, «которые связаны с актуальным или потенциальным удовлетворением или неудовлетворённостью диспозиции потребностей актора», а ценностная – к тем, что дают актору возможность «соблюдать некоторые нормы, стандарты, критерии отбора всякий раз, когда он оказывается в ситуации, которая позволяет ему делать выбор (и требует от него такого выбора)» [2, с. 449].

Кроме того, в рамках каждой из ориентаций автор выделяет по три способа ориентирования. Так, мотивационная ориентация включает в себя когнитивный (познавательный), катексический и ценностный способы. Когнитивный вид подразумевает различие объекта, а также «когнитивное предвидение, относящееся к будущему состоянию ситуации» [2, с. 466]. Катексический вид предполагает наделение актором объекта аффективной значимостью, положительной либо отрицательной – «в зависимости от значимости объектов для удовлетворения или неудовлетворения диспозиции потребностей актора и его стремлений» [2, с. 449]<sup>1</sup>. Оценочный вид мотивационной ориентации, будучи связанным со взвешиванием альтернатив, направлен на оптимизацию удовлетворения от различных катексических объектов и «прямо релевантен акту выбора» [2, с. 449, 469].

Ценностная ориентация, в свою очередь, включает в себя когнитивный, различающий (appreciative) и моральный способы. Когнитивный подразумевает использование эталонов познавательной валидности. Различающий способ предполагает применение эталонов, «посредством которых оценивается пригодность для катексиса», т. е. рассматриваются альтернативы, включённые в катексический выбор [2, с. 451, 473]. Моральный способ «включает приверженность к эталонам», посредством которых могут оцениваться долговременные последствия того или иного действия (или их совокупности) для всей системы [2, с. 451, 475]. Таким образом, ценностная ориентация образуется суммой ценностных эталонов, которые являются достаточно стабильными предписаниями и могут играть инструментальную роль в процессе мотивационной ориентации.

<sup>1</sup> Разумеется, познание и катексис, разделенные аналитически, на практике даны совместно: не существует познания без катексиса и невозможен катексис без предварительного познания.

Обозначив два неотъемлемых компонента в структуре действия (мотивационную и ценностную ориентацию актора на ситуацию), необходимо обратить внимание на третий, который уже упоминался, но до сих пор не был охарактеризован. Этим компонентом являются объекты.

Их можно разделить на социальные и не социальные. Социальные объекты включают индивидуальных акторов (личности) и коллективы. В отличие от несоциальных объектов, они характеризуются взаимодействием с актором-субъектом. К категории несоциальных объектов относятся физические (размещённые в пространственно-временном континууме) и культурные объекты («элементы культурной традиции или культурного наследия», обладающие потенциальной способностью к интернализации актором-субъектом и последующей передаче «другому») (см.: [2, с. 448, 462]).

Кратко прояснив структурную схему действия, сделаем попытку соотнести его выделенные основные компоненты и субкомпоненты с ситуацией инициирования социально значимого действия социальной рекламой.

Для упрощения построения модели в качестве актора-субъекта возьмём единичного индивида, хотя в случае рекламного сообщения очевидной представляется направленность на коллективы<sup>1</sup>, обозначаемые в теории рекламы как «целевые группы». Социальными объектами будут являться как личности, так и коллективы, различающиеся для актора по сфере значимости<sup>2</sup>: широкой или узкой. К примеру, сортировка мусора (имеющая своей глобальной целью налаживание эффективной системы переработки отходов) в первую очередь облегчает труд коммунальных служб (при условии невыполнения субъектом этого действия, именно коммунальным службам делегируется соответствующая задача). Так как выполнение требования сортировки мусора не принуждает актора «оставить другие свои обязанности, более высоко расположенные на приоритетной шкале ценностей» [2, с. 447], то в данном случае социальные объекты имеют для актора широкую значимость<sup>3</sup>. Однако большинство социальных объектов, репрезентированных в социальной рекламе, имеют «столь узкую и чётко определённую сферу значимости, что данный актор-субъект не чувствует себя обязанным выполнять для них что-либо, если это “что-либо” не было названо ясно при определении отношений,

<sup>1</sup> Коллектив здесь понимается как система действия, образуемая «множеством индивидуальных акторов в определённых отношениях их друг к другу» [2, с. 444].

