

с е т е в о й н а у ч н ы й ж у р н а л ISSN 2408-9338

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

RESEARCH RESULT

Том 2 | № 3
Volume 2

СОЦИОЛОГИЯ
И УПРАВЛЕНИЕ

SOCIOLOGY
AND MANAGEMENT

Сайт журнала:
research-result.ru

сетевой научный рецензируемый журнал
online scholarly peer-reviewed journal





Том 2, №3. 2016

**СЕТЕВОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ
ЖУРНАЛ**
Издается с 2014 г.
ISSN 2409-1634



Volume 2, № 3. 2016

**ONLINE SCHOLARLY PEER-REVIEWED
JOURNAL**
First published online: 2014
ISSN 2409-1634

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР: *Шаповалова И. С.*, доктор социологических наук, доцент, заведующая кафедрой социологии и организации работы с молодежью Института управления Белгородского государственного национального исследовательского университета.

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: *Лебедев С. Д.*, кандидат социологических наук, профессор кафедры социологии и работы с молодежью Института управления Белгородского государственного национального исследовательского университета.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ: *Кисиленко А. В.*, старший преподаватель кафедры социологии и организации работы с молодежью Института управления Белгородского государственного национального исследовательского университета.

РЕДАКТОР АНГЛИЙСКИХ ТЕКСТОВ: *Лященко И. В.*, кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации Института межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета.

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

Тарабаева В. Б., доктор социологических наук, профессор, директор Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета.

Шмигирилова Л. Н., кандидат социологических наук, доцент, заместитель директора Института управления по международной деятельности Белгородского государственного национального исследовательского университета.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Абдираймова Г. С., доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой социологии и социальной работы Казахского Национального университета им. аль-Фараби, Казахстан.

Благоевич М., доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник и руководитель Форума по религиозным вопросам (ФОРЕЛ) Института общественных наук Белграда, Сербия.

Болотин И. С., доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии и управления персоналом ФГБОУ ВПО «МАТИ – Российский государственный технологический университет имени К.Э. Циолковского», Россия.

Буданов В. Г., кандидат физико-математических наук, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии Российской академии наук, Россия.

Бубенко П. Т., доктор экономических наук, профессор, директор СВНЦ НАН и МОН Украины, член-корреспондент Академии экономических наук Украины, Украина.

Джорджевич Д. Б., доктор философских наук, профессор, профессор Нишского университета, Сербия.

Зубок Ю. А., доктор социологических наук, профессор, заведующая отделом социологии молодежи Института социально-политических исследований Российской академии наук, Россия.

Мартинович В. А., доктор теологии Венского Университета, доцент, зав. кафедрой апологетики Минской Духовной Академии, Беларусь.

Моравчикова М., доктор теологии, директор Института правовых вопросов религиозной свободы Юридического факультета Трнавского университета, Словакия.

Мchedlova E. M., доктор социологических наук, старший научный сотрудник Института социально-политических исследований Российской академии наук, Россия.

Мchedlova M. M., доктор политических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской академии наук, Россия.

Новикова И. В., доктор экономических наук, профессор, заведующая кафедрой экономической теории управления при президенте республики Беларусь, Беларусь.

Островская Е.А., доктор социологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия.

Патрик Э. И., доктор технических наук, профессор, председатель правления международной Академии управления и технологий INTAMT, Германия.

Рязанова С. В., доктор философских наук, профессор Пермского государственного университета, Россия.

Руткевич Е. Д., кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института социологии Российской академии наук, Россия.

Сосунова И. С., доктор социологических наук, профессор, руководитель Центра социальной экологии и прикладной социологии Российского экологического федерального информационного агентства, Россия.

Тихонов А. В., доктор социологических наук, профессор, руководитель Центра Социологии управления и социальных технологий Института социологии Российской академии наук, Россия.

Тощенко Ж. Т., доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, Россия.

Цвиткович И., доктор социологических наук, профессор, действительный член Академии наук и искусств Боснии и Герцеговины, Боснии и Герцеговины.

Чупров В. И., доктор социологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института социально-политических исследований Российской академии наук, Россия.

EDITORIAL TEAM:

EDITOR-IN-CHIEF: *Inna Shapovalova*, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology and Organization of work with youth, Institute of Management, Belgorod State National Research University.

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF: *Sergey Lebedev*, Ph.D. in Sociological Sciences, Professor of the Department of Sociology and Organization of work with youth, Institute of Management, Belgorod State National Research University.

EXECUTIVE SECRETARY: *Anastasey Kisislenko*, Senior lecturer, the Department of Sociology and Organization of work with youth, Institute of Management, Belgorod State National Research University.

ENGLISH TEXT EDITOR: *Igor V. Lyashenko*, Ph.D. in philology, Associate Professor, Department of English Philology and Intercultural Communication, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod State National Research University.

EDITORIAL BOARD:

Victoria Tarabaeva, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Director of Pedagogical Institute, Belgorod State National Research University.

Larissa Shmigirilova, Ph.D. in Sociological Sciences, Associate professor, Deputy director of international activity, Institute of Management, Belgorod State National Research University.

CONSULTING EDITORS:

Gulnara Abdiraïymova, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology and Social work, al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan.

Milko Blagoevich, Doctor of Sociological Sciences, a leading researcher and Head of Forum of religion problems (FOREL), Institute for Social Researches of Belgrade, Serbia.

Ivan Bolotin, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology and Human Resource management, Moscow Aviation Technology named after K. E. Tsiolkovsky MATI, Russia.

Vladimir Budanov, Candidate of Physico-mathematical Sciences, Doctor of philosophical sciences, Associate professor, Senior Research Scientist of Центра Transdisciplinary problems of scientific and technical development, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia.

Peter Bubenko, Doctor of Economics, Professor, Director of North-West Scientific Center National Academy of Science and Ministry of Education and Science of Ukraine, Associate Member of Academy of Economic Sciences of Ukraine, Ukraine.

Vladimir Chuprov, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Senior Research Scientist of the Department of Sociology of Youth, the Institute of Socio-Political Research Russian Academy of Sciences, Russia.

Ivan Czvítokovich, Doctor of Sociology, Professor, member of the Academy of Sciences and Arts of Bosnia and Herzegovina, Bosnia and Herzegovina.

Dragoljub Djordjević, Doctor of Philosophy, Professor, University of Niš, Serbia.

Yuliya Zybok, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology of Youth, the Institute of Socio-Political Research Russian Academy of Sciences, Russia.

Vladimir Martinovich, Doctor of Theology the University of Vienna, Associate Professor, Head of Department apologetics Minsk Theological Academy, Belorussia.

Michaela Moravčíková, Doctor of Theology, Director of the Institute of Religious Freedom Legal Affairs Faculty of Law of the University of Trnava, Slovakia.

Elena Mchedlova, Doctor of Sociology, professor, senior researcher at the Institute of Social and Political Studies of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Maria Mchedlova, Doctor of Political Sciences, Professor, Senior Fellow at the Center "Religion in Contemporary Society" Institute Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Irina Novikova, Doctor of Economics, Professor, Head of the Department of Economic Theory, Academy of Public Administration under the aegis of the President of the Republic of Belarus, Belarus.

Elena Ostrovskaya, Doctor of Sociology, Professor, St. Petersburg State University, Russia.

Edward Patrik, Doctor of Engineering Science, Professor, chief executive officer of International Academy of Management and Technology INTAMT, Germany.

Svetlana Ryzanova, Doctor of Philosophy Science, professor of Perm State University, Russia.

Elena Rutkiewicz, Ph.D. in Philosophy Sciences, a leading researcher at the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Irina Sosunova, Doctor of Social Sciences, Professor, Head of the Center of Social Ecology, and Applied Sociology of the Russian Environmental Federal Information Agency, Russia.

Alexander Tikhonov, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Center of Sociology of Management and Social Technologies Institute Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Jean Toshchenko, Doctor of Philosophy Sciences, professor, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Russia.

СОДЕРЖАНИЕ

СОЦИОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Абдулагатов З.М. О понятии «массовое религиозное сознание»	3
Богатова О.А. Социологическое измерение религиозной идентичности в полиэтническом регионе	11
Ванькова А.Б. Монахи как возмутители спокойствия: социально-религиозная практика IV-V вв.	20
Липич Т.И., Ковальчук О.В. Развитие системы социального партнёрства в России, ориентированной на работу с беженцами	30
Михель О.В. Религиозный интегрализм, социальная идентичность, лупинг и субтипизация в системе ценностей	34
Мчедлова М.М. Религиозно-мировоззренческий фактор и межнациональные отношения в России	40
Писаревский В.Г. Влияние православных интернет-сообществ на социальные сети	45
Поспелова С.В. Ценностная диффузия коренных малочисленных народов севера и инонационального населения	56
Червинский А.С. Качество природной среды: социально-экономический и методологический анализ	62

CONTENTS

SOCIOLOGY OF CULTURE AND SPIRITUAL LIFE

Z.M. Abdulagatov. On the concept of «mass religious consciousness»	3
O.A. Bogatova. The sociological dimension of religious identity in polyethnic region	11
A.B. Vankova. Monks as trouble-makers: social and religious practice IV-V c.	20
T.I. Lipich, O.V. Kovalchuk. The development of social partnership, oriented on work with refugees	30
O.V. Michel. Religious integralism, social identity, looping and value-related subtyping	34
M.M. Mchedlova. Religious and the worldview factors and interethnic relations in Russia	40
V.G. Pisarevskiy. The influence of orthodox internet communities on social networks	45
S.V. Pospelova. Value diffusion indigenous peoples of the north and non-indigenous population	56
A.S. Chervinski. The quality of the environment: socio-économique and methodological analysis	62

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ
SOCIOLOGY OF CULTURE AND SPIRITUAL LIFE

УДК 316.64, 316.74

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-3-10

Абдулагатов З.М.

О ПОНЯТИИ «МАССОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ»

кандидат философских наук, зав. отд. социологии Института истории, археологии и этнографии, Дагестанский научный центр РАН, ул. Ярагского, д. 75, Махачкала, 367030, Россия, Электронный адрес: Zaid48@mail.ru

Аннотация. В статье дан анализ понятия «массовое религиозное сознание», используя более общие понятия «массы», «массовое сознание». Выявлены особенности влияния модернизма и постмодернизма на процессы структуризации и деструктуризации классических религиозных групп, социальные причины массовизации религиозного сознания. На основе данных социологических опросов среди мусульман Дагестана показаны тенденции становления массового религиозного сознания. Дано определение понятия «массовое религиозное сознание». Показано, что современные исследования религиозности сознания должны опираться не только на критерии религиозности, основывающиеся на традиционных нормативных сакральных ценностях, но и на более широких, привлеченных из светской жизни и сакрализованных. Более того, имеет место тенденция, выражающаяся в том, что религиозные ценности постепенно приобретают у части верующих десакрализованное содержание. С другой стороны, в условиях усиления роли религии в общественной жизни светски ориентированные члены общества активно начинают пользоваться религиозными ценностями как общекультурными, не имеющими сакрального характера, регулирующими отдельные стороны общественной жизни. Эти процессы определяют содержание массовизации современного религиозного сознания.

Ключевые слова: массы; массовое сознание; массовое религиозное сознание; сакральное; модернизм; постмодернизм.

Z.M.Abdulagatov

ON THE CONCEPT OF «MASS RELIGIOUS CONSCIOUSNESS»

PhD in Philosophy, Head. Dep. Sociology of the Institute of History, Archaeology and Ethnography, Dagestan Scientific Center Russian Academy of Sciences, 75, Yaragskogo Str., Makhachkala, 367030, Russia, E-mail: Zaid48@mail.ru

Abstract. The article analyzes the concept of «mass religious consciousness», using the more general concept of «mass», «mass consciousness». The features of the influence of modernism and postmodernism on the structure and processes of deconstruction of classic religious groups, social causes of massivization religious consciousness. On the basis of opinion polls among the Muslims of Dagestan data showing tendencies of mass religious consciousness. The definition of the concept of «mass religious consciousness» is given. It is shown that modern study of the religious consciousness should be based not only on religious criteria, based on the traditional standard of sacred values, but also on the broader drawn from secular life and sacralized. Moreover, there is a tendency that is expressed in the fact that religious values have gradually become part of the content of the believers desacralized. On the other hand, the secular-oriented members of the public to actively start using religious values as the general cultural, non-sacred character of regulating certain aspects of public life. These processes determine the content massivization modern religious consciousness.

Keywords: mass; mass consciousness; mass religious consciousness; sacred; modernism; postmodernism.

Вопрос о существовании массового религиозного сознания не так очевиден, как может показаться с первого взгляда. Особенно если учесть

то обстоятельство, что религия и религиозное сознание есть консервативные явления со сложившимися структурами различных

конфессиональных групп, которых можно считать проявлениями классических социальных групп. Особенность этих групп в исламе заключается в их привязанности к исламским догмам, религиозной идеологии, в наличии определенных и строго выполняемых ритуалов, лидеров, последователей и т.д. Зачастую эти признаки имеют значительные особенности, позволяющие говорить о различных группах. Они, как классические социальные группы, многосторонне однородны по состоянию сознания, при гетерогенности социального состава.

Массовое религиозное сознание является частным определением более общего понятия – массового сознания. Первые серьезные признаки внимания к понятию «масса», «массовое сознание» появились в западной философской мысли примерно сто лет назад в работах Ф.Ницше, О. Шпенглера, Г. Тарда, Г. Лебона, а в более поздний период – у испанца Х. Ортега-и-Гассет. В советско-российской науке серьезно за эту проблему взялись около 40 лет назад. Одними из первых исследователей, пытавшихся решить проблему определения природы массового сознания, были Б.А. Грушин, Г.Г. Дилигенский, А.К. Уледов, Б.Ф. Поршнев, Г.М. Андреева, Э.Я. Баталов, Г.К. Ашин, М.К. Горшков, Ю.А. Левада, Д.В. Ольшанский, Г.К. Овчинников¹.

В ряду выводов, сделанных в ходе многолетних исследований ученых, необходимо указать на следующие.

1. Массовые общности – это качественно новые образования, где отсутствуют или сведены

до минимума жестко определенные однородности материальных условий жизни или другие признаки социального единства, какие наблюдаются в классических социальных группах: классах, этносах и др. Например, классы: 1) большие группы людей; 2) имеющие определенное место в исторически определенной системе общественного производства; 3) играющие особую роль в общественной организации труда; 4) особое отношение к средствам производства; 5) особые способы получения и размеров доли общественного богатства – однородность, по меньшей мере, по пяти объективным показателям. Этнос: территория, язык, экономика, культура, психологический склад – однородность по пяти позициям. Они имеют существенный характер. Примеры массовой общности: любители канала ТНТ, болельщики футбольного клуба «Спартак», поклонники и поклонницы Аллы Пугачевой, читатели газеты «Аргументы и факты».

2. Массовые общности, как правило, имеют ограниченную однородность сознания, которая их объединяет («я болельщик «Динамо») и значительную разнородность состава участников по социальному положению (капиталист Керимов С., рабочий, безработный, интеллигент, академик, безграмотный, верующий, неверующий и т.д. – болельщики, которые часто садятся рядом, образуя особую общность).

3. В отличие от «классической» социальной группы, масса не обязательно есть совокупность людей, объединяющихся ради реализации определенных интересов и целей. То есть, при определенной однородности сознания в массе не обязательно, как в группе, наличие массового самосознания. Если члены классической группы, как правило, идентифицируют себя с данной социальной группой, то человек массы может этого не делать.

4. Массовое сознание определяют как совпадение в какой-то момент (совмещение или пересечение) основных, наиболее значимых компонентов сознания большого числа весьма разнообразных «классических» групп (больших и малых), однако не сводимые к ним [10]. Это «ситуационно возникающие социальные общности» [4, с. 234-235].

Существующие определения массового сознания до сих пор не являются общепринятыми, взаимно согласованными. В частности, в массовое сознание, определяемое по Д.В. Ольшанскому, не вписываются массы, которые могут иметь место внутри одной группы. Как справедливо писал Б.А. Грушин, «отдельные

¹ Грушин Б.А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования. М., 1987; Его же: Логические принципы исследования массового сознания // Вопросы философии. 1970. №8; Дилигенский Г.Г. Марксизм и проблемы массового сознания // Вопросы философии. 1983. №11; Его же: В поисках смысла и цели. Проблемы массового сознания современного капиталистического общества. М., 1986; Уледов А.К. Структура общественного сознания. М., 1968; Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979; Андреева Г.М. Социальная психология М., 1980; Баталов Э.Я. Массовое политическое сознание современного американского общества: методология исследования // Общественные науки. 1981. № 3; Ашин Г.К. Эволюция понятия «масса» в концепциях «массового общества» // «Массовая культура» – иллюзия и действительность. М., 1975; Его же: Доктрина «массового общества». М., 1971; Горшков М.К. Общественное мнение. М., 1988; Левада Ю.А. От мнений к пониманию. Социологические очерки. 1993-2000. М., 2000; Ольшанский Д.В. Основы политической психологии. Екатеринбург, 2001; Его же: Психология масс. СПб., 2000; Назаретян А.П. Психология стихийного массового сознания М., 2001; Овчинников Г.К. Массовое сознание как объект социологического анализа. М., 1974.

виды масс могут возникать и реально возникают не только на пересечении групп, структурирующих общество по тому или иному основанию, но и внутри этих групп» [4, с. 221]. Возникает вопрос и о том, в каком смысле компоненты сознания «наиболее значимы», а в каком нет, чтобы определять массу. Ряд других вопросов и характеристик массового сознания можно свести к следующему

Во-первых, невозможность определения массы как «классической группы». В отличие от «классической группы», масса не обязательно есть совокупность людей, объединившихся ради реализации определенных интересов и целей. То есть, при определенной однородности сознания в массе не обязательно, как в группе, наличие массового самосознания. Если члены классической группы, как правило, идентифицируют себя с данной социальной группой, человек массы может этого не делать. Во-вторых, это не многосторонняя однородность, как в случае «классических групп», а, как правило, в одном отношении. В-третьих, в последовательном изложении природы массы затруднение вызывает требование гетерогенности состава массы. Признание того, что имеют место внутригрупповые массы, не позволяет говорить о том, что совокупное («классическая группа») менее гетерогенно, чем одна из ее составляющих – внутригрупповая масса. Важнейший признак общности как массы заключается в том, что она во всех случаях менее гомогенна по показателям однородности сознания, определяющих общность как массу.

В то же время, в-четвертых, бо́льшая гетерогенность состава массы может наблюдаться в тех случаях, когда имеет место ее образование на пересечении, совмещении «классических групп».

В-пятых, в различении «классических групп» и массы следует иметь в виду то, что отличительный признак массы внутри группы не может быть существенным для данной группы. Но этот признак существенен в определении самой массы и массового сознания.

В-шестых, исходя из того, что не все массы скоротечны по длительности своей «жизни», более того, способны увеличить число признаков гомогенности, нужно признать возможность развития отдельных массы в направлении становления новой социальной группы.

Эмпирические показатели данных опросов могут свидетельствовать о наличии массового религиозного сознания в различных аспектах.

Во-первых, общности с наличием общих элементов, составляющих сознание различных групп в исламе, которые сами по себе не

образуют новую группу (нет общей идеологии, лидеров и т.д.).

Во-вторых, общности с непоследовательным, эклектическим выражением догм, составляющих стержень различных вероисповеданий. Так, в Республике Дагестан достаточно распространенным является наличие в религиозном сознании составляющих исламской веры и языческих верований: ношение амулетов, лечение с помощью магических процедур, поклонение природным явлениям и др.

В-третьих, наличием общих составляющих ценностей религиозного и нерелигиозного, светского характера (потерявших четкую религиозную ориентацию).

В-четвертых, отошедшие от религиозной организации, не соблюдающие ее норм, но придерживающиеся требований Ислама и Имана.

Двумя мощными факторами, формирующими массовое религиозное сознание, в том числе и исламское, являются:

- межгрупповые взаимоотношения внутри одной религии;

- взаимовлияние светской и религиозной идеологий, норм, образов жизни, ценностей, институтов.