<sup>2</sup> Значимость объекта – «конкретное отношение, которое имеет место между актором и реальным объектом» [2, с. 447].

<sup>3</sup> Несмотря на то, что субъект осознаёт свою помощь коммунальным службам, в то же время в его представлении действия по сортировке мусора имеют более абстрактную направленность – они ориентированы на физический объект – окружающую среду, – функционирующую в данном случае в качестве значимого символа – сохранения биосферного баланса на Земле.

которые устанавливаются между ними» [там же]. В подобном случае центральной задачей социорекламного сообщения является выяснение отношений между актором и социальными объектами, а также мягкое установление обязательств актора в адрес этих объектов. Так, большая часть акторов осознаёт, что каждый день некоторое количество людей нуждается в специальной медицинской помощи: например, в проведении сложных операций, переливании крови и т. д. Однако, какое бы содержание ни связывал актер с этими социальными объектами, в большинстве случаев он не устанавливает обязательств по отношению к ним. Социальная реклама, предлагающая стать донором и таким образом протянуть руку помощи тем, кто в этом нуждается, задаёт отношения между актором и потенциальным объектом, а также артикулирует обязательство актора в рамках этих отношений. В случае успешности социорекламного сообщения, объект получает для актора специфическую, узкую значимость (несмотря на то, что актер соглашается сдать кровь для определённого или неопределённого объекта, он не чувствует себя обязанным, например, обеспечить его рабочим местом).

Гораздо более сложным является случай, когда актер связывает с социальным объектом уже сформированное негативное содержание – например, в случае с отношением к меньшинствам (сексуальным, национальным, религиозным и т. д.). Подобное негативное содержание может проявляться как в форме скрытого негативного отношения, иногда прорывающегося в ценностных суждениях актора, так и в формировании специфической негативной значимости объекта для актора. Последнее может выражаться, например, в организации и участии в акциях против меньшинств. В данном случае задачей социальной рекламы является не изменение конкретных отношений между актором и объектом, а также не навязывание актору каких-либо обязательств в отношении объекта, но изменение ценностной ориентации действия, а значит соответствующих компонентов ценностного содержимого культурной системы. Конечно, подобная комплексная трансформация может захватить огромный временной пласт и в итоге так и остаться идеальной возможностью. Однако постепенные сдвиги в моральных, эстетических, познавательных, даже религиозных ценностях являются потенциально возможными. Например, замалчивание нетрадиционной сексуальной ориентации (с одновременным преследованием её носителей) в современном мире постепенно нивелируется теми изменениями, которые произошли в XX в. в системе моральных ценностей (сексуальная революция), эстетических (выведение гомосексуализма в кинематографический и медийный дискурс), познавательных (различение гомосексуализма как объекта широкого исследования) и даже религиозных (увеличение лояльности некоторых церквей к гомосексуалистам).

Для систематизации вышесказанного целесообразным представляется классифицировать социорекламные сообщения в зависимости от отношения, имеющего место между актором (представителем целевой группы) и социальными объектами (см. таблицу 1).