В первом случае постоянно действующей причиной массовизации являются глобализационные процессы, которые усиливают взаимоотношения внутри мусульманского мира. В том числе и по причине актуальных проблем взаимоотношения Ислама с другими, неисламскими культурами. Эти же процессы актуализировали межгосударственное и, как следствие, межконфессиональное сотрудничество в области исламского образования. Получение исламского образования в зарубежных государствах есть институциональное взаимодействие различных конфессий в исламе, которые влияют на деструктуризацию устоявшихся религиозных групп.

Во втором случае массовизация на основе различных ценностей связана с неизбежностью адаптации верующего к условиям светской жизни, особенно в государствах, в конституциях которых закреплена светскость государственного устройства. Постоянно действующим источником формирования массового сознания являются и нормы адатного (традиционного) права на Кавказе, которые разрушали целостность не только отдельных исламских групп, например, мазхабов, но и всей исламской уммы (общины), взятой в масштабах крупных регионов и даже страны. Имам Шамиль вел жесткую борьбу с адатами за «чистоту» общины верующих в Дагестане в XIX веке. Эта борьба не

смогла в корне изменить отношение мусульманина к адатным нормам, которые содержали в себе как светские, так и языческие элементы. Она продолжается современными исламскими лидерами и в настоящее время.

Процессы религиозного модернизма по-особому связаны с массовизацией сознания верующих. Духовные лидеры в исламе, рядовые верующие, имеющие возможность влиять на процессы укрепления религиозного сознания, активно занимающиеся такого рода деятельностью журналисты, политики и др. являются хранителями и охранителями религиозных ортодоксальных традиций. Если духовенство низшего и среднего звеньев озабочено постоянной конкретизацией общих положений религии для каждого из рядовых верующих, то высшее звено решает проблемы общины в целом. Их роль повышается, когда возникает угроза целостности религиозной доктрины. Высокая социальная значимость религии делает ее зависимой от социальных условий жизни. Одним из путей изменения религиозного сознания являются перемены в жизни рядового верующего, точнее, его реакции на перемены в жизни общества. У верующих, как справедливо замечает З.И. Левин, «появляется смутное ощущение дискомфорта, они видят, что нормы поведения, освященные традицией, часто не отвечают требованиям жизни» [7, с. 32]. Происходит стихийное оправдание нововведений, когда это возможно – со ссылкой на по-своему толкуемую традицию. Например, в Халифате процветало ростовщичество, абсолютно запрещенное Кораном [6]. Как показывает новейшая история ислама, богословы находят хитроумные интерпретации, толкования соответствующих аятов Корана, чтобы соответствовать сакральному тексту. Именно новые условия жизни, к которым вынужден адаптироваться рядовой, массовый верующий, принуждает духовенство санкционировать нововведения, вопреки групповым конфессиональным нормам, традиции, собственным желанием, чтоб удержать верующих в границах конфессионального сознания и поведения. Это явление хорошо известно в исламе под названием иджтихад. Иджтихад – специальная процедура внедрения новшеств в систему исламских норм [1]. Иджтихад вызывает жесткие дискуссии в исламском мире по поводу его допустимости и характера реализации в современной истории. В то же время становится все более очевидной жизненная необходимость

иджтихада для адаптации мусульман к изменяющимся социальным условиям [10].

В отношении массового религиозного сознания указанные явления в исламе значимы в следующем смысле. Рядовые верующие, в какой-то степени и носители исламского нормативного сознания – духовные лидеры, вынуждены считаться с изменениями в общественной жизни. Вовлеченные в нее, они демонстрируют в своем сознании и поведении элементы, которые не свойственны существующей ортодоксальной системе исламских норм. Этот длительно развивающийся процесс есть постоянный источник становления масс, массового исламского религиозного сознания. Происходит ломка перегородок групповых религиозных сознаний.

Особенность образования масс и массового сознания в религиозном модернизме заключается в том, что время от времени составляющие массового религиозного сознания с помощью процедур иджтихада переводятся в ту или иную форму группового исламского сознания. Эта процедура, с одной стороны, формирует новую конфессиональную целостность, с другой – способствует общественной государственной целостности, так как санкционирует светские ценности в качестве исламских, дозволенных (халал) для мусульманина.

Тем не менее, современный иджтихад сильно ограничен в своих возможностях ассимиляции мощного потока светских новшеств, а потому массовость религиозного сознания мусульман остается для нормативного ислама трудноразрешимой и где-то даже неразрешимой проблемой. Мы имеем перманентное состояние массовости религиозного состояния в рамках ее проявлений в религиозном модернизме. Особенность данного процесса проявляется в том, что инициатива массовизации в нем принадлежит не изменениям внутри религии, а светским общественным явлениям: модернизационные процессы внутри религии являются следствиями модернизации общества.

Религиозный постмодернизм иначе влияет на массовизацию религиозного сознания. Следуя основным принципам постмодернизма, в частности идеям бессистемности, бесструктурности, фрагментарности и т.д. социальной реальности, религиозный постмодернизм целесообразно определить как процесс деструктуризации религии, и, как следствие – как, явление, деструктурирующее социальные процессы в обществе.

Необходимо заметить, что есть достаточно обозначенное несоответствие между

постмодернизмом как объективным процессом, происходящим в обществе, и постмодернизмом как парадигмой видения общественных явлений. Последнее неправомерно обобщает (переводит во всеобщее) постмодернистские составляющие общественных процессов. «Критика полосатых тигров не обязательно должна быть полосатой». Описание деструктивных явлений в мире, в том числе и в религиозном сознании, могло бы проводиться в терминах новых общественных целостностей. То есть, речь идет не только о том, что есть религиозный промодернизм, который на определенном этапе трансформируется в постмодернизм [3], и даже не о том, что религиозный модернизм сегодня не актуален – он актуален, о чем свидетельствуют активная деятельность институтов религии. В настоящее время, вопреки установкам постмодернизма, мы имеем совершенно иные целостности религиозного характера, которые можно называть массаами.

Влияние постмодернизма на процессы массовизации религиозного сознания можно усмотреть в том, что:

а) адепт той или иной религии отходит от нее частично или полностью, не переставая при этом считать себя верующим. Он перестает быть членом какой-либо классической религиозной группы. Идет «атомизация» носителей религиозного сознания, которые все меньше придают значение религиозным структурным образованиям типа мечетей, духовных управлений, церквей и др.;

б) религия теряет свои интегративные функции в обществе. Тем самым теряется многосторонняя гомогенность религиозного сознания и поведения отдельных верующих, теряется групповой характер поклонения сакральному;

в) наличие мощных средств массовой информации «размножает религиозные сущности» в той среде, где ранее была многосторонняя однородность религиозного сознания, определяемая существующими в данном регионе институтами религии;

г) сознание верующего, оторванного от религиозной группы, приобретает эклектические составляющие относительно систем групповых норм;

д) постмодернизм нарушает целостность мировоззрения и поведения классической группы неверующих. Часть из них активно включается в совершение отдельных религиозных обрядов, рассматривая их как несакральные культурные ценности. Появляется масса, видящая в религии главным образом инструмент достижения тех или иных нерелигиозных целей.

Нельзя полагать, что явления, приведенные выше, имеют место, возникли лишь в условиях постмодернизма. Своеобразный фронтир, как «подвижная граница», имеет место не только между освоенными и неосвоенными землями [13], как это принято в геополитическом дискурсе. Фронтир можно рассматривать как часть социального пространства, где происходит взаимопроникновение различных взглядов, мировоззрений, культур. Это контактные зоны «притирки» систем различных ценностей, где теряются четкие очертания культурных границ. Данное явление имело место задолго до постмодернизма. В допостмодернистское время оно имело место главным образом между культурами, имеющими достаточно четкие территориальные границы, культурное своеобразие, достаточно развитые, стабильные взаимоотношения. Своеобразия этих взаимоотношений, и, как следствие, специфика фронтаира, были обусловлены особенностями традиционного общества, где нормы коллективизма, ценностно-рациональной деятельности (М. Вебер) играли ключевую роль. В отношении религий это означало, что верующий не мог без ущерба своему материальному и моральному положению демонстрировать свою религиозную непоследовательность, не подчинить себя, свое поведение коллективно признаваемым нормам данной религии, конфессии. А потому фронтир, как устойчивая «подвижная граница», как правило, не мог появиться внутри классических групп.

Иное явление наблюдается в условиях посттрадиционного общества, когда набирает общественную, политическую силу идея приоритетов прав и законных интересов личности перед интересами общества, государства, нации. Либеральные ценности по-другому ставят вопросы рациональности деятельности. Это, прежде всего целерациональность, которая определяет достижение личностью своих целей без оглядки на соблюдение коллективных интересов. Для либерализма нет рациональности, определяемой «сверху». Тем самым верующий приобретает свободу от строгой привязанности к системе коллективных религиозных ценностей. Это явление усиливается влиянием глобализационных процессов, которые рушат прежние представления о фронтире как территориально очерченном явлении: мощные системы СМИ, развитие транспорта, миграционных процессов, культурного взаимообмена превращают во фронтир то, что религии ранее называли «каноническими территориями». Еще одна особенность этого процесса заключается в том, что глобализационные процессы сопровождаются

высоким уровнем светского образования населения мира. Образование всегда делало человека способным к самостоятельному критическому мышлению, что немаловажно в целерациональном понимании своей деятельности, противоречащей ценностной рациональности. Указанное явление приводит к тому, что массовость религиозного сознания в условиях постмодернизма, в отличие от проявлений религиозной массовости в модернизме, проявляются особо. Эта особенность заключается в том, что массовость религиозная в данном случае возникает не только в «межтерриториальном» фронтире, с которой религии при активной адаптационной деятельности как-то могут бороться, а внутри конфессиональных групп, внутри традиционных «канонических территорий». Это ломка традиционной внутригрупповой структуры религиозного сообщества под влиянием различных, в том числе и внешних факторов.

Анализ проявлений массового религиозного сознания дает основание его определению как проявления массового сознания – качественно нового образования как внутри, так и между классических групп, суть которого заключается в появлении однородности сознания большого числа людей, принадлежащих к этим группам, деструктурированным по религиозным причинам в данное время, при данных обстоятельствах. Причем, эти причины могут носить как сакрально-религиозный, так и религиозно-культурологический, десакрализованный характер.

Эти массы могут иметь как стабильно долговременный, так и кратковременный характер, обусловленный ситуативно появляющимися, кратковременно актуальными для носителей массового сознания, вопросами отношения к тем или иным религиозным ценностям. На эмпирическом уровне весь спектр массовости религиозного сознания четко демонстрируется в ответах респондентов на вопросы анкет, посвященных проблемам религиозности, религии и государства, религии и общества.

Для массового религиозного сознания существенно, чтоб деструктуризация религиозного сознания как определенной социальной целостности происходила по тем или иным религиозным причинам, происходила как проявление невозможности адаптации религиозного сознания к новым условиям без противоречий с традиционно сложившейся религиозной нормативной системой.

В условиях религиозного модернизма и постмодернизма массовизация религиозного сознания имеют еще следующую особенность. Если модернизм склонен к ассимиляции

межгрупповых проявлений массовости, то постмодернизм как социальное явление формирует их. Более того, в условиях постмодернизма, в связи с процессами «деконструкции», активно идут процессы массовизации сознания внутри религиозных групп, которые почти не поддаются ассимиляции существующей групповой нормативной системой.

В философском плане процессы массовизации религиозного сознания, образования религиозных масс целесообразно рассматривать во взаимоотношениях категорий прерывного и непрерывного. Хотя классические социальные группы существуют объективно, в гносеологическом плане, понятие «социальная группа» есть абстракция, а как таковая в известном смысле есть упрощение. Смысл этого упрощения заключается и в том, что эта абстракция навязывает исследователю мысль составленности общественного бытия исключительно из классических социальных групп, то есть как сложность из дискретностей (прерывность), тогда как межгрупповые и внутригрупповые образования, определяющие непрерывность общественного сознания и бытия, реально существовали и существуют. Массовое религиозное сознание по-своему заполняет социальные ниши между группами, создает определенный баланс прерывного и непрерывного в социальном пространстве.

Массовое исламское сознание, согласно такому определению, не сводится к народному исламу, тем более – к исламу нормативному, где ислам и сакральность неразделимы. Носителем массового исламского сознания может быть представитель любой социальной группы, в том числе и из числа колеблющихся, не задумавшихся над вопросом о вере, индифферентных и даже атеистов. Т.е. им может быть и тот, кто не придает исламским ритуалам сакральный характер. Наличие массового религиозного сознания по-новому ставит проблему критериев религиозности в социологических исследованиях. Есть необходимость в различении критериев религиозности в исламе нормативном, в исламе народном, а также в массовом исламском сознании.

Ярким показателем массового сознания являются результаты социологических опросов. В частности, проявления массового религиозного сознания, в том числе и исламского, имеют место в религиозном инструментализме. Это явление, когда исламские ценности используются, функционируют среди части населения не только для выражения и достижения сакральных ценностей, целей, а иных – нерелигиозных, социальных. Например, этнический мусульманин не имеет иного, признанного

мусульманской средой, ритуала выражения соболезнования, кроме прочтения суры «Фатиха». Он же часто идет на религиозный ритуал бракосочетания не потому, что видит в этом сакральность, а следует традиции: «так поступали наши предки, наши родители, деды, прадеды. Так поступают все». Норма уважительного отношения к умершим также имеет религиозные корни и выражается дагестанцами, как и всеми мусульманами, в приветствии (тоже исламского, арабского происхождения) и прочтении суры «Фатиха». Это «правильные поступки» в жизни, независимо от веры в Аллаха. Данный вывод подтверждается и результатами социологических опросов в Республике Дагестан. Так, из пяти вариантов ответа на вопрос о том, «Кого, на Ваш взгляд, можно назвать верующим человеком?», наибольшее число респондентов выбрали позицию «Истинно верующий тот, кто совершает нравственно правильные поступки в жизни, а не клянется в вере Аллаху и выполняет другие требования исламской религии» (32,6%)¹. При этом необходимо учесть, что в Дагестане сегодня средний показатель заявленной респондентами исламской религиозности 90 и более процентов. Противоречие с исламской нормативностью заключается в том, что верующий как основу, критерий религиозности принимает не нормативное, сакральное определение, а мирское поведение, которое во многом определено жизненным опытом, системой традиционных ценностей, которая не тождественна религиозно-сакральной.

Разительный пример такого поведения заметили исследователи среди православной молодежи России. Как оказалось, по опросу, проведенному социологами среди студенческой молодежи, православными назвали себя 84,2%. По данным того же опроса, к православным отнесли себя «7,6% лично не верующих и 23% не верящих в Бога, или затрудняющихся ответить на этот вопрос. Количество верующих значительно ниже тех, кто причисляет себя к православным» [2].

Нечто подобное наблюдается при опросах мусульман Северного Кавказа. Так, по опросам автора в РД, КБР, ЧР, 3,3% неверующих «участвуют во всех религиозных обрядах и привлекают других», а 43,3% «иногда участвуют в некоторых обрядах. Среди «колеблющихся» этот показатель оказался еще выше – 45,0%. Мусульманские обряды бракосочетания, похорон, суннат, имянаречения национальными по содержанию и религиозными лишь по форме, а

потому касающимися всех считают 44,0% опрошенных трех указанных республик. Исключительно религиозный, сакральный характер этих ритуалов отмечают лишь 36,9%. При этом надо заметить, что, общий средний процент верующих в этих республиках по данным опроса равен 84,3%². Как справедливо пишет Р.А. Лопаткин, «сам факт конфессиональной самоидентификации человека не всегда свидетельствует о его религиозности» [8]. Ярким примером этому может послужить высказывание известного ученого-физика С.П. Капицы: «А я – русский, православный атеист. Это, кстати, весьма распространенная формула отношения к вере, к духовной культуре» [5].

К данному дискурсу имеют отношение еще следующие высказывания, которые не являются случайными: «О русской религиозности нужно... судить, прежде всего, по самоидентификации респондентов. Статус православия как национальной религии позволяет акцентировать внимание не только на личной вере, но и его причастности к национальной культуре..., современная православная идентичность – это преимущественно культурная идентичность» [12]. Последнее утверждение сделано С.В. Рыжовой со ссылкой на известных российских религиоведов – академика Л.Н. Митрохина и М.П. Мchedлова. Культурная идентичность рассматривается С.В. Рыжовой как сторона православной идентичности. При этом она ссылается на Патриарха Алексея II, который считал, что, познавая религию как культурную ценность, человек через традиции, национальную культуру ощущает духовное родство с сакрально-религиозными ценностями [12].

Действительно, в ходе образовательного процесса религиозно-культурная социализация способна стать трамплином, которая приведет человека к сакральному пониманию содержания традиционных ценностей. Хотя общий вектор развития общества идет, в действительности, в обратном направлении: «По существу, ведь и наука выросла из религии» [5]. На сегодня было бы ретроградством пытаться использовать, например, математику для доказательства бытия Бога, божественных истин. Тем не менее, подобная реальная попытка идет в религиозных модулях школьного курса Основы религиозных культур и светской этики (ОРКСЭ), когда культурологическая по идее программа образования, давая светские знания о религиозных традициях, одновременно разбавляется сакральными, вероучительными фрагментами.

¹ Два главных требования Ислама верующему – следование столпам Ислама и Имана отметили соответственно 31,0% и 28,4%.

² Опрос проведен в 2011 г. в РД, КБР, ЧР. N=1010.

На сегодня было бы ретроградством пытаться использовать, например, математику, для доказательства бытия Бога, божественных истин. Тем не менее, подобная реальная попытка идет в религиозных модулях школьного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), когда культурологическая по идее программа образования, давая светские знания о религиозных традициях, одновременно разбавляется сакральными, вероучительными фрагментами.

Общий ход развития общественного сознания, как показывает история, идет в направлении постепенного отхода от религиозности. Крутые всплески уровня религиозности, имеющие место в отдельные периоды мирового исторического развития, не носят стратегического характера. Такой период имеет место в современном историческом процессе. Нормативный ислам, впрочем, так же, как нормативность в других религиях, прилагает максимум усилий для того, чтобы через традиции, национальную культуру связать человека с сакральными ценностями исторического прошлого. Это обратный процесс, противоречащий модернизму – проекту современности. Религиозная нормативность, выразителем которой являются духовные лидеры, поняла особенность исторического момента: в условиях отсутствия национальной идеи, социального оптимизма, социальной справедливости, разгула преступности, недоверия к власти оказалось возможным легко наполнять секулярное сакральным. В частности, конфессиональные модули курса ОРКСЭ и даже культурологический модуль «Основы мировых религиозных культур» оказались мощными инструментами для решения этой задачи. Поставлена задача не только прервать процесс десакрализации религиозных ценностей, который имеет место в появлении массового религиозного сознания – объективного исторического процесса, но и провоцировать обратный процесс.

Литература

1. Ал-Иджтихад Ислам // Энциклопедический словарь. М., 1991.
2. Андреева Г.М., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологические исследования. 2010. №9.
3. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм. Социологический аспект. М., 2006. URL: <http://uchebalegko.ru/v3781/> (дата обращения: 20.11.2013).
4. Грушин Б.А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования. М., 1987.
5. Капица С.П. «Я – русский, православный атеист». URL: <http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=5555460.0> (дата обращения: 02.11.2015).

URL: <http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=5555460.0> (дата обращения: 02.11.2015).

6. Коран. Сура 2, аяты 286, 287 / Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. М., 1999.
7. Левин З.И. Реформа в исламе: быть или не быть? М., 2005.
8. Лопаткин Р.А. Религиозность // Социологическая энциклопедия. В 2-х томах. Т. 2. 2003.
9. Налетова И.В. Новые православные в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 2004. №5.
10. Ольшанский Д.В. Массы и массовое сознание. URL: http://textfighter.org/raznoe/Psihol/Olsch/massovoe_soznanie_massovoe_soznanie.pp (дата обращения: 23.08.2013).
11. Рафаэль Хаким Где наша Мекка? (Манифест евроислама). Казань, 2003. 63 с.
12. Рыжова С.В. Становление православной идентичности русских: традиционно культурные и гражданские основания // Социологические исследования. 2010. №12.
13. Тихонов А.А. Фронтير Сибирский и Американский: точки зрения. URL: [Samlib.ra/tihonov_za_graniy/frontirsibirskijamericanski_stochcizrenija.Shtme](http://samlib.ra/tihonov_za_graniy/frontirsibirskijamericanski_stochcizrenija.Shtme) (дата обращения: 17.03.2014).

References

1. Al-Ijtihad Islam. Encyclopedic Dictionary. Moscow, 1991.
2. Andreeva G.M., Andreeva L.K. Religious students. Experience in comparison with the religiosity of Russians. Sociological Studies. 2010. №9.
3. Vatoropin A.S. Religious modernism and postmodernism. Sociological aspect. Moscow, 2006. URL: <http://uchebalegko.ru/v3781/> (date of access: 20.11.2013).
4. Grushin B.A. Mass consciousness: experience and study of the problem definition. Moscow, 1987.
5. Kapitsa S.P. «I – Russian, Orthodox atheist» URL: <http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=5555460.0> (date of access: 02.11.2015).
6. Quran. Sura 2, verses 286, 287 / Translation from Arabic and comments M.-N.O. Osmanov. Moscow, 1999.
7. Levin Z.I. Reform in Islam: to be or not to be? Moscow, 2005.
8. Lopatkin R.A. Religiosity. Sociological Encyclopedia. In 2 vols. T. 2. 2003.
9. Naletova I.V. New Orthodox in Russia: the stereotype or type of religion. Sociological Studies. 2004. №5.
10. Olshansky D.V. Weights and mass consciousness. URL: http://textfighter.org/raznoe/Psihol/Olsch/massovoe_soznanie_massovoe_soznanie.pp (date of access: 23.08.2013).
11. Raphael Hakim Where is our Mecca? (Euro-Islam manifesto). Kazan, 2003. 63 p.
12. Ryzhova C.V. Formation of Russian Orthodox identity: traditional cultural and civic base. Sociological Studies. 2010. №12.
13. Tikhonov A.A. Frontier Siberian and American: the point of view. URL: [Samlib.ra/tihonov_za_graniy/frontirsibirskijamericanski_stochcizrenija.Shtme](http://samlib.ra/tihonov_za_graniy/frontirsibirskijamericanski_stochcizrenija.Shtme) (date of access: 17.03.2014).

УДК 316.74, 316.75

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-11-19

Богатова О.А.

**СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ РЕГИОНЕ**

доктор социологических наук, профессор, НИУ «Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва
ул. Большевистская, 68, Саранск, Республика Мордовия, 430005, Россия, Электронный адрес: bogatovaoa@yandex.ru

Аннотация. В статье сравниваются в аспекте валидности различные социологические методики измерения религиозности, использовавшиеся в региональном социологическом исследовании: принятые в международных исследованиях, с одной стороны, и постсоветские методики, основанные на методологии советской социологии религии как дисциплины, сформировавшейся под идеологическим влиянием научного атеизма. Делается вывод о предпочтительности использования современных международных методик как более адекватных религиозной ситуации в российском обществе.

Ключевые слова: религия; религиозность; социологическое измерение; валидность; региональные исследования.

O.A. Bogatova

**THE SOCIOLOGICAL DIMENSION OF RELIGIOUS IDENTITY
IN POLYETHNIC REGION**

Doctor of Sociology, Professor, N.P. Ogarev Mordovia State University, 68 Bolshevistskaya St., Saransk, Republic of Mordovia, 430005, Russia, E-mail: bogatovaoa@yandex.ru

Abstract. In the paper various sociological methodology and techniques of measurement of the religiosity, usable in regional sociological surveys are compared and evaluated in the aspect of their validity: the methodology accepted in the international researches, on the one hand, and the Post-Soviet techniques based on methodology of the Soviet sociology of religion as discipline originated under ideological influence of scientific atheism. The conclusion consists in the statement about the advantages of modern international sociological methodology and techniques as more relevant to a religious situation in the Russian society.

Keywords: religion; religiosity; sociological measurement; validity; regional survey.

Предметом данной статьи является проблема валидности методики социологического измерения религиозной идентичности в постсоветских обществах в контексте изменения как статуса и социальных функций религии в результате смены фрейма восприятия религии обществом и правящими элитами от девиантного и «пережиточного» феномена до новой социальной нормы, так и ситуации в религиоведческом сообществе вследствие упразднения советских научных специальностей «научный коммунизм» и «научный атеизм» с последующей институционализацией направления «социологические науки» и научной специальности «философия религии и религиоведение», в рамках которых в настоящее время происходит развитие теоретических и прикладных аспектов социологии религии. Наша цель заключается в характеристике изменений в постсоветский период социологической методики измерения религиозности населения в российском обществе в аспекте повышения её релевантности,

а также методологических барьеров, затрудняющих этот процесс.

Проблематика отечественных и западных социологических исследований религиозности в конце XX – начале XXI вв. характеризуется очевидным сходством и включает такие дискуссионные вопросы, как критерии религиозности / нерелигиозности, значимость религиозной самоидентификации в качестве такового критерия, различия между «секулярными» верующими и нерелигиозными индивидами, проблемы оценки уровня и степени религиозности в «секулярную эпоху», когда принадлежность к тому или иному вероисповеданию больше не навязывается индивиду обществом и государством. Такие характеристики религиозной ситуации в постсоветской России, как декларируемая самоидентификация большинства населения с различными конфессиями, в основном «традиционными» для России, в основном основанная на этнокультурной идентичности, в

сочетании с относительно низкой степенью индивидуальной религиозности и вовлеченности большинства верующих в религиозные практики, в целом благожелательное отношение государства к институту религии в сочетании с поиском различных форм государственно-конфессионального взаимодействия имеют очевидные параллели с предметом обсуждения в западных дискуссиях о секуляризации и десекуляризации, постсекулярном обществе, политизации религии и т.д.

Систематические массовые опросы по религиозной проблематике, способствующие развитию методики социологического измерения религиозности, в странах Западной Европы и США с начала прошлого века. Эволюция методики и результаты таких опросов наглядно демонстрируют зависимость наблюдаемого уровня религиозности населения, под которой в социологии обычно понимают изучаемое на индивидуальном и групповом уровне отношение к религии в аспекте приверженности религии, усвоения её установок, ценностей, образцов поведения [1, с. 145] от используемых в опросах индикаторов, шкал, конструированных типологий, степени четкости и понятности определений и формулировок вопросов, а также социального контекста исследования.

Так, в Великобритании, где ведется сбор данных о религиозной принадлежности в процессе национальных переписей населения, а к числу основных категорий её описания относятся понятия «религиозный / нерелигиозный» («religious / nonreligious»), доля «нерелигиозных» индивидов в конце первого десятилетия XXI в. составляла по данным социологических исследований от 44 до 51%, по данным переписи населения Англии и Уэльса 2010-2011 г. – 22%, а по данным выборочного статистического обследования домохозяйств – 30% [2]. Эти результаты отдельные британские социологи, основываясь на данных качественных исследований, объясняют двусмысленностью самого понятия «религиозности / нерелигиозности», которое может в контексте опроса по-разному интерпретироваться как респондентами, так и исследователями. В частности, Л. Ли отмечает, что респонденты часто понимают вопрос об отношении к религии как вопрос о принадлежности к конкретной религиозной конфессии или, в более узком смысле, к «традиционным» религиям, а не о наличии или отсутствии у них религиозных верований [3]. Данный пример подтверждает актуальность общих требований к конструированию социологических вопросов и шкал, валидность которых напрямую

зависит от их релевантности по отношению к реальным социальным различиям, при отсутствии которой они не позволяют правильно дифференцировать и описать социальные установки или группы [4, с. 253].

К числу «фоновых» социальных факторов развития методики социологического измерения религиозности относится прежде всего процесс секуляризации западных обществ, благодаря которому и стало возможным возникновение социологии религии, а также его социальные последствия. Несмотря на плюрализм социологических интерпретаций религиозной ситуации в современном мире – от «постсекулярного общества» до «упадка религиозности», выражающегося в превращении «нерелигиозных и / или неконфессиональных» индивидов («religious nones»), по данным Pew Research Center (США), во вторую по распространённости «религиозную группу» в мире [5], результаты социологических исследований в развитых странах демонстрируют снижение уровня религиозности по основным показателям самоидентификации с различными конфессиями, а также приверженности религиозным верованиям и выполнения религиозным обрядов, включая основной показатель посещения богослужений. Так, ведущий британский социолог религии Г. Дейви обосновывает наличие в Великобритании, наряду с традиционной «церковной» моделью «викарной» (заместительной) религии, в которой священнику вменяется в обязанность не только совершать обряды за остальных верующих, но и верить вместо них, также паттерна «веры без принадлежности» («believing without belonging»), в котором сохранение символической значимости принадлежности к традиционной религии сочетается с ограничением участия в религиозных практиках и жизни местных религиозных общин. Этому способствуют, по мнению Дейви, то, что некоторые религиозные обряды всё ещё остаются частью повседневной жизни верующих, религия воспринимается как часть культурного наследия и в то же время превращается из обязанности в предмет потребления [6].

Другой значимой тенденцией является переосмысление индивидами самого содержания религиозных верований, конструирования собственного «гетеродоксального» или внеконфессионального мировоззрения – религиозного «бриколажа», «расплывчатой религии», «шейлаизма» и т.д. Так, Д. Воас и Э. Дей, основываясь на трёх основных измерениях религиозности Европейского социального исследования (European Social

Survey) – религиозная самоидентификация (affiliation), выполнение религиозных предписаний (commitment), религиозные верования (beliefs), – объединяют в категорию представителей «расплывчатой религиозности» («fuzzy fidelity») всех неконфессиональных, «духовных, но не религиозных», гетеродоксальных, пассивных или приверженных религии на основании культурной традиции («этнических») верующих. При этом он исключает явных неверующих (агностиков или атеистов), в том числе тех, кто по нерелигиозным мотивам иногда посещает храм и присутствует при исполнении отдельных обрядов, но не имеет религиозных убеждений и не относит себя к какой-либо конфессии [7].

Однако социальный и институциональный контекст обсуждения этих проблем в постсоветских научных сообществах, переживших идеологическую катастрофу советской модели принудительной атеистической секуляризации, составной частью которой был «научный атеизм», существенно отличается от западного, несмотря на очевидную конвергенцию религиозной ситуации, облегчающую освоение теоретико-методологических достижений западной социологии религии.

В международных исследованиях Всемирного исследования ценностей (World Values Survey) и Международной программы социальных исследований (International Social Survey Program), а также в национальных исследованиях, например, Pew Research Center, для классификации религиозных или нерелигиозных респондентов используются такие индикаторы, адекватные религиозному сознанию поведению представителей различных мировоззрений, в том числе:

1) религиозная самоидентификация с конкретной конфессией либо «нерелигиозная» самоидентификация (варианты: «Вы исповедуете какую-либо религию? Если да, то какую?» (WVS, 2010-2012, сайт www.worldvaluessurvey.org); «Относите ли Вы себя к какому-либо вероисповеданию? Если да, то к какому именно? К какой церкви Вы принадлежите?» (варианты для России: «православие / католицизм / протестанты / иудаизм / ислам / буддизм / другое вероисповедание (какое именно?) / атеист / не отношу себя ни к какому вероисповеданию»; (ISSP, 2008, сайт www.issp.org); «What is your present religion, if any? Are you Protestant, Roman Catholic, Mormon, Orthodox such as Greek or Russian Orthodox, Jewish, Muslim, Buddhist, Hindu, atheist, agnostic, something else, or nothing in particular?» (Pew Research Center, 2014, США) [8];

2) индикаторы религиозных верований, позволяющие отличить теистических верующих от нетеистических, а также от агностиков и атеистов, а также установить наличие или отсутствие сомнений в догмах теистических религий, например: «Какое из перечисленных высказываний точнее всего отражает Ваше представление о существовании Бога? (я не верю в существование Бога / я не знаю, существует ли Бог, и сомневаюсь, что можно убедиться в его существовании / я не верю в Бога, но я верю в некую высшую силу / иногда я верю в существование Бога, а иногда нет / я верю в существование Бога, хотя иногда я испытываю сомнения / я знаю, что Бог существует и не испытываю в этом никаких сомнений»; ISSP, Россия, 2008);

3) самооценку важности религии в жизни респондента;

4) показатели религиозного поведения, характеризующие исполнение обрядов, и т.д.

В становлении отечественной методики прикладной социологии религии ключевую роль сыграли такие факторы, как, во-первых, заимствование её основных компонентов из западной социологии и, во-вторых, идеологическая деформация в соответствии с институциональными условиями её развития (интеграция с «научным атеизмом»), включая идеологизацию теоретических концептов и искажения заимствованных социологических категорий и концепций в процесс их интерпретации. Влияние этого теоретического наследия на развитие постсоветской социологии религии ощущается по настоящее время. Так, симметричным результатом сведения представителями «научного атеизма» содержания процесса секуляризации в позитивном в негативном аспекте к «изживанию религии», «освобождению сознания и поведения людей от религиозных взглядов и религиозных действий», а в позитивном – к «усвоению ими научно-атеистического мировоззрения» [9] в постсоветской России является сведение противоположного понятия десекуляризации к количественному росту уровня религиозности [10].

С точки зрения методики измерения характерными особенностями советской прикладной социологии религии были:

1) использование для измерения религиозности исключительно порядковых шкал, основанных на релятивизации понятия религиозности при отказе от используемой в международных исследованиях дихотомии «религиозность / нерелигиозность» и, как следствие, формулирование абстрактного вопроса об отношении к «религии вообще» прежде вопроса о самоидентификации с той или иной

религией. Данная постановка вопроса сама по себе является продуктом секуляризации, в данном случае атеистической, так как ортодоксальные верующие, которые и были основным объектом социологического исследования, за редким исключением, относят себя не к «религии вообще», а к конкретной конфессии;

2) конструирование биполярных типологий религиозности / нерелигиозности по образцу шкал семантического дифференциала (хотя шкалы такого типа для измерения социальных установок, как показывает практика, очень часто являются уязвимыми именно в плане релевантности);

3) смешение в процессе конструирования измерительного инструментария таких признаков религиозности, как уровень религиозности в обществе и степень религиозности / нерелигиозности в таких категориях, как «убежденный верующий» («фанатик»), «колеблющийся» и т.д.;

4) использование сложных поликритериальных типологий религиозности / нерелигиозности, как правило, сконструированных произвольно и умозрительно, на основе представлений самого религиоведа о том, как должен происходить процесс атеизации населения. При обосновании этих типологий исследователи просто перечисляют значимые, на их взгляд, признаки религиозности (вера в Бога или в сверхъестественное, степень убежденности в религиозных догматах, участие в обрядах, стремление распространять свои религиозные взгляды и т.д.), не используя методы валидации инструментария, к тому времени уже применявшиеся советскими социологами при изучении других областей социальной жизни и описанные, например, в «Рабочей книге социолога», вышедшей в первом издании в 1977 г. под редакцией Г.В. Осипова, – экспертные оценки, анализ данных пилотажных исследований для выявления ошибок социологического измерения и повышения степени его надежности, триангуляцию методов;

5) смещение центральной позиции большинства шкал в сторону нерелигиозности, обусловленное восприятием религиозности как девиантного явления наряду с характерной для «закрытых» сообществ с жесткими групповыми границами установкой на исключение «колеблющихся» как потенциальных ренегатов.

Так, Д.М. Угринович в неоднократно переизданном в СССР учебнике «Введение в религиоведение» приводит разработанные в 60-е гг. типологии Н.П. Алексева, который выделил

десять категорий верующих и неверующих, включая, например, «колеблющихся между верой и безверием, однако последовательных», М.К. Теплякова, различавшего «убежденных атеистов», «безрелигиозных» неверующих, относящихся равнодушно и к религии, и к атеизму, «колеблющихся между религией и атеизмом», для которых «характерно соблюдение некоторых религиозных обрядов при отсутствии глубоких религиозных убеждений», «убежденных верующих» и «фанатиков» (верующих, для которых характерна «активность в распространении религиозных обрядов»), и А.А. Лебедева, применявшего шкалу, основанную на выделении семи типов верующих и неверующих («убежденные верующие, распространяющие религиозные взгляды (В 0; убежденные верующие (В 2); колеблющиеся первого порядка (КО; колеблющиеся второго порядка (КГ); индифферентные (И); атеисты (АО; атеисты, распространяющие атеистические взгляды (А₂))» [11]. В исходном описании самого А.А. Лебедева типы «колеблющихся» первого и второго порядка напоминают скорее произвольные перечни различных и даже несовместимых эмпирических признаков религиозности и нерелигиозности, чем как устойчивые типы сознания и поведения: «Колеблющиеся первого порядка» не подтверждают веру в бога, но заявляют о своей вере в существование чего-то сверхъестественного, необъяснимого; не могут определенно ответить на вопрос о своей вере в бессмертие души; осуществление целей, стоящих перед человеком, не связывают с богом, но и не знают, от чего оно зависит; у них нет определенного позитивного или негативного отношения ни к религии, ни к атеизму; они участвуют в религиозной практике по религиозным мотивам. «Колеблющиеся второго порядка» не отрицают и не подтверждают свою веру в бога (сверхъестественное); не верят в бессмертие души; у них преобладает материалистический взгляд на осуществление целей, стоящих перед человеком; не имеют сколько-нибудь определенного отношения к религии и атеизму; участвуют в религиозной практике, но не по религиозным мотивам» [12].

Уникальной особенностью в этих типологиях является использование социальной категории «колеблющихся», иногда в двух вариантах («колеблющиеся первого / второго порядка», «колеблющиеся ближе к религии / ближе к атеизму»), не имеющей аналогов в западной прикладной социологии религии. В западных

исследованиях имеется вариант ответа, предусматривающий наличие сомнений, в шкале для измерения веры в Бога или высшие силы, но не выделяются «сомневающиеся» как социальная категория. В советских же опросах мы имеем дело с категорией, целенаправленно «изобретённой» в качестве маргинальной между верующими или неверующими, для группировки лиц, не имеющих религиозных убеждений, но ещё не сформировавших атеистического мировоззрения, либо потенциальных вероотступников. Источником этой категории «научного атеизма» послужили, по всей видимости, далёкие от философской проблематики высказывания В.И. Ленина об отношениях большевиков с их временными союзниками – депутатами Государственной думы из фракции «трудовиков», а также меньшевиками и социалистами-революционерами, которых он характеризует как потенциальных предателей революции, формулируя соответствующую установку: «Мы до сих пор били беспощадно колеблющихся за колебания. Мы на этом приобрели сочувствие народа. Мы на этом завоевали Советы, без которых восстание не могло быть надежным, быстрым, верным. Теперь воспользуемся завоеванными Советами, чтобы и нам перейти в стан колеблющихся. Какая прекрасная карьера большевизма! Вся суть политики Либерданов и Черновых, а также «левых» среди эсеров и меньшевиков состоит в колебаниях» [13].

По мнению Л. Козера, приведшего партию большевиков в качестве примера управления конфликтами в закрытом сообществе, эта установка представляет собой следствие общей ленинского видения политической партии как закрытой группы избранных, нетерпимой по отношению к инакомыслящим, способным подорвать её сплоченность. Л. Козер обращает внимание на собственную ленинскую аналогию между идеальным типом партии профессиональных революционеров и религиозной сектой как «объединением посвящённых», в то же время характеризуя инклюзивную концепцию социал-демократической партии, которой придерживались оппоненты Ленина из числа меньшевиков, в качестве аналога социологической модели «церкви» [14]. Таким образом, исторические аспекты советских типологий мировоззренческих категорий указывают на такие их методологические дефекты, как изначальная идеологизация, а также ошибка, заключающаяся в переносе категорий, характеризующих мышление закрытого религиозного (и аналогичного ему политического) сообщества, на изучение религиозной ситуации в обществе, где традиционно доминировала

«церковная», а не «сектантская» религиозность. На наш взгляд, любой из этих методологических ошибок было бы достаточно для того, чтобы констатировать иррелевантность этих типологий по отношению к изучаемой социальной реальности.

В отличие от концепта «сомнений», понятие «колеблющихся» указывает не столько на содержание религиозных представлений респондентов, сколько на предположительную амбивалентность их групповой самоидентификации – внутренний конфликт (на практике, вероятно, спровоцированный ситуацией опроса как общения с представителем власти) между самоидентификацией с конформистским неверующим большинством и стигматизированным меньшинством «убеждённых верующих». Наличие значимого количества «колеблющихся» в данных советских массовых опросов наряду с её «исчезновением» после снятия с религии ярлыка девиантности можно объяснить, на наш взгляд, именно исходя из данного специфического для советского общества социального контекста.