**Таблица 1**

**Классификация социорекламных сообщений по типу отношения между актором и социальным объектом**

Тип значимости	Отношения между актором и данным объектом (значимость объекта для актора)	Функция социорекламного сообщения	Тип социорекламного сообщения
Широкая	Выполнение требований социальных объектов не принуждает актора оставить свои обязанности, в определённой мере он чувствует, что должен выполнять требования объектов, однако в системе его ориентации отношения к этим объектам либо недостаточно чётко артикулированы, либо находятся на периферии повседневного действия (как следствие – могут забываться).	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Напомнить об обязательствах по отношению к объектам.</li> <li>- Сформировать позитивное отношение к этим обязательствам.</li> </ul>	Напоминание об обязательствах
Узкая	Актор не чувствует, что должен выполнять для объектов что-либо до тех пор, пока его обязанности не будут названы ясно при определении между актором и объектом вновь установленных отношений.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Определить отношения между актором и объектом.</li> <li>- Мягко установить обязательства актора по отношению к объекту.</li> <li>- Сформировать позитивное отношение к этим обязательствам.</li> </ul>	Определение обязательств
	Объект имеет для актора крайне узкую сферу значимости, отношения между ними установлены, однако носят негативный характер, что может отражаться на действиях, совершаемых актором относительно объекта.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Изменить ценностную ориентацию действия (соответствующие компоненты ценностного содержания культурной системы) для корректировки сформированного отношения и обязательств.</li> </ul>	Изменение сформированного отношения

Возвращаясь к соотношению элементов теории социальной рекламы и теории действия, отметим, что вышеизложенная классификация релевантна и в ситуации несоциального характера объекта – будь он физическим или культурным. Ниже приведены соответствующие примеры<sup>1</sup> (см. таблицу 2).

**Таблица 2**

**Примеры включения «несоциальных» объектов в социорекламное сообщение**

Тип социорекламного сообщения	Тип несоциального объекта, включённого в социорекламное сообщение	
	Физический	Культурный
Напоминание об обязательствах	Охрана чистоты окружающей среды (литовская акция «Будь эко-человеком»)	Любовь к родному городу, стране, культурному наследию (серия плакатов «Мой Минск», «Тысячелетие названия “Литва”»)
Определение обязательств	Уборка экскрементов своей собаки (литовская акция по сохранению чистоты в городе)	Знание культуры своей страны (литовская акция «Где я это видел?»)
Изменение сформированного отношения	Игры с петардами (белорусская акция «Шалость детская – последствия взрослые»)	Нечестные знания (в Литве серия плакатов против использования шпаргалок)

Кратко проанализировав роль объекта в социорекламном сообщении, вернёмся к двум важнейшим в структуре действия компонентам – мотивационной и ценностной ориентациям актора на ситуацию.

Характеризуя роль объекта в инициировании действия, мы затронули катексическую составляющую мотивационной ориентации, связывающую актора с объектом. В случае социальной рекламы принципиально важным представляется определение катексических объектов, то есть тех, которые соответствуют диспозиции потребностей. Апелляция к подобному виду объектов в рамках социорекламного сообщения поможет достичь важную цель социальной рекламы – формирование позитивного отношения к тем или иным обязательствам, определяемым этим сообщением.

Итак, Т. Парсонс делит все объекты, которые становятся катексическими, на три вида:

1. Объекты, соответствующие диспозиции потребностей;
2. «Положительно аффективный ответ или установка со стороны “другого”»;

<sup>1</sup> Здесь и далее приводятся примеры из практики социорекламных индустрий Республики Беларусь и Республики Литва.

3. «Положительно аффективная установка со стороны «эго» по отношению к «другому» или по отношению к самому себе как объекту (например, любовь, одобрение, уважение)» (см.: [2, с. 466]).

Любой индивид является сенситивным к подобным положительным аффективным установкам, именно поэтому «сенситивность входит в качестве ингредиента в большую часть диспозиций потребностей в комплексе институциональных объектов» [там же].

Таким образом, включение тем или иным способом в социорекламное сообщение подобных катексических объектов может положительно повлиять на мотивационную ориентацию актора, а значит и на общую проблемную ситуацию<sup>1</sup>.

В случае коммерческой рекламы обычно все три вида катексических объектов входят в сообщение: первый вид объекта – товар/услуга, обещающий удовлетворение той или иной потребности; второй вид объекта – репрезентация положительно аффективного ответа «другого» (например, восхищённые взгляды лиц противоположного пола в адрес актора, пользующегося рекламируемым товаром/услугой); третий вид объекта – репрезентация положительной аффективной установки со стороны «эго», иногда по отношению к другим, но чаще всего по отношению к себе (например, самолюбование в зеркале, авторитетный совет подругам и т. д.).