Уязвимость данного подхода к измерению религиозности осознавали и сами советские социологи, например, Ю.А. Левада, высказывавший обоснованные сомнения в ценности такой методики, которая помещает респондента в искусственно сконструированную «лабораторную» ситуацию, заставляя его «искусственно строить и решать конфликты, которые обычно не играют существенной роли в его деятельности, сталкивать осознанное с привычным и т.п.» [15]. Искусственность советских типологий религиозности / нерелигиозности, отсутствие четких критериев принадлежности к каждой выделенной категории и социальных границ между ними отмечал также И.Н. Яблоков в монографии 1979 г., констатируя, что «при выделении групп внутри религиозного населения исследователи высказывают различные точки зрения. В одном случае среди религиозных выделяют верующих и колеблющихся; в другом – говорят о группах убежденных верующих, обыкновенных верующих, колеблющихся верующих, тем самым относят колеблющихся к одному из типов верующих; в третьем – включают в группу верующих тех, кто фактически в бога не верит, а называет себя верующим лицемерно, и т. д.» и предлагая собственную типологию, в которой «колеблющиеся между верой и неверием» составили одну из групп верующих [16]. Д.М. Угринович, хорошо знакомый с западными методиками измерения религиозности, стремясь

преодолеть указанные недостатки советских типологий, выделял три типа верующих («глубоко верующие», «верующие» и «колеблющиеся» (для которых характерны «сомнения в правильности основных религиозных догматов, колебания в отношении к религиозным и атеистическим ценностям и нормам... частичная религиозная идентификация (относит себя к последователям той или иной религии)» и неверующих («индифферентные», «пассивные атеисты» и «активные атеисты») [17], также относя категорию «колеблющихся» к верующим, хотя и «частичным».

Таким образом, в позднесоветском религиоведении наметилась устойчивая тенденция к включению категории «колеблющихся» в число верующих. Однако уже в постсоветских исследованиях религиозности Института социально-политических исследований РАН под руководством Е.А. Кублицкой и Ю.Ю. Синелиной категория «колеблющихся» используется в качестве эксплицитной позиции измерительной шкалы, самоочевидной и, более того, необходимой, на взгляд исследователей, для того, чтобы избежать «завышения» уровня религиозности [18].

Возрождение этой догмы уже после критики И.Н. Яблокова и Д.М. Угриновича, а также в новых социальных условиях, на фоне почти всеобщей декларируемой религиозности представляет собой отдельный аспект проблемы валидности постсоветских методик изучения религиозности, так как его нельзя считать только реликтом советского «научного атеизма» или объяснять групповым мышлением социологов, получивших образование в советскую эпоху. На наш взгляд, ему могло способствовать именно отсутствие рефлексии над кажущейся самоочевидной категорией «колеблющихся» и информации о её происхождении, хорошо известном в 60-е гг., когда студенты вынуждены были конспектировать большее количество статей В.И. Ленина, чем в конце советского периода. Особый интерес для анализа представляет то обстоятельство, что постсоветские социологи воспроизвели, не зная о её первоисточнике, именно ленинскую социальную установку на восприятие группы, объединённой убеждениями, как «секты», т.е. закрытого сообщества, требующего осмысленной преданности своим догмам, не допускающего сомнений в них и ориентированного на исключение всех, кто этим критериям не соответствует.

Напротив, разведение в Европейском социальном исследовании таких переменных,

характеризующих религиозность, как самоидентификация (affiliation), религиозные обязательства (commitment) и содержание религиозных представлений (beliefs) [19] указывает на принципиально иной, инклюзивный подход, согласно которому верующий может сомневаться в догматах собственной религии, не переставая быть её последователем. В этой перспективе, например, интерпретация вопроса, предназначенного для определения уровня религиозности из исследования ИСПИ РАН: «Считаете ли Вы себя: (верующим; колеблющимся между верой и неверием; неверующим; атеистом; затрудняюсь ответить)» его авторами выглядит как очевидное и недопустимое смешение индикаторов «аффилиации» и «религиозных представлений» в той же степени, как, например, и смешения индикаторов уровня религиозности населения и степени индивидуальной религиозности – в отечественной терминологии). Сама же категория «колеблющихся» в этом исследовании, как в «научно-атеистических» типологиях, превращается в «пустое» понятие, которому может быть приписано различное и даже логически противоречивое содержание: с одной стороны, «колеблющиеся» восприимчивы по отношению к миссионерской деятельности различных религиозных течений, с другой – их «вряд ли правомерно» назвать религиозными именно по этой причине: «Сегодня типичной чертой мировоззрения «колеблющегося» является «незавершенность» религиозного выбора. «Промежуточное состояние» религиозного сознания характеризуется мировоззренческой неопределенностью в оценке религиозной веры и своего к ней отношения. Подобная мировоззренческая маргинальность повышает его восприимчивость к миссионерской и прозелитической деятельности многих религиозных течений. Группа «колеблющихся», в этом смысле, попадает в группу «риска». По результатам социологических данных во всех исследованных регионах РФ от 35 до 45% респондентов, считающих себя «колеблющимися», не верят в бога и другие сверхъестественные силы, поэтому пополнять религиозное население за счет этой группы в полной мере вряд ли правомерно») [20]. Характерно, что в данном случае «колеблющиеся» характеризуются в терминах отсутствия позитивной идентичности. Не предусматривается никакой интерпретации, связанной с приумножением социальных ресурсов, например, «религиозного капитала», в

процессе смены религиозной аффилиации: напротив, в полном соответствии с ленинской установкой категория «колеблющихся» рассматривается как ненадёжная и, следовательно, подлежащая исключению из числа верующих вообще.

Интерес представляют, как методические последствия, так и причины такого нелинейного развития отечественной социологии религии, которое характеризуется заимствованием в полном объеме комплекса эмпирических индикаторов одними исследовательскими организациями и возвратом к категориям и логике «научного атеизма» – в других. В данном случае прослеживается очевидный разрыв между сбором и интерпретацией данных, выражающийся, с одной стороны, в отсутствии должного уровня социологического анализа и обобщения данных, собранных в России в ходе международных исследований с использованием методики западной социологии религии, с другой – в отсутствии коррекции методов измерения религиозности, основанных на советских теоретических построениях, при помощи анализа собственных исследований.

Во многих современных российских проектах исследования религиозности, за исключением социологов, просто заимствующих западный инструментарий, например, ВЦИОМ, а позднее Левада-Центра, выступавших начиная с 90-х гг. в качестве российских соисполнителей Всемирного исследования ценностей и Международной программы социальных исследований, по настоящее время воспроизводятся все характерные особенности и недостатки советской методики измерения религиозности в виде принципиального разграничения верующих и колеблющихся, интуитивного конструирования абстрактных

типологий, индексов (включая «В-индекс») и порядковых шкал без валидации, способствующих появлению таких категорий, как, например, «скорее верующие, чем неверующие» и «скорее неверующие, чем верующие» [21].

С нашей точки зрения, эти «конструированные типы» сравнимы по своей иррелевантности по отношению к опыту респондентов с такими категориями, которые также теоретически могут быть сконструированы с использованием порядковых шкал, как «имеющие пол скорее мужской, чем женский», «скорее состоящие в браке, чем нет», или «скорее не имеющие детей, чем имеющие». Как и концепт «скорее верующие, чем неверующие», данные категории могут указывать на экзистенциальные переживания индивидов, рефлексию их отношений со своим ближайшим окружением, – но не групповую идентичность и не на социальные отношения в структуре общества, составляющие собственно предмет социологии. Причины этих проблем восходят, несомненно, к «частичному признанию» в советский период социологии как исключительно прикладной науки и, как следствие, навязанному тогда же «разделению труда между философами-теоретиками и так называемыми социальными эмпириками» [22].

Региональный опыт социологических исследований религиозности в форме массовых опросов по региональной выборке позволил нам протестировать различные подходы к измерению религиозности. Массовые социологические опросы, проводившиеся в Республике Мордовия 1999 и 2008 гг. с нашим участием, продемонстрировали постепенное «исчезновение» маргинальных мировоззренческих категорий («колеблющихся» и «индифферентных»):

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим?» в % от количества опрошенных, Республика Мордовия, 1999-2008

Table 1

Distribution of answers to a question: «Do you consider yourself as religious person?» depending on a on a quantity of the respondents in Republic Mordovia, %, 1999-2008

Ответы на вопрос	1999, n=2500	2008, n=1000
Я верующий, стараюсь соблюдать религиозные обряды и обычаи	13,9	27,6
Я верующий, но не соблюдаю религиозных обрядов и обычаев	56	55,2
Я еще не сделал(а) выбор между верой и неверием	8,2	6,3
К религии отношусь безразлично	7,2	3,4
Я неверующий	6,8	5,2
Затрудняюсь ответить	5,7	2,3

Опрос 2008 г. (Научный центр социально-экономического мониторинга Республики

Мордовия) показал высокий уровень конфессиональной самоидентификации среди верующих респондентов: 88,2% православных, 4,2 % мусульман, 0,4 % язычников, ни к какой религии себя не относили 7,1% верующих. Это позволило в ходе дальнейших исследований, проводившихся на базе филиала ВЦИОМ в Приволжском федеральном округе в рамках научно-исследовательских проектов, реализованных в 2009-2010 гг. и 2012-2013 гг. под нашим руководством,

использовать при измерении религиозности номинальные шкалы религиозной самоидентификации, аналогичные методике Всемирного исследования ценностей. Эти массовые опросы показали стабильно высокий уровень религиозности в Мордовии в сравнении со средним по России (68% православных, 7% мусульман, 3% представителей других конфессий и 19% неверующих по данным всероссийского опроса Левада-Центра в 2013 г.) [23]:

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком, и если да, то к представителям какой религии (вероисповедания) Вы себя относите?» в зависимости от национальности респондента, % от количества опрошенных, Республика Мордовия, n=1000

Table 2

Distribution of answers to a question: «Do you consider yourself as religious person, and what religion?» depending on a quantity of the respondents in Republic Mordovia, % (n=1000)

Ответы на вопрос	2009	2010	2011	2013
1. Да, к православным	91,2	89,4	90,0	86,4
2. Да, к мусульманам	6,6	2,7	2,6	4,4
3. Да, к католикам	0,0	0,0	0,3	0,0
4. Да, к протестантам (баптистам, лютеранам, пятидесятникам)	0,3	0,5	0,3	0,3
5. Да, к язычникам	0,0	0,0	0,3	0,1
6. Да, к представителям другой религии	0,1	0,0	0,3	0,0
7. Да, считаю себя верующим, но ни к какой конкретной религии не отношу	0,6	1,4	1,8	1,7
8. Я еще не сделал(а) выбор между верой и неверием	0,0	0,0	0,0	0,7
9. К религии отношусь безразлично	1,1	0,0	0,0	1,7
10. Нет, я неверующий человек	0,1	5,7	4,5	4,4
11. Нет ответа	0,1	0,0	0,0	0,0

Результаты массового опроса 2009 г., свидетельствующие об усвоении большинством верующих в Мордовии основных верований и установок религиозного опыта религий, к которым они себя относят (например, 80% православных отметили, что они верят или «скорее верят» в то, что Бог отвечает на их молитвы) опровергают, на наш взгляд, представления о поверхностном и неискреннем характере их религиозности в противоположность «аутентичной» религиозности, представители которой никогда не предадут свои убеждения. Большинство опрошенных в регионе демонстрируют не столько конформистскую склонность давать социально ожидаемый ответ, сколько конформизм по отношению к ценностям и убеждениям, которые, по их мнению, соответствуют социальной норме.

Социологические опросы, предпринятые в рамках регионального мониторинга религиозности в Мордовии, могут также рассматриваться в качестве пилотажа, который продемонстрировал более высокую степень релевантности именно международных эмпирических методик исследования социальной идентичности представителей различных религиозных групп в постсоветской России. Однако основные барьеры в процессе адаптации

таких методик в российских условиях заключаются, на наш взгляд, в преобладании унаследованных от «научного атеизма» исследовательских установок и методологических подходов, а способы их преодоления находятся в области освоения не только эмпирической интерпретации, но и теоретического социологического анализа проблем религиозности.

Литература

1. The SAGE Handbook of the Sociology of Religion / Edited by J.A. Beckford and N.J. Demerath III. SAGE Publications Ltd, 2007. P. 145.
2. Field C. Measuring Religious Affiliation in Great Britain: The 2011 Census in Historical and Methodological Context // Religion. 2014. Vol. 44. №3. Pp. 374-376.
3. Lee L. Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic 'not religious' categories and populations // Religion. 2014. Vol. 44. №3. P. 477.
4. Рабочая книга социолога / Под общ. ред. и с предисл. Г. В. Осипова. Изд. 5-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 253.
5. The World's Newest Major Religion: No Religion. URL: <http://news.nationalgeographic.com/2016/04/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion.html> (дата обращения: 23.04.2016)
6. Davie G. Is Europe an Exceptional Case? // The Hedgehog Review. 2006. Spring & Summer. Pp. 23-34.

7. Voas D., Day A. Recognizing Secular Christians: Toward an Unexcluded Middle in the Study of Religion // ARDA Guiding Paper Series. URL: http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/voas_esay.doc. (дата обращения: 23.04.2016)

8. Pew Research Center 2014 Religious Landscape Study (RLS-II) Main Survey of Nationally Representative Sample of Adults FINAL Questionnaire. May 30, 2014. URL: <http://www.pewforum.org/files/2016/04/RLS-national-telephone-survey-questionnaire.pdf>. (дата обращения: 23.04.2016)

9. Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М.: Мысль, 1970. С. 134.

10. Кублицкая Е.А. Особенности изучения религиозности населения в современной России (методология и методы исследования) // Социологические исследования. 2009. №2. С. 102.

11. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1985. С. 139-140.

12. Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М.: Мысль, 1970. С. 138.

13. Ленин В.И. Письмо к товарищам / В. И. Ленин. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 408. URL: <http://leninism.su/works/73-tom-34/1711-pismo-k-tovarishham-34.html>. (дата обращения: 23.04.2016)

14. Козер Л. Функции социального конфликта. Перевод с англ. О.А. Назаровой. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 123.

15. Левада Ю.А. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965. С. 174.

16. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. С. 129-130.

17. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1985. С. 143-144.

18. Кублицкая Е.А. Особенности изучения религиозности населения в современной России (методология и методы исследования) // Социологические исследования. 2009. № 2. С. 97.

19. Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe // *European Sociological Review*. 2009. Vol. 25 №2. P. 156.

20. Кублицкая Е.А. Особенности изучения религиозности населения в современной России (методология и методы исследования) // Социологические исследования. 2009. № 2. С. 98.

21. Немировский В.Г., Немировская А.В. Динамика социокультурных процессов в Красноярском крае (на материалах социологических исследований в регионе в 2010-2012 гг.): монография. Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2012. С. 88.

22. Рабочая книга социолога / Под общ. ред. и с предисл. Г. В. Осипова. Изд. 5-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 4.

23. Левада-Центр. Россияне о религии. URL: <http://www.levada.ru/print/24-12-2013/rossiyane-o-religii>. (дата обращения: 01.02.2014)

Religion. SAGE Publications Ltd, 2007. P. 145.

2. Field C. Measuring Religious Affiliation in Great Britain: The 2011 Census in Historical and Methodological Context. 2014. Vol. 44. №3. Pp. 374-376.

3. Lee L. Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic 'not religious' categories and populations. *Religion*. 2014. Vol. 44. №3. P. 477.

4. Osipov G.V. (ed.) Working book of sociologist. Moscow: «LIBROCOM», 2009. P. 253.

5. The World's Newest Major Religion: No Religion. URL: <http://news.nationalgeographic.com/2016/04/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion.html> (date of access: 23.04.2016)

6. Davie G. Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review*. 2006. Spring & Summer. Pp. 23-34.

7. Voas D., Day A. Recognizing Secular Christians: Toward an Unexcluded Middle in the Study of Religion. ARDA Guiding Paper Series. URL: http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/voas_esay.doc. (date of access: 23.04.2016)

8. Pew Research Center 2014 Religious Landscape Study (RLS-II) Main Survey of Nationally Representative Sample of Adults FINAL Questionnaire. May 30, 2014. URL: <http://www.pewforum.org/files/2016/04/RLS-national-telephone-survey-questionnaire.pdf>. (date of access: 23.04.2016)

9. Lebedev A.A. The secularization of the socialist city population. Towards a society free of religion (secularization process in a socialist society). Moscow: Mysl, 1970. P. 134.

10. Kublickaya E.A. Features of of studying of religiosity of the population in modern Russia (methodology and research methods). *Sociological studies*. 2009. №2. P. 102.

11. Ugrinovitch D.M. Introduction to Religious Studies. 2-nd edition., supp. Moscow.: Mysl, 1985. Pp. 139-140.

12. Lebedev A.A. The secularization of the socialist city population. Towards a society free of religion (secularization process in a socialist society). Moscow: Mysl, 1970. P. 138.

13. Lenin V.I. Letter to comrades. Omnibus edition. V. 34. P. 408. URL: <http://leninism.su/works/73-tom-34/1711-pismo-k-tovarishham-34.html>. (date of recourse: 23.04.2016).

14. Cozer L. The Functions of Social Conflict. Translation from Eng. by O.A. Nazarova. Moscow: Idea-Press, Dom intellektualnoy knigi, 2000. P. 123.

15. Levada U.A. The social nature of religion. Moscow: Nauka, 1965. P. 174.

16. Yablokov I.N. Sociology of religion. Moscow: Mysl, 1979. Pp. 129-130.

17. Ugrinovitch D.M. Introduction to Religious Studies. Moscow.: Mysl, 1985. Pp. 143-144.

18. Kublickaya E.A. Features of of studying of religiosity of the population in modern Russia (methodology and research methods). *Sociological studies*. 2009. №2. P. 97.

19. Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*. 2009. Vol. 25 №2. P. 156.

References

1. The SAGE Handbook of the Sociology of

УДК 316.74, 316.353

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-20-29

Ванькова А. Б.

**МОНАХИ КАК ВОЗМУТИТЕЛИ СПОКОЙСТВИЯ:
СОЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ПРАКТИКА IV-V ВВ.¹**

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,
Институт всеобщей истории Российской Академии Наук
Ленинский Проспект 32А, Москва, 119334,
Россия, Электронный адрес: avankova@mail.ru

Аннотация. В рамках данной статьи рассматриваются различные случаи взаимодействия монахов с ранневизантийским обществом. Делается попытка классифицировать их участие в массовых акциях протеста либо в качестве вдохновителей и пропагандистов, либо в качестве миротворцев. Основное внимание при этом уделяется городским бунтам различных видов и инцидентам, связанным с судебными процессами и проповедями. В статье не рассматривается участие монахов в доктринальных спорах и только немного затрагивается их участие в конфликтах внутри Церкви. Было показано, что, в отличие от стереотипа разрушительной силы, представленного в некоторых исследованиях, монахи часто выступали как посредники и арбитры. В качестве первичных источников были использованы: законодательство, агиографии, церковные истории, письма.

Ключевые слова: ранневизантийское монашество; христианизация; монахи; конфликт; посредники; арбитры; святой человек.

A. B. Vankova

**MONKS AS TROUBLE-MAKERS: SOCIAL
AND RELIGIOUS PRACTICE IV-V C.**

PhD in History, Senior Researcher, Institute of World History,
Russian Academy of Sciences, 32A Leninsky Prospekt, Moscow, 119334, Russia,
E-mail: avankova@mail.ru

Abstract. The scope of this article are diverse cases of monks' interaction with society. One tries to classify their involvement in mass protests either as their instigators and promoters or as peace-makers. Most attention is thus paid to urban mutinies of different kinds and troubles connected with court trials and sermons. The paper does not deal with monastic participation in the doctrinal disputes and does so only slightly with their involvement in the conflicts within the Church. It has been demonstrated that, contrary to the image of a destructive force made of them in some studies, the monks were as frequently mediators and arbiters. A variety of primary sources have been used: legislation, hagiography, Church histories, letters.

Keywords: Early byzantine monasticism; Christianization; monks; conflict; mediators; arbiters; holy man.