Однако так как целью социальной рекламы является напоминание либо определение обязательств, а также формирование позитивного отношения к этим обязательствам, включение первого вида катексических объектов в социорекламное сообщение представляется достаточно сложным (хотя и не невозможным)<sup>2</sup>. Основное внимание уделяется двум другим видам катексических объектов. Так, коль скоро актер придаёт значимость не только свойствам объекта, но и ожиданиям «другого» относительно «эго», то подобную сенситивность целесообразно использовать в рамках всех трёх видов социорекламных сообщений, выделенных выше. Помещение прямым или косвенным способом в социорекламное сообщение социального объекта, имеющего определённые культурные эталоны, принципиально важные в рамках данного сообщения, может повлиять на процесс интернализации актором этих

<sup>1</sup> Парсонс отмечает, что «личные мотивы индивидов эффективно канализируются в социальную систему через лояльность и членство в различных по отношению к ним коллективах» [1, с. 26].

<sup>2</sup> Примером может служить социорекламная кампания по экономному расходованию бумаги (и, как следствие, препятствию чрезмерной вырубке лесов). В общественных туалетах были развешаны новые комплекты ручных полотенец и их держателей: полотенца были окрашены в зелёный цвет, а традиционная прозрачная пластиковая вставка для определения уровня полотенец была заменена прозрачной вставкой в легко узнаваемой форме елочки. Таким образом, человек, удовлетворяя свою потребность в полотенце для вытирания рук, в то же время осознавал, что с каждым полотенцем количество лесов на Земле уменьшается.

эталонов (e.g. тех или иных моральных ценностей). В рамках одного социорекламного сообщения может быть представлено несколько социальных объектов, «других», чьи ожидания относительно актора однонаправлены, но не всегда идентичны.

Так, например, в случае пропаганды донорской поддержки, в некоторых из социорекламных сообщений встречаются два социальных объекта: медицинские учреждения, принимающие донорскую кровь, а также собственно реципиенты. У каждого из объектов репрезентируется своя совокупность ожиданий и, соответственно, собственный набор аффективных ответов и установок по отношению к актору. На простейшем уровне различие заключается в том, что медицинское учреждение, ожидая от актора помощи другим, предоставляет определённую совокупность выгод для донора (дополнительный выходной, набор продуктов, льготы и т. д.), в то время как потенциальные реципиенты ожидают лично для себя помощи от медицинского учреждения, в некоторой степени осознавая, что принимают помощь доноров, опосредованную оказанием квалифицированных медицинских услуг.

Казалось бы, в данном случае основную роль играет потенциальная возможность аффективного ответа от медицинского учреждения – в форме признания во время непосредственного контакта, а также в форме вышеуказанной совокупности выгод. Подобное признание влечёт за собой положительную аффективную установку «эго» по отношению к самому себе (например, в форме самоодобрения, самоуважения и т. д.). Однако репрезентация второго субъекта – реципиентов – может также сыграть положительную роль в процессе определения обязательств актора и формирования позитивного отношения к ним. Во-первых, экспликация чувства благодарности реципиентов (например, в виде изображения благодарных детских лиц на плакате) может также повлечь за собой положительное изменение аффективной установки «эго» по отношению к себе. Во-вторых, актер, ориентируясь на то, что «другой» ожидает от его поведения, в то же время полагает, что подобные ожидания «другого» в последствии окажут влияние и на поведение самого «другого». В разбираемом нами случае эти ожидания означают надежду донора на то, что «другие» при необходимости окажут ему такую же помощь (коль скоро ждут этой помощи от него).

Противоположной стратегией в создании социорекламного продукта может стать репрезентация актору ситуации отсутствия удовлетворения, которая потенциально может актуализироваться в случае выбора им «неверной» в данном контексте альтернативы. Подобная практика «запугивания» достаточно широко применяется в современной социальной рекламе. Следуя предложенной Парсонсом классификации

ситуаций отсутствия удовлетворения (см.: [2, с. 409]), приведём несколько примеров социорекламных сообщений, созданных в рамках данной парадигмы (см. таблицу 3).