¹ Статья представляет собой переработанный и сильно расширенный вариант доклада, прочитанного на Жебелевских чтениях (СПб., 28-30. 09. 2009 г.). Работа выполнена в рамках проекта РГНФ «Византийское монашество IV-XV вв.: традиции и новаторство»

Цель данной статьи рассмотреть различные случаи контактов монахов как социальной группы с социумом, исследовать характерные особенности их вовлеченности в те или иные конфликтные ситуации того времени. Часть историографии и источниковой базы склонны рассматривать их как зачинщиков беспорядков и один из главных дестабилизирующих факторов тогдашнего общества¹, мне хотелось бы рассмотреть и случаи их миротворческой деятельности².

Почему именно монахи? Питер Харанис приводит следующие факторы, которые делали монаха влиятельным³ элементом в Византийском обществе: их суммарная численность, некоторая степень организованности, четко выраженное стремление в отдельных случаях к лидерству (occasional articulate leadership), система взглядов, которая делала акцент на простоте, доброжелательность, любовь [1, р. 74]. Более того он подчеркивает, что «монахи считались духовной силой, от которой зависела сама безопасность империи» [1, р. 84]. Тем же путем идет и Френд, само название статьи которого увязывает выживание Восточной Римской империи с существованием монашества и сотрудничеством его с имперскими властями: «Императоры, как люди своего времени, разделяли со своими подданными благоговение перед монахами. Почти с самого своего прибытия на Восток Константин осознал важность монашеского движения как силы, консолидирующей христианскую монархию... действия Константина показывают его полный разрыв с идеологией прошлого и делают акцент на будущем союзе трона и монаха..., который продолжался на протяжении всей истории Византийской империи [7, р. 15]. «Вероятно не будет слишком большим [допущением] говорить о монахах, как о силе в ряду других сил, которые дали возможность пережить кризис, сокрушивший Запад в V столетии» [7, р. 22].

С таким подходом сталкивается другой (см. выше точку зрения Читти). Так Сэмюэл

¹ См. точку зрения на разбираемый ниже конфликт с разрушением храма Сераписа в Александрии Д. Читти: Представляется, что Феофил [архиепископ Александрии] нашел способ использования толпы фанатичных монахов – в качестве частной (private) армии [5, р. 54]

² «Они служили предохранительным клапаном для городских протестных движений (turbulence)... Они служили, таким образом, важным буфером между государством и значительным большинством его подданных, и пока они делали это жители восточных провинций не имели ни причины, ни желания убежать к персам или гунам [7, р. 10].

³ См. также [9, р. 34].

Рубинсон, отдавая должное монахам, игравшими центральную роль во всех церковных конфликтах этого периода, отмечает, что они были тем не менее не только главной силой, но также и главной проблемой [6, р. 637].

Итак, перейдем к имеющимся в нашем распоряжении данным источников и выделим несколько групп конфликтов. В-первую очередь, это, безусловно, социальные конфликты. Среди них значительную группу составляют городские мятежи, на которые так была богата тогдашняя жизнь. Мы располагаем данными как о миротворческой миссии, так и деструктивном поведении монахов. Первая история произошла в Александрии. Сократ Схоластик в своей Церковной истории сообщает об александрийском плебсе: «Александрийская чернь любит возмущения больше всякой другой черни и, когда находит повод, устремляется к нестерпимым злодеяниям, ибо без крови не успокаивается от волнения [15, VII. 13⁴]» Если учесть, что многие египетские монахи были выходцами из низших слоев населения, то это можно было бы отнести и к ним. Но это аргумент *ab silentio*. Рассмотрим более подробно одно из происшедших здесь при архиепископе Кирилле (412-444) городских волнений. Начнем его послужил конфликт между иудеями и христианами, в ходе которого непростые отношения префекта Ореста и Кирилла ухудшились еще более, попытки примирения оказались тщетными. И тут в дело вступили монахи. Приведем длинную цитату из Сократа, которая дает отнюдь не монохромную картину этого конфликта:

«Монахи ... решились усердно сражаться ... за Кирилла. Посему, оставив монастыри, в числе почти пятисот человек, они пришли в город и выжидали, когда префект будет проезжать на своей колеснице. Потом, подошедши к нему, называли его жертвоприносителем, язычником и многими другими позорными именами. Префект, подозревая в этом козни со стороны Кирилла, закричал, что он христианин ... Но монахи не слушали слов его, – и один из них, по имени Аммоний, ударил Ореста камнем в голову, так что он весь облился кровью, текшей из раны, а его телохранители, кроме немногих, все разбежались в разные стороны и скрылись в толпе, боясь, что и их побьют камнями. Между тем начали сбегаться и жители Александрии, чтобы защитить префекта от монахов, – и всех других обратили в бегство, а Аммония схватили и

⁴ Ели перед цифрами не стоит указание на страницу, следовательно, это указание на книгу или параграф.

представили к префекту, который, на основании законов, всенародно подверг его наказанию и дотоле мучил, пока тот не умер... А Кирилл ... тело же Аммония взял и положил в одной из церквей и... назвал его Фавмасием, чтобы считали его мучеником ... Однако люди скромные, хотя и христиане, не одобрили этой Кирилловой ревности, ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство и умер в мучениях не потому, что был принуждаем к отречению от Христа» [15, VII. 14].

Итак, мы видим, что вмешательство монахов вновь раздуло угли уже притухшего костра народных волнений и вражды архиепископа и префекта. Более того, монахи осмелились напасть на одного из главнейших сановников империи. В данном случае мы видим, что никто из александрийцев не встал на сторону монахов, более того их вмешательство спасло жизнь префекта. Не увенчалась успехом и попытка Кирилла придать социальному конфликту характер религиозного – причислить к лику мученичества Аммония. Отметим также и то, что Кириллу в поисках поддержки пришлось обратиться за пределы Александрии¹.

Теперь приведем пример так сказать обратного свойства, а именно миротворческой деятельности монахов в случае городских мятежей – один абсолютно исторический и прекрасно документированный, это восстание в Антиохии в 387 г., другой полулегендарный, который сохранился в коптской житийной традиции об Иоанне Ликопольском.

Участие монахов в мятеже в Антиохии мы разбирали в отдельной статье [10]. Приведем краткое ее содержание.

Мятеж в Антиохии начался сразу после того, как в город прибыл чиновник от императора с требованием уплаты дополнительных налогов. После того как курия ответила отказом на это требование, бунт перекинулся на улицы города, и, в частности, были повержены статуи императорской семьи. Вскоре возмущение было подавлено и порядок восстановлен, некоторые горожане казнены, другие арестованы. Монахи в этом возмущении не участвовали. В городе со страхом начали ждать репрессий со стороны центральной власти, началось массовое бегство из города. Вскоре в город прибыли императорские чиновники Кесарий и *magister militum* Эллевихий, один из них был язычником, другой – христианином, что важно для понимания последующих событий. Из двух

наиболее важных авторов язычник Либаний всячески подчеркивает свою роль и вообще людей светских в урегулировании конфликта, а Иоанн Златоуст, естественно, свое внимание полностью уделяет роли Церкви и монахов. Поскольку в данном случае восстановление полной картины происшедших событий не входит в мою задачу, я ограничусь лишь Иоанном Златоустом. «Когда посланные царем для исследования о случившемся здесь открыли страшное то судилище, и призывали всех к ответам в учиненном преступлении, и все ожидали разных смертей, – тогда иноки, обитающие на вершине гор, выказали свое любомудрие... никем не призванные, никем не наученные... везде появлялись эти святые и одним своим видом утешали скорбящих и располагали к совершенному презрению несчастья...пришедши к самым начальникам, говорили смело за виновных, готовы были все пролить кровь и положить головы свои, только бы исхитить узников от угрожавших бедствий, и сказали, что не отступят, пока судьи или не пощадят граждан, или не пошлют их самих к царю вместе с обвиняемыми... Они просиживали целые дни пред дверями судилища, будучи готовы отнять у палачей тех, кого поведут, имеется в виду, на место казни».

Иоанн Златоуст, конечно, преувеличивает роль монахов в решении проблемы, утверждая, что именно иноки прекратили бедствие и при том в кратчайшие сроки, однако и преуменьшать их роль не следует. Также интересно и то, что этот текст является прекрасной иллюстрацией к закону Кодекса Феодосия от 27 июля 398 г. о вмешательстве монахов и клириков в процесс судопроизводства [16, IX.40.16]. Во-первых, судьям удалось перевести решение проблемы в правовое русло. Во-вторых, здесь упоминается, и опять же не только риторически, наказание, положенное судьям, упустившим подсудимых. В-третьих, монахи, если верить Златоусту, убедили судей отложить вынесение обвинительного приговора, что дало возможность монахам подать абсолютно законное *provocatio*. Надо думать, что угроза отбить заключенных силой, относилась к тому варианту развития событий, если бы монахи не нашли общего языка с судьями.

Второй пример переносит нас обратно в Египет, в город Ликополь (коп. Сиут, совр. Асьют). Согласно коптской житийной традиции этого святого в этом городе возникла распря между двумя, как можно понять, цирковыми партиями (одна одержала победу над другой в ходе состязания – *ἀγών*), в результате которой было убито много народа. Разгневанный Феодосий послал туда воинский отряд, дав командиру приказ

¹ Отметим некоторые параллели между этим рассказом и письмом Иоанна Златоуста о нападении на него монахов (см. ниже).

сжечь город. Жители прибегли к заступничеству Иоанна Ликопольского. Он им дал совет дружелюбно принять командира отряда. Когда последний узнал об Иоанне Ликопольском, то пришел к нему и тому удалось убедить командира посланного отряда вручить ему письмо для императора. Иоанн ночью, на облаке, отправился в Константинополь, и вскоре очутился перед императором посреди дворца. Прочитав письмо, Феодосий написал ответное послание, в котором отменил свое решение, приказав разрушить только цирк. Тем же способом Иоанн доставил ответ обратно [4, р. 152-153].

Подробный разбор этого отрывка содержится у Петерса [3, р. 363-366]. Он отвергает какую-либо историческую достоверность данного рассказа («место подобного сообщения в последних рядах агиографического вымысла (fiction)» [3, р. 363]). В частности, он считает крайне маловероятным само существование амфитеатра в Ликополе, которое не зафиксировано ни в литературе, и не обнаружено археологами, хотя раскопки Асьюта и производились [3, р. 363-364].

Как бы то ни было, является ли этот рассказ сконструированным, как полагал Петерс, из элементов, заимствованных из разноплановых и разножанровых источников [3, р. 364], или же некий реальный мятеж в городе в процессе сначала устной, а потом и письменной фиксации оброс легендарными и заимствованными из других источников деталями, тем не менее, здесь мы имеем дело с образом монаха-миротворца, в отличие от образа монаха-смутьяна и нарушителя спокойствия. Можно считать, что здесь мы видим складывание агиографического топоса.

К серии городских мятежей можно отнести с некоторой натяжкой и случай применения монахами *ius asylii*. В Житии Ипатия [17], написанном Каллиником в сер. V в., вскоре после смерти прославленного игумена, основателя монастыря Руфиниан на азиатской стороне Босфора близ Халкидона, рассказывается, что Ипатий предоставил убежище в своем монастыре Александру. Этот влиятельный авва перебрался со своими учениками из Сирии в Константинополь, где его деятельность привела в ажиотацию не только монахов константинопольских монастырей, но и части городского плебса. У властей, в основном церковных, напротив, его действия вызвали непонимание и противодействие, в результате чего он был обвинен в мессалианстве и осужден на изгнание. Александр со своими учениками, а их было около сотни, был вынужден отправиться в ссылку. Однако и здесь он и его монахи стали причиной волнений. На азиатской стороне они

нашли убежище в церкви св. Апостолов. Местный епископ, узнав об этом, посылает толпу, чтобы, по приказу властей изгнать их из храма. Толпа исполнила порученное и жестоко избивала самого Александра и его учеников, после чего Ипатий дал убежище опальному монаху. Дело могло зайти очень далеко, поскольку в это противостояние в какой-то момент были вовлечены и солдаты, а монастырь оказался фактически в осаде. Но конфликт разрешился мирно, после вмешательства императрицы Пульхерии, епископ был вынужден оставить Ипатия и Александра в покое, последний основал знаменитый в будущем монастырь Акимитов, в котором вскоре и умер [17, 41, р. 243-247].

Следующая группа конфликтов может быть названа миссионерской, сюда относится вся совокупность деятельности монахов, которая связана с проповедью христианства. В нее следует включить как собственно проповедническую деятельность, направленную на обращение язычников в христианство, так и деятельность по разрушению языческих храмов и уничтожению прочих мест поклонения древним богам. Начнем с последнего. Именно эта деятельность, в числе прочих, вызывала конфликты с местным населением и иногда с властями. Следует, однако оговориться что деструктивная деятельность по отношению к местам языческого культа не была лишь прерогативой монахов, зачастую инициатива исходила от местного епископа, привлекавшего на свою сторону толпу (Стефан Вильямс и Джерард Фриелл, авторы недавно изданной книги о Феодосии I регулярно называют противоборствующие стороны, но преимущественно христиан словом *mob* [18]). Так, в Александрии действовал решительно архиепископ Феофил, о чем есть сообщения в частности у Сократа Схоластика. Согласно сообщению последнего «Епископ Феофил хлопотал, – и царь издал повеление разрушить языческие храмы, а в Александрии попечение об этом деле возложил на Феофила. Опираясь на такое полномочие, Феофил употребил все, чтобы покрыть бесславием языческие таинства: он срыл капище митрийское, разрушил храм Сераписа, выставил на позорище кровавые митрийские мистерии и показал все смешные нелепости обрядов Сераписа и других богов, приказав носить по торжищу изображения Приапа. Видя это, александрийские язычники, а особенно люди, называвшиеся философами, не перенесли такого оскорбления и к прежним кровавым своим делам присовокупили еще большие; воспламененные одним чувством, все они, по сделанному условию, устремились на христиан и начали совершать

убийства всякого рода. Тем же со своей стороны платили христиане, – и одно зло увеличивалось другим» [15, V. 16]. Однако есть и другие версии происшедшего, в частности Созомен описывает последовательность событий несколько по-другому. Все началось с обращения в церковь храма Диониса, при перестройке храма и намеренном его осквернении (с точки зрения язычников) последние напали на христиан, при этом некоторое число их было убито, защитники старого богочитания выбрали в качестве штаб-квартиры храм Сераписа, откуда совершали вылазки в город, захватывали христиан и принуждали их под угрозой мученической смерти приносить жертвы. Безуспешные попытки властей урегулировать ситуацию мирным путем не дали результата и дело было доложено императору, который повелел погибших христиан причислить к лику мучеников, а храмы Александрии разрушить [20, VII. 15]. Похожее описание дает и Руфин в своей Церковной истории [21, XI. 22-23].

Хотя монахи прямо не называются у церковных историков в числе участников беспорядков, повлекших за собой разрушение храма, однако есть косвенное свидетельство в алфавитной [22, Θεοφίλος γ] и систематической коллекции [23, IV. 76] Апофтегм: «Некогда в Александрию пришли отцы (т.е. монахи – АВ), призванные архиепископом Феофилом, чтобы тот вознес молитву (ἵνα ποιήσῃ εὐχὴν καὶ καθέλῃ τὰ ἱερά) и разрушил храмы¹». Но даже и без этого отрывка сложно было бы вообразить, что такое событие могло обойтись без весьма многочисленной в Александрии и окрестностях такой группы населения, как монахи. Слова о монахах Евнапия (см. ниже) следует интерпретировать как то, что их целенаправленно привели и поселили на уже разрушенных храмах². Кто? Архиепископ Феофил? Нет Евнапий находит других ответственных за это: Евагрий префект города и Роман командующий силами, расквартированными в Египте³ [24, VI. 11. 2-3]. Френд также считает, что монахи пришли в Александрию чтобы стать свидетелями (to witness) разрушения храма Сераписа, [7, p. 6].

¹ Ги переводит этот пассаж как: «Отцы пришли однажды в Александрию..., чтобы помолиться и разрушить языческие храмы (pour prier et détruire les temples païens)». [p. 223, 225]. При таком переводе акцент на участии монахов в разрушении храмов становится более весомым

² Затем в эти священные места они привели так называемых монахов (Εἶτα ἐλεισῆγον τοῖς ἱεροῖς τόποις τοῖς καλουμένοις μοναχοῦς)

³ См. ниже адресатов CTh. XVI.10.11.

Историки отмечают важность разрушения именно храма Сераписа не только для христиан, но и для языческого мира. Так Читти [5, p. 54] называет его «исторической вехой», ему вторит Рамзай Макмуллен. Отмечая важность культа Сераписа в Египте, а самой провинции для государства в целом, он пишет: «Теперь, когда мир услышал, что Серапис изгнан, что он обратился в ничто,... это произвело значительный эффект. Немедленно стали происходить обращения в христианство [25, p. 99]

Перейдем теперь к законодательству позднеримских императоров, на которое ссылаются враги языческих культов. В первую очередь это законы Феодосия I. Те самые законы, которые дали возможность только что упомянутым авторам биографии Феодосия, для следующего заявления: «Лицо Феодосия, явившееся теперь языческому италийскому сенаторскому сословию, более не принадлежало веротерпимому (tolerant), утонченному (urbane) правителю, но свирепому религиозному фанатику» [18, p. 90]. Как мы видим, авторы негативно оценивают анти-языческое законодательство императора, они даже считают, что «найти более значительные примеры нетерпимости и фанатизма в том духе, который пронизывал эти законы, возможно, но трудно», «это было христианство монахов и толпы (mob), изложенное языком императорского законодательства» [18, p. 92].

Чтобы понять исторический контекст дальнейшего изложения приведем краткое содержание этих законов. Первый из них был обнародован 24 февраля 391 г. (CTh. XVI. 10. 10) [26] и адресован Альбину, префекту претория. Он запрещает приносить жертвы (nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat), входить в святилища (nemo delubra adeat), почитать изображения, сделанные смертными усилиями (mortali opere formata simulacra suspiciat⁴). Далее перечисляются каким денежным штрафам будут подвержены правители провинций, если они будут уличены в подобном. Р. Макмуллен обращает внимание на то, что закон был издан в Милане, он высказывает предположение, что конституция была принята под сильным влиянием епископа Милана Амвросия [25, p. 100]. На этом император не остановился и вскоре (16 июня того же года) последовал новый закон (CTh.

⁴ Автор перевода дает другой перевод *mortali opera*. Они поясняют, что из двух вариантов – «произведение, подверженное тлению» (*œuvre périssable*) или «произведение, сделанное рукой человека», они выбрали второе. В английском переводе [27] стоит *mortal labor*.

XVI. 10. 11) – подтверждаются запреты предыдущего закона, но на сей раз конституция направлена властям Египта (Euagrius praefectus augustali et Romano comiti Aegypti). В следующей (СTh. XVI. 10. 12) конституции (8 ноября 392 г.) карой подданному империи должна была стать конфискация жилища или собственности, в которой проводились языческие обряды, если же они проводились без ведома владельца, то виновный должен был уплачивать штраф. Подтверждались кары для провинциальных властей, потворствующих или закрывающих глаза на проведение жертвоприношений на подведомственной им территории. Эту же политику проводили и преемники Феодосия. Как мы видим, впрямую речь о разрушении храмов в конституциях в это время не идет¹, однако на практике все обстояло несколько иначе.

Питер Браун в своей лекции, прочитанной в Кембрижском университете в 1993 г. [2] увязывает на основании позднеримских источников уплату налогов подданными и религиозную политику императоров, в частности он отмечает, что в большинстве областей система договорного консенсуса обычно исчерпывалась задачей сбора налогов. У нее оставалось мало энергии, чтобы покуситься на нетерпимую политику в области религии² [2, p. 154].

Исследователь цитирует Житие Порфирия Газского, в котором известный святой просит императора разрешения разрушить языческие храмы Газы (события происходят около 400 г.), на что Аркадий, по словам агиографа, ответил следующее: «Я знаю, что этот город привержен к идолопоклонству, но он относится благодушно к взносу податей, платя очень много. Если же мы внезапно их испугаем, то они обратятся в бегство, и мы потеряем столь значительный доход» [28. 41]

Однако, обрывая на этом цитату, ученый, на наш взгляд, несколько искажает картину, поскольку далее император находит компромисс между государственной необходимостью и вопросами благочестия: «Но, если хочешь (разговор происходит между Аркадием и его женой Евдоксией – АВ), будем теснить их постепенно, отнимая у идолопоклонников должности и другие государственные обязанности, и прикажем чтобы капища их были

заперты и не действовали. Ибо власть, соединяемая с внезапностью, тяжка для подчиненных». Отметим также, что и христиане в предшествующем параграфе, также апеллируют к тому, что наличие идолопоклонников столь же сокрушительно для казны: «епископы рассказали Евдоксии все относительно идолопоклонников, как бесстрашно они творят беззакония, как притесняют христиан, не позволяя им проходить государственные должности, ни обрабатывать своих полей, с которых платят подати вашей державе» [28. 40].