Таблица 3

**Примеры использования стратегии «отсутствия удовлетворения» в социальной рекламе**

«Изъятие удовлетворяющих объектов, прежде принадлежащих актору»	«Лишение доступа к удовлетворяющим объектам, которыми актор ещё не обладает, но которых он добивается»	«Навязывание отношений с такими объектами, которые не удовлетворяют актора, например, случаи физического или психологического страдания»	«Потенциальная возможность любого из уже перечисленных видов отсутствия удовлетворения»
Изображение охваченной огнём квартиры в белорусской рекламе против неосторожного обращения с огнём	Литовская акция «Забудь... если продолжишь употреблять наркотики» (в качестве визуальных объектов – детский комбинезончик как репрезентация воспитания детей, надписи «генеральный директор», «президент», «премьер-министр» – как репрезентация успешной карьеры, золотой кубок – как репрезентация достижений в спорте. На всех этих объектах стоит штамп «Забудь»).	Акция ЮНИСЕФ в Беларуси по предотвращению домашнего насилия («Мой крем недостаточно эффективен... Домашнее насилие невозможно скрыть»)	Плакаты «Партия ценой в жизнь», где партнёром человека по шахматной партии является огонь («МЧС предупреждает: будьте осторожны с огнем»)

В рамках обсуждения использования катексических объектов в социорекламном сообщении, целесообразно проанализировать эффективность привлечения в рекламу узнаваемых лиц. Сколь ни продуктивным кажется использование в социорекламном сообщении более или менее знаменитых персон, этот приём работает наиболее эффективно при соблюдении нескольких условий:

1. Объект пользуется авторитетом у актора (реакции и установки репрезентируемого катексического объекта обладают для актора высоким уровнем значимости). Назовём подобный тип авторитетного объекта «эталонным другим». Например, в качестве «эталонного другого» может выступать некая известная личность (выбор которой зависит от целевой



группы), узнаваемый вымышленный герой и т. д.<sup>1</sup>. «Эталонный другой» обладает моральной властью (authority) и способностью утвердить моральный авторитет той точки зрения, которую он представляет в рамках социорекламного сообщения.

2. Ценностные установки этих объектов в целом и в рамках определённой социальной инициативы в частности должны быть важны для акторов.

3. Как уже было отмечено выше, актер, ориентируясь на то, что «другой» ожидает от его поведения, в то же время полагает, что подобные ожидания «другого» (теоретически сформированные под влиянием его культурных ценностей) оказывают влияние и на поведение самого «другого». Если подобные ожидания оказываются обманутыми, то объект теряет необходимо высокий уровень значимости в качестве «эталонного другого»<sup>2</sup>.

В ходе процедуры мотивационной ориентации актором применяются эталоны ценностей<sup>3</sup>, включаемые «в оценочный вид мотивационной ориентации как правила и предписания, управляющие отбором <...> а) посредством сужения сферы открывающихся альтернатив и б) посредством раскрытия последствий различных альтернатив» [2, с. 471].

Парсонс указывает два возможных канала, благодаря которым «эталонные ценности входят в мотивационные процессы и играют роль при определении действия»:

1. «Посредством взаимодействия они встраиваются в систему личности в процессе обучения»;

<sup>1</sup> В белорусских социорекламных сообщениях чаще всего в роли авторитетных социальных объектов предстаёт государственная власть в лице тех или иных государственных структур, обладающих определённым набором санкций, применяемых при нарушении актором ожиданий. Низкая эффективность подобных сообщений может быть объяснена тем, что в данном случае возможность положительного аффективного ответа со стороны властей представляется актору достаточно призрачной (ненарушение актором закона обычно влечёт за собой не поощрение, но сохранение индифферентной позиции по отношению к актору, в то время как любой тип нарушения подразумевает осуществление тех или иных санкций). В случае если положительный аффективный ответ и возможен (например, при отклике на призыв всячески способствовать МВД в поимке преступников и «результативном» звонке по телефону 102, с последующей наградой актора), подобный ответ со стороны «органов» едва ли повлечёт за собой третий вид катексических объектов – положительное изменение отношения актора к «другому» и самому себе. Таким образом, целесообразно сменить в рамках данного сообщения тип авторитетного объекта – например, в сторону репрезентации возможных жертв преступников (как это делается, в частности, в рекламе борьбы с торговлей людьми).