Как это происходило на практике и как на это реагировали местные жители показывает пример из Жития Александра Акимита. Описанные в нем события происходили в конце IV в. – нач. V вв. Охваченный религиозным пылом отшельник отправляется в некий сирийский город, где «царствовала сила лукавого». Там он, войдя в местный храм, с помощью, как сказано в Житии, «божественной мощи» сжег и разрушил его. Местные жители, охваченные яростью, собрались, чтобы убить его, однако в этот момент на сцене появляется Раввула, названный автором πατήρ πλόεως. После продолжительной беседы, подкрепленной чудесами, Раввула принял крещение, стал монахом, а впоследствии и епископом Эдесским. В новую веру обратились также и жители города [11, IX-XXIII, p. 663-675].

Теперь перейдем из Сирии на берега Босфора к уже упоминавшемуся Ипатию Руфинианскому. В его Житии рассказывается, что святой обладал ревностью к Богу и освободил (досл. ἠμέρωσεν) от языческих заблуждений многие места в Вифинии, т.е. области расположенный в Малой Азии в непосредственной близости от столицы³. Если игумен слышал, что кто-то поклоняется дереву или чему-либо подобному, тотчас отправлялся туда с монашествующими, своими учениками, и срубив дерево, сжигал его (17, 30.1). Подобную ревность, как можно понять, он унаследовал от своего учителя и наставника Ионы, который привел к христианству многих во Фракии и сделал эту область более гуманной (опять же – ἠμέρωσεν) (17, 30.2). О реакции местных жителей и властей в этом кратком сообщении не говорится ни слова.

Таким образом, мы видим, что насильственная деятельность монахов в отношении языческих храмов вызывала, как правило, резкий отпор местного населения, но отнюдь не всегда местных властей. Таким

¹ Подобные меры будут предприняты несколько лет спустя при преемнике Феодосии I, его сыне Аркадии 10 июля 399 г. (СTh. XVI. 10. 16) – император предписывает разрушить храмы в сельской местности.

² In most areas, the system of negotiated consensus was usually stretched to its limits by the task of extracting taxes. It had little energy left over to give «bite» to intolerant policies in matters of religion

³ К вопросу о действенности правоприменительной практики вышеуказанных законов. Дело происходит в первой трети V в.

образом, можно считать, что в данном случае монахи, безусловно, являлись причиной возникновения социального напряжения и конфликтов. Интересна характеристика монахов Евнапием: «Затем в эти священные места они привели так называемых монахов, которые по виду были люди, но жили как свиньи и открыто совершали тысячи преступлений, о которых невозможно даже и говорить. Но именно поэтому их и считали благочестивыми – за то, что они презирали божественное. Ибо тогда любой одетый в черные одежды человек, желавший публичных беспорядков, обладал тиранической властью: столь низко пало человечество в своих добродетелях» [24, VI. 11]. П. Браун излагает свое видение данных конфликтов и почему монахи зачастую оказывались крайними: «Насилие монахов на местах было по всей видимости менее значительным, чем контролируемое насилие решимости Феодосия (the controlled violence of Theodosius's determination) покончить с язычеством. Но это было насилие, о котором еще можно было говорить свободно... Монахи не обладали статусом, закрепленным в законах¹. Они не были членами клира. Было не обязательно обращаться с монахом уважительно. Он не был *vir venerabilis*, как христианский епископ. Монахов, зачастую выходцев из низших слоев населения, и нередко не уроженцев той области, можно было пороть (could be given a good flogging) и изгонять из города². Это происходило со многими монахами, и особенно от рук (not least at the hands) христианских епископов³ [2, p. 164].

В случае с Сирией у нас есть редкая возможность услышать голос и противной партии, т.е. язычников. Мы располагаем речью знаменитого антиохийского оратора Либания «К

императору Феодосию в защиту храмов». Хотя Питер Браун и считает, что «Либаний кажется современному читателю писателем предводимой монахами Жакерии. В действительности, он со свойственным ему мастерством дает легко узнаваемую карикатуру. Он применяет в отношении монахов хорошо известную стратегию римской инвективы» [2, pp. 163-164]. Добавим также, что и риторические приемы в этой речи также представлены. Тем не менее, это не отменяет, на наш взгляд, значимости этого источника наших знаний о мироощущении язычника, столкнувшегося с запрещением своей религии. Речь написана еще до принятия вышеуказанных законов и показывает масштаб проблемы: именно отсюда происходит знаменитое Либаниевское определение монахов: «но люди, что носят черные одежды (*οἱ δὲ μελανεἰμονοῦντες*), которые прозорливы больше слов... а между тем стараются скрыть эту свою невоздержанность путем искусственно наводимой бледности» [30. Oratio 30. 8]. Итак, какие обвинения Либаний выдвигает против монахов? Он исходит из того, что Феодосий «не отдавал приказа о закрытии храмов, воспрещал доступа в них (*οὐθ' ἱερά κεκλεισθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδὲνα προσίεναι*)» [30. Oratio 30. 8], а между тем монахи разрушают храмы, по большей части в деревнях. Для этого они объединяются в группы (вспомним монашескую *mob* Вильямса и Фрилла). Он обвиняет их в разорении тем самым не только храмов, но и деревень, поскольку «храм – душа деревням» (*ψυχή γάρ, ὃ βασιλεῦ, τοῖς ἀγροῖς τὰ ἱερά*) [30. Oratio 30. 9], а разорение деревень ведет к разорению казны (*ἐν βλάβῃ δὲ ὁ φόρος*)⁴ [30. Oratio 30. 10]. Далее монахов обвиняют не только в разорении храмов и деревень, но и в прямом грабеже их жителей. Как справедливо замечает П. Браун «монахи предстают виновными в разбое, они прибегают к незаконному (unsanctioned) применению силы» [2, p. 164]⁵. Более того разоренные крестьяне-язычники стараются найти управу на обидчиков не у властей, но у епископа, названного здесь пастырем (*παρὰ τὸν ἐν ἄστει ποιμένα*) [30. Oratio 30.11], последний становится на сторону монахов. Здесь следует еще одно обвинение Либания, ставшее классическим, и в том или ином виде встречающееся в антимонашеской литературе. Он сравнивает земледельцев с пчелами, а монахов с трутнями (*οἱ μὲν γὰρ ταῖς μελίτταις, οἱ δὲ τοῖς κηφήσιν εἰόκασι*) [30. Oratio 30. 12]. Предлогом

¹ Это утверждение, как нам кажется, достаточно спорно. Хотя законодательство о монахах только начинается складываться, они уже в IV в. зарекомендовали себя как отдельный слой, отличный от мирян, и по ряду положений, оказывавшихся в одном ряду с клириками.

² Ср. схожее высказывание из его программной статьи: «У отшельника, не привязанного к месту странника, живущего на краю деревни, была трудная задача – ослабить первоначальную враждебность и подозрения: он мог быть ложно обвинен в убийстве, его часто делали ответственным за беременность среди девушек деревни, он обладал дурным глазом. Чтобы понять, как такой непривлекательный кандидат на высокое положение завоевал положение в сирийском обществе, как и везде, мы должны рассмотреть более пристально на ... условия деревенской жизни IV-V вв. в восточных провинциях [29, p. 84]

³ К сожалению автор не приводит примеры, нам к сожалению, они также не известны.

⁴ Вспомним диалог Евдоксии и епископов, Евдоксии и Аркадия.

⁵ Что не скажешь, чтобы очернить противника. Вряд ли дело обстояло настолько плохо.

для насилия монахов Либаний считает, что труженики приносили жертвы, еще ранее запрещенные законом. Однако Либаний считает, что это поклеп, поскольку как бы осмелились крестьяне пойти против монаршей воли? Он также замечает, что право приносить жертву сохранено за Римом, а также за «городом Сараписа» (Ὁὐ τοῖνον τῇ Ῥώμῃ μόνον ἐφυλάχθη τὸ θύειν, ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ Σαράπιδος τῇ πολλῇ τε καὶ μεγάλῃ καὶ πλήθος κεκτημένη νεῶν, δι' ὧν κοινὴν ἀπάντων ἀνθρώπων ποιεῖ τὴν τῆς Αἰγύπτου φορὰν) [30. Oratio 30. 35]. Заканчивается речь предостережением Либания: «Если, государь, ты одобряешь и позволяешь эти действия, мы снесем их без печали и покажем, что привыкли повиноваться. Но если без твоего дозволения эти люди будут нападать или на тех, кто от них спаслись, ... знай, владельцы селений отстоят и себя и закон» [30. Oratio 30. 55].

Еще один вариант взаимодействия монахов с социумом на почве борьбы с язычеством, мы черпаем из того же Жития Ипатия. Он вступил в противоборство ни много ни мало с префектом Леонтием, вознамерившимся провести Олимпийские игры¹, что было расценено святым как возрождение идолопоклонничества (εἰδωλολατρεία) (17, 33). Рассказ изобилует выразительными деталями. Во-первых, Ипатий не был уверен в мирном исходе его протеста. Так он предложил своим монахам присоединиться к нему, а именно тем из них, кто не боится умереть за Христа. Во-вторых, его инициатива вызвала отпор со стороны епископа, вопрос зашел о нарушении субординации и вызове власти епископа, Епископ Евлалий заявил, что такого рода дела находятся в кругу его обязанностей² (Σὺ μανάζων ὄν κάθου καὶ ἡσυχάζε, τοῦτο γὰρ ἐν ἐμοί ἐστίν). Ипатий, аргументируя тем, что епископ не исполняет свои обязанности, обратился к архимандритам соседних монастырей. Префект Леонтий решил не доводить дело до открытой конфронтации и, сказавшись большим, отменил тем самым игры.

Обращение язычников тоже не всегда протекало мирно, о чем свидетельствует пример Иоанна Златоуста и организованного им

мероприятия по христианизации Финикии³. Из писем Златоуста явствует, что главной действующей силой непосредственно в Финикии занимавшейся просвещением язычников, были монахи. Несмотря на значительное число задействованных лиц и немалые вложенные средства, успех миссии в Финикии, стал проблематичным, возможно, не в последнюю очередь из-за ссылки Златоуста, хотя по идее такая деятельность должна была поддерживаться властями вне зависимости от лица ее инициировавшего. Его письма также полны как намеков на противодействие местных жителей, на препятствия, которые встречала деятельность миссионеров, на отпадение от веры уже обращенных, так и прямых указаний на насильственные действия против монахов, на растерянность и даже, по всей видимости, смятение, царившие в их рядах.

Мы оставляем в стороне сколь благодатную, столь и изобильную тему участия монахов в догматические споры IV-VI вв. В заключении статьи мне хотелось бы выделить еще одну группу религиозных конфликтов – а именно внутрицерковные, не связанные или лишь опосредованно связанные с догматикой. Чтобы чрезмерно не расширять статью, мы приведем только один пример – малоизвестную, но изобилующую весьма интересными подробностями историю, происшедшую во время путешествия ссыльного константинопольского патриарха Иоанна Златоуста в Кукуз⁴. Описание истории содержится в его письме к Олимпиаде, а главное действующее лицо – епископ Кесарии Каппадокийской Фаретрий – также упоминается в 204 письме к Пеанию, как противник святителя [34, col. 725].

Итак, в своем письме к Олимпиаде⁵ [31] Иоанн Златоуст определяет всю ситуацию как крайне опасную для него (περὶ τῶν ἐσχάτων ἡμῶν ὁ κίνδυνος γέγυρε – 1b). Еще по дороге к Кесарии встречные предупреждали Златоуста, что Фаретрий возбуждает мужские и женские монастыри, но Иоанн истолковал эти слова как

¹ Игры он собирался проводить в театре Халкидона, т.е. рядом с монастырем Ипатия.

² Благодаря влиянию, которое монахи оказывали на христианские общины, они вступали в прямое соревнование с членами клира... Во время Халкидонского собора и император и церковная иерархия оказывали сопротивление их тревожащему присутствию: одна из постоянных забот этого собора заключить монахов в монастыри под контролем местного епископа [8, p. 275-276].

³ См. нашу статью [12].

⁴ Само противостояние Иоанна Златоуста, в бытность его константинопольским патриархом со своими многочисленными противниками, в т.ч. и константинопольскими монахами, хорошо документировано. См., например, подробное изложение источников в [13, p. 160-179]. Из многочисленных исследований мы отсылаем непосредственно к статье Дагрона [14].

⁵ Традиционная нумерация присваивает письму номер 14, поэтому в издании Sources chrétiennes дается двойная нумерация IX/XIV.

то, что тот готовит ему встречу. И, действительно, когда опальный иерарх вступил в Кесарию, совершенно больной и изнуренный путешествием, ему навстречу вышли клир, народ, монашествующие и монахини, врачи. Епископ Фаретрий не явился. Дальше события развивались скачкообразно – пришло известие о нападении исаврийцев (2 b) и трибун ушел вместе с войском из города. И в этот самый момент, перед рассветом, на дом, где остановился Златоуст напало полчище монахов – *δρογγος μοναζόντων* (2 c). Остановимся вкратце на термине *δρογγος*. [32, p. 388] указывает, что это заимствование из латинского, и означает в широком смысле «военный отряд», а в узком значении – третью часть турмы, кавалерийского подразделения, насчитывавшего около 30 человек. [33, s. 412] – дает только значение «воинский отряд» без отсылки к турме. Мы полагаем, что слово употреблено здесь именно в широком значении, вряд ли 10 человек смогли бы произвести такое смятение, как описано ниже. Употребление военного, да еще и латинского термина, как нам кажется, весьма красочно характеризует напавших на святителя монахов, но его необычность в данном контексте заставляет Златоуста пояснить причину такого словоупотребления (*οὕτω γὰρ δεῖ εἰπεῖν καὶ τῇ λέξει τῆμ μανίαν αὐτῶν ἐνδείξασθαι*). Монахи угрожали сжечь и разграбить дом и прочими карами, если Златоуст не покинет город. Угроза была столь реальной, что охрана Златоуста была охвачена страхом. Опять же стража названа точным термином – *ἐταρχικούς*, которых [32, p. 511] определяет, как солдат стражи префекта, напуганные стражники умоляли уехать даже с риском попасться в руки исаврийцев. Правитель пришел, желая им помочь, но монахи набросились и на него и тот послал к епископу, чтобы Фаретрий предоставил отсрочку в несколько дней. Епископ не проявил милосердия и на следующий день нападение повторилось. Таким образом, можно сделать вывод о связи монахов и епископа Кесарии, в интересах которого они действовали. В конце концов большой Иоанн был вынужден покинуть город.

В этом рассказе мы видим, какого накала могла достигать внутрицерковная борьба и как епископы привлекали на свою сторону монахов, как мобильную, высокоорганизованную силу, способную запугать в некоторых случаях (очевидно, при значительном численном перевесе) даже солдат.

Итак, подведем итоги. Мы попытались дать классификацию, носящую безусловно предварительный характер конфликтов, в которые были вовлечены монахи. Мы выделили

группу социальных конфликтов, в которой значительное место занимают городские мятежи, а также группу религиозных, к которым относятся миссионерские конфликты, участие монахов в догматических спорах, а также во внутрицерковных смутах. Мы постарались сделать картину полихромной, показав монахов не только как деструктивную силу, но и как миротворцев и защитников населения.

Литература

1. Charanis P. The Monk as an Element of Byzantine Society // *Dumbarton Oaks Papers*. 1971. 25. Pp. 60-84.
2. Brown P. Aspects of the Christianisation of the Roman World. THE TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES. Delivered at Cambridge University November 22, 23, and 24, 1993. 2 Lecture. URL: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/Brown95.pdf
3. PEETERS P. Une vie copte de S. Jean de Lycopolis // *Analecta Bollandiana* 54. 1936. Pp. 359-381.
4. Koptische Heiligen und Märtyrerlegenden. Erster Teil. Rome, 1935 (*Orientalia Christiana Analecta*). Texte, Übersetzungen und Indices von W. Till.
5. Chitty D. The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire. Oxford, 1966.
6. Rubinson S. Asceticism and monasticism. I. Eastern / *Cambridge History of Christianity*. 2007. Vol. 2. Pp. 637-638.
7. Frensd W.H.C. The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century // *Past & Present*. 1972. 54. Pp. 3-24.
8. Helvétius A.-M., Kaplan M. Asceticism and its institutions // *Cambridge History of Christianity*. 2007. Vol. 3. Pp. 275-298.
9. Papadakis A. Byzantine monasticism reconsidered // *Byzantinoslavica*. 1986. XLVII. Pp. 34-36.
10. Ванькова А. Б. «Да свершится правосудие: монахи и клирики versus судьи». *Право в средневековом мире*. М.: ИВИ РАН, 2010. С. 27-38.
11. Vie d'Alexandre l'Acémète. Texte grec et traduction latine / Ed. par E. De Stoop. *Patrologia orientalis*. Paris. 1911. T. 6. Pp. 645-701.
12. Ванькова А.Б. Монахи и проповедь христианства в Сирии и Палестине в первой половине V в. // *Русь и Византия*. М.: ИВИ РАН, 2008. С. 31-36.
13. Иоанн Златоуст / *Православная энциклопедия*. М., 2010. Т. 24. С. 159-205.
14. Dagron G. Les moines de la ville: Le monachisme a Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451) // *Travaux et memoires*. 1970. Vol. 4. Pp. 229-276.
15. Сократ Схоластик. *Церковная история* / под ред. И.В. Кривушина. М., 1996.
16. *Theodosiani libri XVI* (CTh). Ed. Th. Mommsen. Berolini, 1905.
17. Callinicos Vie d'Hypatios. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. Bartelink. Paris: Sources chrétiennes, 1971.
18. Williams S., Friell G. Theodosius. The empire at bay. London, 1994.

20. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851.
 21. Rufinus. *Historia ecclesiastica* / Migne Patrologia latina. Vol. XXI. Col. 464-541.
 22. *Apophthegmata partum. Collectio alphabetica* / Migne Patrologia graeca. Vol. LXV. Col. 72-440.
 23. *Collection systématique*. ed. J.-C. Guy. Paris: Cerf, Sources chrétiennes. 1993. Vol. 1.
 24. Римские историки IV в. М.: РОССПЭН, 1997. С. 295-297.
 25. MacMullen R. *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)* // Yale University Press, 1984
 26. *Les lois religieuses des empereurs Romains de Constantin à Théodose II (312-438)*. Vol. I Code Théodosien. Livre XVI. Text e latin par Th. Mommsen, trad. Par J. Rougé. Paris: Sources chrétiennes, 2005.
 27. *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian constitutions*. Trans., comm., bybl. by Clyde Pharr. New Jersey, 2001.
 28. Житие и подвизание иже во святых отца нашего Порфирия Газского. Публикация и перевод И. Помяловского // Палестинский патерик. Вып. 5. Императорское православное Палестинское общество. СПб., 1895.
 29. Brown P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* // *The Journal of Roman Studies*. 1971. Vol. 61. Pp. 80-101.
 30. Речи Либания. Перевод с греч. С. Шестакова. Казань, 1914. Т. 1.
 31. Jean Chrysostome. *Lettres à Olympias*. Introd. et traduc. de A.-M. Malingrey. Paris: Sources chrétiennes, 1947.
 32. Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexikon*. Oxf., 1961.
 33. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*. Wien, 1996. Fasc. 2.
 34. Joannes Chrysostomus. *Epistulae 18-242* / Migne Patrologia Graeca. LII
- References**
1. Charanis P. *The Monk as an Element of Byzantine Society*. *Dumbarton Oaks Papers*. 1971. 25. Pp. 60-84.
 2. Brown P. *Aspects of the Christianisation of the Roman World. THE TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES*. Delivered at Cambridge University November 22, 23, and 24, 1993. 2 Lecture. URL: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/Brown95.pdf
 3. PEETERS P. *Une vie copte de S. Jean de Lycopolis*. *Analecta Bollandiana* 54. 1936. Pp. 359-381.
 4. *Koptische Heiligen und Märtyrerlegenden*. Erster Teil. Rome, 1935 (*Orientalia Christiana Analecta*). Texte, Übersetzungen und Indices von W. Till.
 5. Chitty D. *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*. Oxford, 1966.
 6. Rubinson S. *Ascetism and monasticism. I. Eastern*. *Cambridge History of Christianity*. 2007. Vol. 2. Pp. 637-638.
 7. Frend W.H.C. *The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century. Past & Present*. 1972. 54. Pp. 3-24.
 8. Helvétius A.-M., Kaplan M. *Ascetism and its institutions*. *Cambridge History of Christianity*. 2007. Vol. 3. Pp. 275-298.
 9. Papadakis A. *Byzantine monasticism reconsidered*. *Byzantinoslavica*. 1986. XLVII. Pp. 34-36
 10. Vankova A. B. *Justice be done: the monks and clerics versus Judge Right in the medieval world*. Moscow, 2010. Pp. 27-38.
 11. *Vie d'Alexandre l'Acémète*. Texte grec et traduction latine / Ed. par E. De Stoop. *Patrologia orientalis*. Paris. 1911. T. 6. Pp. 645-701.
 12. Vankova A. B. *Monks and the preaching of Christianity in Syria and Palestine in the first half of the V century Russia and Byzantium*. Moscow: IVI RAN, 2008. Pp. 31-36.
 13. Ioann Zlatoust. *Православная энциклопедия*. Moscow, 2010. Vol. 24. Pp. 159-205.
 14. Dagron G. *Les moines de la ville: Le monachisme a Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*. *Travaux et memoires*. 1970. Vol. 4. Pp. 229-276.
 15. *Socrates' ecclesiastical history*. Oxford: Clarendon Press, 1893.
 16. *Theodosiani libri XVI (CTh)*. Berolini, 1905.
 17. Callinicos *Vie d'Hypatios*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. Bartelink. Paris: Sources chrétiennes, 1971.
 18. Williams S., Friell G. *Theodosius. The empire at bay*. London, 1994.
 20. Sozomenus. *Kirchengeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
 21. Rufinus. *Historia ecclesiastica*. Migne Patrologia latina. Vol. XXI. Col. 464-541.
 22. *Apophthegmata partum. Collectio alphabetica*. Migne Patrologia graeca. Vol. LXV. Col. 72-440.
 23. *Collection systématique*. Paris: Cerf, Sources chrétiennes. 1993. Vol. 1.
 24. *Eunapii Vitae sophistarum*. Rome, 1956.
 25. MacMullen R. *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*. Yale University Press, 1984.
 26. *Les lois religieuses des empereurs Romains de Constantin à Théodose II (312-438)*. Vol. I Code Théodosien. Livre XVI. Paris: Sources chrétiennes, 2005.
 27. *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian constitutions*. New Jersey, 2001.
 28. Marc le Diacre. *Vie de Porphyre*, ed. H. Gregoire and M. A. Kugener. Paris, 1930.
 29. Brown P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. *The Journal of Roman Studies*. 1971. Vol. 61. Pp. 80-101.
 30. *Libanii opera. Orationes 1-64*. Leipzig: Teubner, 1906. Vol. 3. Oratio XXX.
 31. Jean Chrysostome. *Lettres à Olympias*. Paris: Sources chrétiennes, 1947.
 32. Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexikon*. Oxf., 1961.
 33. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*. Wien, 1996. Fasc. 2.
 34. Joannes Chrysostomus. *Epistulae 18-242*. Migne Patrologia Graeca. LII.

УДК 316.455, 314.74

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-30-33

Липич Т. И.¹
Ковальчук О. В.²

**РАЗВИТИЕ СИСТЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ПАРТНЁРСТВА В РОССИИ,
ОРИЕНТИРОВАННОЙ НА РАБОТУ С БЕЖЕНЦАМИ¹**

1) зав. кафедрой философии и теологии, доктор философских наук, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, 85, Белгород, 308015, Россия. Электронный адрес: lipich@bsu.edu.ru

2) доцент, кандидат философских наук, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, 85, Белгород, 308015, Россия. Электронный адрес: kovalchuk@bsu.edu.ru

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые результаты анализа проблемы адаптации мигрантов-беженцев в свете современной социокультурной ситуации. Россия выработала определенные принципы и навыки в использовании добровольческой работы с беженцами за счет активного включения церковных и общественных институтов гражданского общества, бизнес-структур в систему социального партнерства. Этот опыт может быть применим также на территории Западной Европы, страны которой сегодня испытывают значительную миграционную нагрузку на социум.

Ключевые слова: социокультурная адаптация беженцев; миграция; толерантность; социальное партнерство; добровольчество; гражданское общество; социальные институты.

T. I. Lipich¹
O. V. Kovalchuk²

**THE DEVELOPMENT OF SOCIAL PARTNERSHIP,
ORIENTED ON WORK WITH REFUGEES**

1) the Head of philosophy and theology department, Doctor of sciences, Belgorod State National Research University Pobedy str., 85, Belgorod, 308015, Russia. E-mail: lipich@bsu.edu.ru

2) Associate Professor, PhD in Philosophy, Belgorod State National Research University Pobedy str., 85, Belgorod, 308015, Russia. E-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

Abstract. The article discusses some results of the analysis of the problem of adaptation of migrants of refugee in light of contemporary socio-cultural situation. Russia has developed specific principles and skills in the use of volunteer work with refugees through active involvement in Church and community and civil society institutions, business structures in the system of social partnership. This experience can be applied also in Western Europe, the countries which are currently experiencing significant migratory pressure on the society.

Keywords: socio-cultural adaptation of refugees; migration; tolerance; social partnership; volunteerism; civil society; and social institutions.

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-13-31004 а(р) «Волонтерство в региональной системе социального партнерства, ориентированного на работу с беженцами».

Современная социокультурная ситуация в мире характеризуется, особенно в последнее время, весьма интенсивными непрекращающимися миграционными потоками населения из неблагоприятных регионов, напрямую связанных с военными действиями и проведением массовых терактов. Известно, что в широком смысле миграция – это процесс пространственного перемещения людей между поселениями, регионами, странами. В более узком смысле под миграцией понимают совокупность переселений людей, связанных с изменением места жительства на постоянный или сравнительно длительный срок [6, с. 143]. Поэтому, это явление характеризует не просто механические перемещения групп людей, а достаточно сложные процессы, затрагивающие многие аспекты жизни людей, прежде всего, социальные, экономические, политические, этнические, нравственные, психологические, религиозно-духовные. Основным фактором, оказывающим непосредственное влияние на усиление миграционных потоков, который делает миграцию более масштабной, разнообразной и постоянной, если не сказать, катастрофической в ряде регионов мира, является сегодня увеличение практик насилия в глобальном масштабе, прежде всего, война в Ливии, Сирии, теракты в Ираке, Пакистане, военные действия на Украине.

Миграция, решая одни проблемы, способствует возникновению ряда социальных рисков, преодоление и предупреждение которых становится очень важным направлением социальной политики государства. На наш взгляд, одной из таких актуальных социальных проблем является проблема социокультурной адаптации беженцев-мигрантов в принимающий их социум. Создание благоприятных условий для социокультурной адаптации мигрантов, которая подразумевает совместное, двустороннее движение мигрантов и коренных жителей навстречу друг другу для поддержания гражданского мира, является непростой многонаправленной задачей [3].

Вместе с тем, государство, обладая многими властными полномочиями, не всегда в полной мере и в короткие сроки может справиться с ситуацией, поэтому весьма продуктивным в решении данной проблемы будет использование различных институтов гражданского общества и церкви. Поддерживаемая сегодня во всем мире идеология гуманизма мотивирует участников общественных отношений на изменение всей системы социальных институтов в направлении создания необходимых условий для реализации партнерских отношений в социуме в целом, в

противовес идеологии социальной конфронтации [7; 8; 9; 10; 11]. В этом процессе весьма заметную роль играет Русская Православная Церковь. Именно христианская Церковь как носитель религиозной культуры предпринимает важные шаги в организации благотворительной деятельности, институтов поддержки, добровольчества закладывает базу оказания необходимой помощи и поддержки социально уязвимым слоям населения, каковы являются сегодня и беженцы. Поэтому сегодня как никогда в нашей стране особую значимость приобретает социальная активность Русской Православной церкви, поскольку формы, методы милосердной конфессиональной деятельности прошли испытания веками и оправдали себя в различных этнических и социальных сообществах.

В современном мире решение огромного количества социокультурных кризисных явлений возможно во многом через использование социального партнерства государства, религиозных структур и бизнеса. Как пишет В.В. Комаровский, «...в России социальное партнерство, его формирующаяся модель, выступает и как определенного рода амортизатор социальной напряженности» [2, с. 24]. Поэтому современные социальные процессы обуславливают передачу части полномочий от государственных институтов социальной защиты населения негосударственным субъектам. И одним из актуальных в нашей стране на сегодняшний день направлений взаимодействия государства, церкви, бизнес-структур и общественных объединений является помощь мигрантам-беженцам.

Согласно официальным данным УФМС России, на конец августа 2015 года на территории России находятся 733 тыс. граждан Украины, прибывших в нашу страну в связи с непростой ситуацией на их родине. С ходатайством о признании беженцем и за получением временного убежища обратились 78 тыс. человек, 66 из 85 субъектов всех федеральных округов России разместили беженцев из юго-восточных районов Украины в пунктах временного размещения. В настоящий момент в пунктах временного размещения в различных регионах России находятся порядка 52 тыс. человек [5].

Государство в таких условиях не может самостоятельно обеспечить социальной защитой прибывающее население, а граждане России принимают посильное участие в судьбе беженцев, оказывая натуральную помощь, предоставляя жилье. Это обуславливает масштабное развитие такой деятельности, как добровольчество, в которую включаются религиозные организации,

общественные организации, учреждения сферы культуры и социальной защиты, организации юридического профиля и другие социальные институты; а также актуализирует диалог государства, церкви и общества через развитие системы социального партнёрства, ориентированной на работу с беженцами. Многие социальные проблемы сегодня решаются в рамках диалогических, партнерских отношений государства и церкви. Оказание помощи другим людям, безвозмездная работа волонтера обретает разнообразные формы: это не только пожертвование личным временем, физический труд, но и любая другая деятельность, основой которой является его человеческие и социальные ресурсы, направленные на благо нуждающихся в посторонней помощи людей [1]. И здесь на помощь может прийти исторический опыт нашей страны, из которого можно извлечь много полезного.

Необходимо иметь в виду тот факт, что российское историческое социально-культурное прошлое находится в органичной связи с религиозной (прежде всего христианской) культурой. При обращении к социальной сфере, можно утверждать, что базой для формирования отечественной парадигмы социальной помощи явилась христианская культура: достаточно вспомнить периоды общественной благотворительности и общественного призрения в мировой социальной истории. Именно христианская Церковь как носитель религиозной культуры предпринимает первые шаги в организации благотворительной деятельности, институтов поддержки, добровольчества закладывает базу оказания необходимой помощи и поддержки социально уязвимым слоям населения, каковы являются сегодня и беженцы.

Сегодня в нашей стране социальная активность Русской Православной церкви, как никогда, приобретает особую значимость, поскольку формы, методы милосердной конфессиональной деятельности прошли испытания веками и оправдали себя в различных этнических и социальных сообществах. Отличительной особенностью конфессионального социального служения является то, что его стабильная основа – особое понимание и обоснование милосердия, которое рассматривает любовь к ближнему как реализацию божественных заповедей, служение бедствующим людям – как служение Богу [4, с. 56].

В рамках Концепции государственной миграционной политики на период до 2025 года, утвержденной Президентом Российской Федерации 8 июня 2012 г., в России идет активная работа по социокультурной адаптации беженцев-мигрантов с привлечением в данную деятельность различных

институтов гражданского общества и церкви. Совместными усилиями различных автономных некоммерческих организаций, федеральной миграционной службой, церковными организациями, высшими учебными заведениями различного профиля в Российской Федерации разработана целая программа, которая включает в себя курс занятий по русскому языку, истории России, законодательству РФ, экскурсии по регионам, принимающим беженцев-мигрантов. Данная программа предназначена, в первую очередь, для иностранных граждан, которые желают остаться на постоянное место жительства в Российской Федерации, и имеющим желание в кратчайший срок быть включенными в социальное и культурное пространство российского общества через освоение ими навыков и знаний в области русского языка, основ законодательства Российской Федерации, истории, культуры и традиций народов России, правил поведения, принятых в российском обществе.

Также для обучающихся мигрантов организуются занятия в духовно-просветительских центрах Русской Православной Церкви, функционирующих на всей территории страны.

Учреждения культуры – клубы, библиотеки, музеи – предлагают иностранным гражданам интеграционные мероприятия, направленные на информирование о культуре и традициях народов России, правилах поведения, принятых в российском обществе. На проводимых культурно-массовых мероприятиях работники культуры обращают внимание посетителей, особенно молодежи, на многонациональный уклад нашего государства, недопущение межнациональных конфликтов и распространение экстремизма.

В центрах правовой информации, библиотеках, а также в различных приходах и монастырях представлена информация о предоставляемых услугах и адресно-реквизитные сведения учреждений и организаций, осуществляющих защиту прав мигрантов-беженцев.

Сегодня достаточно высоко ценится роль организация гражданского общества, церкви, и также ясно прослеживается тенденция передачи государством части своих функций социальной защиты и поддержки и населения организациям независимого сектора. Добровольческий труд выступает основным трудом, создающим гражданское общество, аккумулирующим его специфику.

Современная глобальная социально-политическая ситуация в мире эхом отразила комплекс экономических, социально-культурных, правовых проблем, связанных с притоком беженцев: пробелы миграционного

законодательства, ухудшение криминогенной обстановки в российских регионах-реципиентах, несбалансированность рынка труда, перегруженность жилищных фондов, образовательных учреждений дошкольного и среднего образования и пр. В связи с этим вызывает необходимость актуализации добровольческой работы с беженцами за счет активного включения институтов гражданского общества, бизнес-структур и церковных организаций в систему социального партнёрства.

В качестве некоторых выводов можно отметить, во-первых, интенсивные миграционные процессы населения из неблагополучных регионов, затрагивающие многие все аспекты жизни людей становятся важнейшей задачей социальной политики государства. Одной из таких актуальных социальных проблем является проблема социокультурной адаптации беженцев-мигрантов в принимающий их социум, решить которую можно только через взаимодействия государства, бизнес-структур, общественных объединений и церкви на основе социального партнёрства. Во-вторых, в процесс социокультурной адаптации беженцев-мигрантов в России вовлечено сегодня немалое количество социальных институтов гражданского общества, наряду с властными структурами в эту работу включены высшие учебные заведения, бизнес-сообщества, учреждения культуры, социальной защиты, правозащитных организаций, религиозного сообщества. В-третьих, опыт нашего государства в использовании добровольческой работы с беженцами за счет активного включения институтов гражданского общества, бизнес-структур и религиозных организаций в систему социального партнёрства может быть применим также на территории Западной Европы, страны которой сегодня испытывают значительную миграционную нагрузку на социум.

Литература

1. Декларации принципов толерантности Юнеско (принята резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года) // Сайт Юнеско. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml
2. Комаровский В.В. Система социального партнёрства в России // Социологические исследования. 1998. № 2.
3. Мукомель В.И. Интеграция мигрантов: вызовы, политика, социальные практики. Мир России. 2014. №1. С. 34-50. URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0467/analit01.php>.
4. О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской

Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. №3. С. 55-59.

5. Официальный сайт ФМС РФ // Сайт ФМС РФ. URL: http://www.fms.gov.ru/press/news/news_detail.php?ID=99838.
6. Шостак С. Механизмы культурной диффузии // Социология: теория, методы, маркетинг. 2005. №3. С. 142-164.
7. Frank A., Smith A. The Partnership Handbook. URL: http://www1.servicecanada.gc.ca/eng/epb/sid/cia/comm_devesid/cia/comm_deve/cdhbooke.pdf.
8. Multi-Stakeholder Partnerships. URL: <http://www.globalknowledgepartnership.org>.
9. Tocqueville A. Valk J.M.M., Kinneging A., Rétrécý H. Democratie: wezen en oorsprong: de belangrijkste gedeelten uit: Over de democratie in Amerika, Het ancien régime en de revolutie (2 ed.). Kampen: Agora, 2005.
10. Waddock S. Building Successful Social Partnership // Sloan Management Review. 1988. № 4 (Vol. 29). Pp. 17-23.
11. Wilson A., Charlon K. Making partnership work // J. Roundtree Foundation. 1998. №1. Pp. 4-15.

References

1. UNESCO Declaration of principles on tolerance (adopted by acclamation on 16 November 1985 at the twenty-eighth session of the UNESCO General Conference). URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml
2. Komarovskiy V.V. The system of social partnership in Russia. Sociological studies. 1998. №2.
3. Mukomel V.I. Integration of Migrants: challenges, policies, social practices. Russian World. 2014. №1. P. 34-50. URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0467/analit01.php>.
4. About principles of organization of social work in the Russian Orthodox Church. Adopted 4 February 2011. Council of Bishops of the Russian Orthodox Church. Journal of the Moscow Patriarchate. 2011. №3. Pp. 55-59.
5. The official website of the Russian Federal Migration Service. Website of the Russian FMS. URL: http://www.fms.gov.ru/press/news/news_detail.php?ID=99838.
6. Shostak S. The mechanisms of cultural diffusion. Sociology: theory, methods, marketing. 2005. №3. Pp. 142-164.
7. Frank A., Smith A. The Partnership Handbook. URL: http://www1.servicecanada.gc.ca/eng/epb/sid/cia/comm_devesid/cia/comm_deve/cdhbooke.pdf.
8. Multi-Stakeholder Partnerships. URL: <http://www.globalknowledgepartnership.org>.
9. Tocqueville A. Valk J.M.M., Kinneging A., Rétrécý H. Democratie: wezen en oorsprong: de belangrijkste gedeelten uit: Over de democratie in Amerika, Het ancien régime en de revolutie (2 ed.). Kampen: Agora, 2005.
10. Waddock S. Building Successful Social Partnership. Sloan Management Review. 1988. № 4 (Vol. 29). Pp. 17-23.
11. Wilson A., Charlon K. Making partnership work. J. Roundtree Foundation. 1998. №1. Pp. 4-15.

УДК 316.74, 316.4.063.24

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-34-39

Михель О. В.

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНТЕГРАЛИЗМ, СОЦИАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ,
ЛУПИНГ И СУБТИПИЗАЦИЯ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ**

кандидат социологических наук, Гейльбронский университет, ул. Макса Планка, д. 39, Гейльбронн, 74081, Германия
Электронный адрес: omichel@stud.hs-heilbronn.de

Аннотация. В статье представлены результаты исследования на тему религиозного интеграллизма и практик его реализации в условиях строго религиозных движений, соответствующих идеальным типам «миро-покорители», «миро-трансформаторы», «миро-созидатели» и «миро-отступники». В статье раскрываются принципы и условия религиозного интеграллизма, соответствующие частичной или полной инкорпорации нечленов строго религиозных организаций в свою структуру в зависимости от данных модусов религиозного отречения от «мира». Кроме того, рассматриваются процессы, которые определяют эксклюзивный характер религиозного интеграллизма, легитимируя социальные границы строго религиозных организаций и обеспечивая в то же время инкорпорацию нечленов, проявляющих конформность по отношению к организационным ценностям и целям. К этим процессам относятся: (а) механизмы социальной идентичности с моральным кодом в структуре эксклюзивной самокатегоризации, (б) механизмы социального контроля и лупинга и (в) механизмы субтипизации нечленов и субтипизации в системе ценностей. Эти процессы определяют и регулируют селективность в выборке потенциальных последователей строго религиозных организаций, а также исключение «неконформных».

Ключевые слова: строгая религия; интеграллизм; субтипизация; социальная идентичность; лупинг; социальный контроль; религиозное миро-отречение.