<sup>2</sup> Например, если актер/актриса, пропагандирующие в рамках социорекламной кампании защиту животных, в то же время появляются в натуральных мехах, они неизбежно теряют свое качество «эталонного образца» в рамках этой социальной инициативы.

<sup>3</sup> Эталонные ценности – «различные предписания и правила (обычно передаваемые от человека к человеку и от одного поколения к другому) <...> Это правила, которые могут помочь актору делать свой выбор либо посредством ограничения набора приемлемых альтернатив, либо помогая ему предвидеть долговременные последствия различных альтернатив» [2, с. 471].

2. «Они – объекты в ситуации, которые становятся значимыми отчасти благодаря их включённости в системы санкций, которые ассоциируются с ролями в социальной структуре» [2, с. 471].

Таким образом, одномоментное изменение ценностной ориентации невозможно: необходимо сначала определённым образом повлиять на ценностное содержание культурной системы (моральные, эстетические, познавательные, религиозные ценности). Несмотря на то, что моральные ценностные эталоны – «это наиболее всесторонне интегративные эталоны для оценки и регулирования всей системы действия» [2, с. 474], для достижения положительных эффектов в изменении модели социального поведения необходимы соответствующие изменения и в других компонентах ценностного содержания культурной системы<sup>1</sup>. Эти компоненты проходят длинный путь, прежде чем интегрироваться в легитимный порядок общества. Система ценностей институционализируется, далее общие образцы должны конкретизироваться в виде выборочных ценностей и стать частью каждой конкретной нормы, которая, в свою очередь, интегрируется в легитимный порядок.

Иногда подобные изменения происходят на протяжении целых эпох (так, для подготовки глобальной сексуальной революции и частичного возврата элементов матриархата в развитых западных обществах потребовалось более двух тысячелетий).

Может показаться, что социальная реклама едва ли способна сыграть роль в подобных глобальных сдвигах – ведь один в поле не воин. Однако если социорекламная кампания хорошо продумана, ей сопутствуют и иные гражданские и культурные инициативы (например, создание и трансляция обучающих и научно-познавательных фильмов, соответствующая корректировка законодательств стран, публичные выступления авторитетных лиц и т. д.), в итоге инициатива может стать успешной и повлечь за собой положительные сдвиги.

Парадокс в том, что чаще всего необходимая культурная ценность уже существует и не требует изменений на содержательном уровне, она уже институционализована, однако повсеместная приверженность этой ценности ещё не сформирована, а значит, действия по её конкретной реализации совершаются только ограниченным количеством людей. Это тот случай, когда ценностные системы внутри общества включают в себя некие обязательства, которые, однако, далеко не всегда выполняются субъектами действия.

<sup>1</sup> Уже упоминались акции по изменению отношения к сексуальным меньшинствам. Едва ли подобное изменение стало возможным без сдвига в эстетических ценностях (например, положительное изображение гомосексуалистов в фильме «Горбатая гора», или публичные признания знаменитых актёров в своей нетрадиционной ориентации), познавательных (выведение случая секс-меньшинств в научный дискурс – в рамках психоаналитической, феминистской и иных теорий), моральных (тенденция к увеличению толерантности к различиям) и т. д.

Часто в подобной ситуации социальной рекламе отводится роль катализатора: она обращает внимание на точку напряжённости (социальную или биофизическую проблему), выполняет образовательную функцию (актор мог знать о существовании той или иной нормы, однако она не была актуализирована для него), приглашает к участию в акциях «эталонные личности» (за счёт интернализации ими соответствующих культурных норм внимание общественности привлекается к известному имени и репрезентируемой проблеме). Изменение проблемной ситуации может представляться как общее дело, а «осуществление влияния какой-то одной единицей сообщества или группой таких единиц может способствовать приведению других единиц к некоему консенсусу путём обоснования распределения прав и обязанностей, ожиданий, связанных с их исполнением, и вознаграждений в зависимости от вклада в общее дело» [1, с. 161]. Разумеется, призыв, сделанный во имя общественного интереса, должен быть тщательно обоснован: креативная идея должна соответствовать репрезентируемым эталонам, по возможности актуализировать в сознании актора ценности, необходимые для адекватного восприятия представляющихся альтернатив.

На определённом этапе (когда приверженность пропагандируемым ценностям уже получила широкое распространение) социальная реклама может функционировать в качестве формы нормативного контроля над организмом и физической средой, призывая бросить курение, экономно относиться к использованию ресурсов и т. д. В качестве санкции может использоваться карательная процедура власти (если таковая предусмотрена законодательством – как, например, в некоторых странах штраф за нарушение запрета курения в общественных местах) и процедура символического исключения (его примитивный вариант – лозунги типа «Курение не модно», «Прогрессивная молодёжь против наркотиков»).

Безусловно, мотивация социальной солидарности «в условиях крупномасштабного общества, ставшего высокоплюралистичным по своей структуре», – непростая задача. Кроме того, проблемным полем является развитие культурных систем, как таковых, и их отношения к обществу [1, с. 161].

Процесс связывания акторов внутри общества солидарностью, внутренней лояльностью и обязательствами (по отношению к решению социальных и биоэнергетических проблем) с помощью всех вышеобозначенных методов занимает крайне продолжительный период времени.

Именно поэтому глобальный эффект социальной рекламы характеризуется отсроченностью. Эффективность социорекламного обращения в небольшой временной перспективе можно подсчитать, например, по количеству собранных средств, числу обратившихся в медицинский центр доноров

Глобальный эффект социальной рекламы характеризуется отсроченностью.

(узнавших о программе донорства посредством социальной рекламы), изменению объёмов использования бумажных полотенец в местах размещения рекламы и т. д. На начальных этапах глобальные изменения если и будут отмечены, то могут быть отнесены к статистическим погрешностям. Однако даже постепенные незаметные для статистики изменения влекут за собой положительные сдвиги – как в системах ориентации акторов, так и в состоянии обществ и биосферы.

Таким образом, дальнейшее развитие теории и практики социальной рекламы представляется крайне важным для претворения в жизнь проектов социальных и природных изменений, необходимых на данном этапе развития современного общества для поддержания (а в некоторых случаях – установления) равновесия, критичного для выживания человека как вида.

### **Библиографический список**

1. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. 270 с.
2. Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. 880 с.
3. Hall, S., ed. Representation: cultural representations and signifying practices. London: Sage/Open University, 1997.

## НАУЧНЫЙ ЭЛЕКТРОННЫЙ ЖУРНАЛ

Учредитель – Учреждение Российской академии наук  
Институт социологии РАН  
Издатель – Учреждение Российской академии наук  
Институт социологии РАН

**Председатель международного редакционного совета:**  
Владимир Александрович Ядов

**Главный редактор:**  
Михаил Константинович Горшков

**Заместители главного редактора:**  
Зинаида Тихоновна Голенкова,  
Полина Михайловна Козырева,  
Ирина Альбертовна Халий

**Ответственный секретарь:** Кирилл Викторович Подъячев

**Редактор:** Елена Николаевна Кофанова

**Перевод аннотаций на английский язык:** Михаил Фёдорович Черныш

**Разработка программного обеспечения:** IT-Центр ИС РАН

**Макет:** Ольга Викторовна Березная

**Компьютерная верстка:** Ильдар Мансурович Ситдилов

Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает точку зрения редакции. При перепечатке материалов ссылка на журнал «Вестник Института социологии» обязательна.

Журнал зарегистрирован Роскомнадзором 29 апреля 2010 г.  
Свидетельство о регистрации ЭЛ № ФС77-39594

Адрес редакции: 117218, Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, кор. 5, каб. 303  
E-mail: [sekretar@isras.ru](mailto:sekretar@isras.ru)  
Размещение журнала: <http://www.vestnik.isras.ru>