O. V. Michel

**RELIGIOUS INTEGRALISM, SOCIAL IDENTITY,
LOOPING AND VALUE-RELATED SUBTYPING**

PhD in Sociology, University of Heilbronn, 39 Max-Planck-Str., Heilbronn, 74081, Germany
E-mail: omichel@stud.hs-heilbronn.de

Abstract. This contribution presents results of a study pertaining to religious integralism and strategies of its implementation, using examples of strongly religious movements with different modes of religious world-denying (i.e. world-conquering, world-transforming, world-creating, and world-renouncing). This study explains the principles and conditions of religious integralism, paying special attention to the role of these modes of religious world-denying. It identifies several processes, which explain the exclusive character of the religious integralism: On the one hand these processes legitimize strongly-religious boundary making in such organizations and on the other hand they simultaneously provide structural conditions for incorporation of non-members, who conform to organizational goals and values. These processes include (a) exclusive self-identification with a moral code in the structure of the exclusively defined self-categorizations, (b) different mechanisms of social control and looping, as well as (c) subtyping of non-members and value-related subtyping. All these processes legitimize selectivity in the incorporation of non-members into strongly-religious organizations as well as exclusion of everyone, who do not conform to organizational values and goals.

Key words: strong religion; integralism; subtyping; looping; social control; social identity; religious world-denying.

Введение

Термин «религиозный интеграллизм» включает в свое определение стремление строго религиозной идентичности к установлению гегемонии своего порядка в определенном социальном поле [1]. При этом определение сферы своего влияния в социуме и построение отношений с нечленами строго религиозного движения зависят от модуса религиозного отречения от «мира», определяющего структуру

строго религиозной идентичности [2]. Главной чертой религиозного интеграллизма является его эксклюзивный характер [2, 3, 4]: спасение души подразумевается возможным строго в рамках религиозного движения, а привлечение и инкорпорация новых членов в структуры религиозной организации сопровождается требованием их отречения от подобных членств в других религиозных организациях, а также от «мира» и «всего мирского». Нередко

экслюзивный характер строго религиозного движения выражается в требовании фундаментального посвящения последователем себя и своей жизни ценностям и целям строго религиозной организации. В этом контексте возникают некоторые легитимные вопросы:

- Как происходит инкорпорация новых членов в строго религиозные организации данного типа при наличии экслюзивного характера их религиозного интеграллизма?

- Возможна ли конкуренция организационных целей, направленных, с одной стороны на гомогенизацию религиозного и социального поля (в соответствии с экслюзивным характером и структурой строго религиозной идентичности), а с другой стороны стремящихся к увеличению сферы своего влияния?

- Какие селекционные механизмы действуют для выборки потенциальных подвижников, которые оптимально смогут соответствовать типичным характеристикам организационной идентичности?

- Какую роль может играть тип религиозного интеграллизма (с соответствующим модусом строго религиозного миро-отречения) в процессах селективной выборки новичков и их приобщения к экслюзивной структуре организационной идентичности?

Сам собой напрашивающийся ответ на эти вопросы можно найти в теории ритуалов Виктора Тэрнера, его предшественников и последователей [5]: один из уже исследованных примеров в этом контексте представляют ритуалы инициации, опирающиеся на формализованный процесс инкорпорации нечленов сообществ на организационном уровне посредством обрядов инициации. Это обеспечивает и закрепляет принятие новой (религиозной) идентичности новыми последователями. Но прохождение обрядов инициации является далеко не единственным механизмом преодоления социальных границ определенного (в данном случае строго религиозного) сообщества. На основе проекта по исследованию строго религиозных движений с разными модусами отречения от «мира» [6; 7] можно выделить дополнительные механизмы, которые с одной стороны делают инкорпорацию новичков в структуру строго религиозных организаций возможной, а с другой стороны одновременно определяют селективность выборки потенциальных последователей, легитимируя тем самым экслюзивный характер строго религиозной идентичности и стабильность социальных границ организации.

В следующем предлагается их характеристика: после объяснения типов

религиозного интеграллизма и их значения в процессе инкорпорации новичков (параграф 1) будут представлены особенности структуры социальной идентичности и категоризации «своего» и «чужого» в организациях данного типа (параграф 2). Также будут определены центральные механизмы социального контроля и лупинга в усилении религиозного самоопределения (параграф 3). Дополнительно, в параграфе 4, будет показана роль субтипизации в категоризации нечленов и субтипизации в системе ценностей. В заключении будут подведены итоги и пояснено значение описанных механизмов инкорпорации новичков в структуру строго религиозных организаций и селективности выборки с учетом разных типов религиозного интеграллизма. Также будут определены границы толкования результатов этого исследования.

1. Типы религиозного интеграллизма и отношения к нечленам сообщества

Типы религиозного интеграллизма тесно связаны с различными модусами строго религиозного миро-отречения [2]. По Альмонду, Эппелби и Сайвану (2003), строго религиозные движения адаптируются к «миру» в зависимости от их религиозного ответа на вопрос о «зле и грехе», а также в зависимости от определения своей роли в «плане Божиим» (то есть своей роли в организационном «плане спасения»):

- С одной стороны, если строго религиозное движение считает, что проблему «зла и греха мира» можно решить, исправить и укротить методом религиозного образования и миссии, то оно развивает либо адаптационный модус «миро-трансформатора» (в оригинале: «world-transformers») либо адаптационный модус «миро-созидателя» (в оригинале: «world-creators»). Религиозный интеграллизм в обоих случаях будет носить миссионерский и эдукативный характер, определяя тем самым доминантную стратегию политики строго религиозной идентичности в отношении с нечленами. Оба типа – «миро-трансформаторы» и «миро-созидатели» заинтересованы в росте своей организации как способе установления гегемонии своего религиозного порядка в социуме. В обоих случаях строго религиозные акторы полагают, что включение новичков (то есть нечленов) в свои ряды возможно методом религиозного образования. Но есть и различие: в то время как «миро-трансформаторы» направляют свои миссионерские усилия на весь «мир», «миро-созидатели» мыслят и действуют на локальном уровне [2].

- С другой стороны, если проблема «зла и греха в мире» считается неисправимой, то строго религиозные движения развивают более реактивные и агрессивные методы адаптации к

окружающей их среде [8]. В данном случае Альмонд, Эппелби и Сайван (2003) различают следующие главные модусы приспособления к «миру» в строго религиозном поле: «покорители мира» (в оригинале: «world-conquerors») и «миро-отреченные» (в оригинале: «world-renouncers»). Различие этих двух типов заключается в разном определении своей роли в «Божием плане спасения». «Покорители мира» считают своей личной задачей устранение «зла из мира», при этом они используют различные методы политического активизма, не редко прибегая к применению нелегитимных тактик для продвижения своей организационной идеологии. В сравнении с «миро-завоевателями» (или «миро-покорителями»), «миро-отступники» (или «миро-отреченные») полагают, что устранение «зла из мира» – это задача самого Бога, редуцируя тем самым свою роль в «плане Божием» к покорному соблюдению религиозных правил поведения и к защите духовной «чистоты» внутри своей организации, то есть, избегая «мир». Так как проблема «зла и греха в мире» в строго религиозных организациях типа «покорители мира» и «миро-отступники» считается необратимой, то и их отношение к нечленам и потенциальным последователям выражается по-другому, то есть более агрессивно и реактивно [2]. Религиозный интеграллизм «покорителей мира» носит политизированный характер и направлен на борьбу с политическими «врагами». Лишь тот, кто готов «посвятить» свою жизнь борьбе против «врагов», и кто имеет структуру идентичности определенного строго религиозного поля, имеет шанс на инкорпорацию. В свою очередь, религиозный интеграллизм «миро-отреченных» направлен на само-дисциплинирование и сохранение дистанции ко всему «мирскому» без цели увеличения своей организации. Поэтому «честь» религиозной квалификации в сообществе данного типа будет редуцирована на его членов, а инкорпорация нечленов не будет являться доминантной целью строго религиозной организации «миро-отреченных».

Таким образом, модус религиозного отречения от «мира» является очень важным фактором, который решает, каким методом то или иное строго религиозное движение проводит практики религиозного интеграллизма и инкорпорацию новых последователей в структуры своего религиозного сообщества. Поведение, преследующее *миссионерный и эдукативный религиозный интеграллизм*, типично только для строго религиозных организаций типа «трансформаторы мира» и «созидатели мира». Именно эти два типа организаций стремятся или к глобальному (как в случае «трансформаторов мира»), или к локальному (как в случае

«созидателей мира») преобразованию «мира», то есть окружающей их среды. При этом преобразование «мира» происходит способом религиозного образования в соответствии с партикулярными организационными ценностями и целями, а также за счет увеличения сферы влияния и посредством привлечения новых послушников в свои ряды. *Политико-экспансивный характер религиозного интеграллизма* «миро-покорителей» ограничивает круг потенциальных последователей из числа людей, преследующих те же политические цели; а *общинный активизм и фокус на сохранение «чистоты»* в случае «миро-отреченных» редуцируют саму постановку вопроса о возможности инкорпорации нечленов практически до минимума.

2. Социальная идентичность и категоризация «своего» и «чужого»

Социальная идентичность [7; 8] строго религиозных движений определяется их религиозным кодом, который может быть единственным в основе религиозного самоопределения или может пересекаться с другими кодами, так же важными для построения строго религиозной организации, закладывая тем самым основу интерсекциональности. Так, например, в условиях женского монастыря строго религиозный код самоидентичности будет пересекаться с категорией пола (в данном случае женского), который является кодом и структурно-образующим признаком строго религиозной организации одновременно с ее религиозным самовыражением. Нередко, на практике строго религиозный код может пересекаться с этническими, этно-национальными, национальными и другими единицами самоидентификации [9; 10].

Все коды, лежащие в основе самоопределения строго религиозного сообщества и пересекающиеся друг с другом, имеют структурно-образующий характер и являются основным мотиватором для процессов социальной дифференциации и образования организационных внутренних и внешних границ. На уровне коммуникации эти процессы образования границ выражаются в категоризации «своего» (то есть относящегося к сообществу) и «чужого» (то есть относящегося к окружающему строго религиозного сообщества). Преодоление границы между «своим» и «чужим» регулируется категорией *конформности* к партикулярным целям и ценностям строго религиозных организаций. Категория конформности в свою очередь обоснована и тесно связана с *моральным кодом* строго религиозного самоопределения [11]: именно моральный код определяет эксклюзивный

характер и строгость религиозного самовыражения, а также ригидность организационных границ с претензией морального преобладания над внешним «грешным миром». Так, например, если моральный код является структурно-образующим компонентом религиозной организации, то «спасение души» и «духовное усовершенствование», а тем самым и *возможность позитивной идентичности*, возможны только в пределах «своей» организации определенного строго религиозного движения. Через закрепление религиозной идентичности в моральном коде происходит ассоциация категории неконформности с окружающим «миром», а также и генерализированный перенос категории неконформности на «не своих», то есть на нечленов организации, и особенно на членов оппозиционных движений или же других, то есть «чужих» религиозных организаций [6, 11, 12]. При этом категория конформности употребляется в узком смысле и применяется только в отношении к тем членам организации, которые с особой тщательностью исполняют правила поведения, предписанные той или иной строго религиозной организацией. Как только член строго религиозной организации перестает проявлять конформность к ценностям, целям и правилам строго религиозного сообщества, он тоже может рассчитывать на организационные санкции вплоть до исключения из его рядов. В этом случае отчуждение бывшего члена организации происходит через категорию организационной неконформности, а сам он становится «чужим» для своих бывших «братьев» и/или «сестёр».

Например, в случае строго религиозных сообществ, относящихся к типу «трансформаторов мира» и «созидателей мира», острота морального кода в основе строго религиозной идентичности может преодолеваться с помощью концепций «введения/знания», «раскаяния», «желания спасти душу грешную» и т.п. Происходит ре-категоризация принципиальной «неконформности» нечленов организации (как представителей «грешного мира») в категорию «неведующего, но жаждущего знания», «кающегося» и «жаждущего спасения». Через такую ре-категоризацию строго религиозные системы данного типа допускают инкорпорацию нечленов организаций в их структуру, ссылаясь на категорию «конформности» (закрепленную в моральном коде строго религиозной идентичности) и обеспечивая селективность выборки последователей. Едукативный религиозный интеграллизм обеспечивает, таким образом, частичную проницаемость внешних границ строго религиозной организации. (Исключение в этом случае будут составлять строго религиозные движения с интерсекцией

строго религиозного самоопределения с дополнительными структурно-образующими кодами. Так, например, инкорпорация мужчин в женском монастыре возможна только для позиции священников; а в строго религиозных организациях с эксклюзивно выраженным этнонациональным или расовому кодом можно ожидать особую и дополнительную селективность в выборке последователей по этнонациональному или расовому признаку [10]).

3. Социальный контроль и лупинг в усилении религиозного самоопределения

Если инициация и инкорпорация нечлена строго религиозной организации в ее структуры была одобрена ее руководящим корпусом, то этим процесс религиозного интеграллизма на заканчивается. Особенностью многих строго религиозных движений с моральным кодом в основе религиозной идентичности являются многообразные практики контроля и дисциплинирования личности, принявшей новую для нее веру. Например, Гоффман описывает в своем анализе «Узилища» [12], наряду с другими примерами из тотальных институтов (таких как психические больницы), приемы лупинга (в оригинале: «looping»), также известные из исторической практики некоторых монастырей. Целью таких практик являлось разложение и замена личной идентичности нового члена на организационную самоклассификацию, то есть на строго религиозное самоопределение узкого круга «избранных». Центральной чертой приема лупинга является аспирация негативного ответа (то есть ожидание отклонения) от интерагирующего актора на личное поведение и самоопределение. Через эмоциональное преодоление и переживание отклонения, выраженного интерагирующим актором (например, священником) или целой группой акторов (например, приходом или общиной) происходит усиление религиозной самоидентичности. Практики усиления самоклассификации как члена строго религиозного движения посредством лупинга могут сопровождаться различными методами социального и личного контроля, к которым относятся следующие виды практик:

- *практики самоконтроля*, включающие, например, контроль своих мыслей, ощущений, переживаний, совести, действий, контактов и взаимоотношений с членами организации и ее окружением;

- *практики формального организационного контроля* за каждой личностью или определенными группами в структуре организации, например, через ритуалы, практики исповеди и причастия, через концепции

послушания, лояльности, старания, через ведение протокола, выдачу рекомендательного письма, личные беседы о духовном росте и развитии, через нравоучения, уроки религиозного образования, проповеди, групповое наблюдение за личностью и тщательностью соблюдаемых ею организационных ритуалов и правил поведения, через суд старост и всей общины, систему позитивных и негативных санкций, создание конкурентной ситуации в соблюдении организационных ценностей и др.;

- *практики неформального межличностного контроля* в организации и за ее пределами, например, через донос, сплетни, статусные «игры» и вербальные провокации в ситуации конфликта, через самоиницированные нравоучения и наставления «заботящихся» членов организации, через провокацию доверительных разговоров и др.

Этими и подобными способами строго религиозные организации проводят инкорпорацию новых членов в свои структуры, обеспечивая этим самым их ассимиляцию, закрепление их религиозной идентичности, установление их психической зависимости от данной организации и изменение структуры личности и ее ценностей в соответствии с установками строго религиозной организации. Опять-таки, категория конформности к партикулярным целям и ценностям строго религиозных организаций остается в центре внимания при обеспечении и построении социального порядка внутри строго религиозной общины, а также во взаимоотношении организации с окружающим «миром» и его представителями.

4. Субтипизация в категоризации нечленов и в системе ценностей

Процессы субтипизации в категоризации нечленов и в системе ценностей (в оригинале: «subtyping» [7; 13]) также определяют характер прохождения религиозного интеграллизма, обеспечивая частично возможную проницаемость строго религиозной организации как системы с внутренними и внешними границами: благодаря этим процессам строго религиозные организации проводят селективную выборку последователей с наибольшим потенциалом приверженности к типичным чертам строго религиозной идентичности. Обеспечивая частичное открытие системы, те же самые процессы субтипизации инициируют механизмы ее «защиты», то есть ее социальной герметизации. Так, например, *субтипизация в категоризации нечленов* ведет к селективному структурированию информации о «чужом», выделяя при этом «позитивные исключения» из «негативного правила». Благодаря

такому структурированию информации строго религиозные организации создают символический «коридор» для прохождения нечленов из сферы «неконформного мира» в сферу «организационной конформности» и позитивной идентичности, которую можно достичь исключительно в «сообществе избранных». При этом, позиция новых инкорпорированных членов определяется как «позитивное исключение», противопоставимое «неконформности мира и его грешности». Если новые инкорпорированные члены строго религиозных организаций проявляют старание, тщательно соблюдая и применяя на практике партикулярные организационные цели и ценности данного движения, а так же проявляя конформность в группе религиозного сообщества, то это поведение становится основой для сравнения и противопоставления категорий «конформный инкорпорированный член строго религиозного сообщества» и «мирской» (то есть человек из «грешного мира», не проявляющего конформность к «святым», трансцендированным ценностям организации). На базе этого стереотипного сравнения включается субтипизация в категоризации нового инкорпорированного члена строго религиозного сообщества как позитивного примера-исключения по сравнению с «грешным миром», обосновывая тем самым эксклюзивный характер религиозного интеграллизма. То есть, открытие строго религиозного сообщества в отношении к «новому» происходит лишь частично и исключительно селективно.

Наряду с этим механизмом происходит и *субтипизация в системе ценностей*, которая также обеспечивает селективную выборку в отношении с «новым» [12]. В рамках этого процесса конкуренция в категоризации происходит не в отношении субъектов, а в отношении организационных ценностей, регулирующих разные типы поведения группы касательно приема «конформного» и отторжения «неконформного». Например, принцип «праведного поведения» присущ любой организации с моральным кодом в основе ее идентичности. При этом, особенно в строго религиозных организациях типа «миро-трансформаторов» и «миро-созидателей», существует принцип «любви к ближнему» как проявление «праведности». Строго религиозные организации типа «трансформаторов мира» и «созидателей мира» обычно интегрируют в понятие «ближнего» не только членов своей организации (обеспечивая тем самым стабильность общины и ее внутренних и внешних границ), но и нечленов, проявляющих интерес и позитивное отношение к ее трансцендированным целям и ценностям. Если же нечлены организации проявляют критическое отношение и отклонение организационных

ценностей, принцип «любви к ближнему» теряет свою силу и сменяется принципом «защиты», истолкованным как выражение опять-таки «праведности». Зачастую принцип «праведной защиты» организации может сопровождаться разными типами агрессивного поведения по отношению к «неконформным», особенно при наличии благоприятных условий в смысле распределения ресурсов социальной власти (например, если статус и количество акторов строго религиозной организации в определенном контексте выше и больше статуса и количества «неконформных»). Эти процессы и определяют субтипизацию в системе ценностей: праведность любви к ближнему действует не в общем, а только в частности, и распространяется на конформных членов строго религиозного сообщества и на нечленов, готовых проявлять конформность и позитивное отношение к данному сообществу. Если это условие не выполняется, то проявление разных видов агрессии (в форме бойкота, порицания, упреков, осуждения, группового контроля, политических протестов на демонстрациях, жалоб в правоохранительные органы, и др.) не считается несправедливым. Агрессия в этих случаях рекатегоризируется как «праведный принцип», допустимый как «исключение из правила любви к ближнему» и «легитимный» в условиях столкновения и конфликта разных систем ценностей [13]. За счет этого механизма строго религиозные движения типа «миро-трансформаторов» и «миро-созидателей» обеспечивают селективность выборки новых членов и обосновывают эксклюзивный характер религиозного интеграллизма: инкорпорация, проявление сострадания и личное участие членов строго религиозных организаций распространяются не на всех, а только на «жаждущих знания и спасения» в соответствии с ценностями и целями общины «избранных».

Заключение

В заключении хочется подчеркнуть, что в строго религиозных сообществах разных типов (т.е. «миро-завоевателей», «миро-трансформаторов», «миро-созидателей» и «миро-отреченных») траектории и практики инкорпорирования в структуры движений отличаются. К тому же нужно учитывать, что представленные приемы религиозного интеграллизма являются не единственными способами взаимодействия таких организаций с их окружающей средой. Религиозные поля, как и социальные поля в общем, обладают и другими механизмами включения «чужих», «новых», «не своих» в свои структуры в той или иной мере: так, например, существуют позиции «гостя», «соседа», «коллеги», «клиента» и пр. Через эти

позиции члены строго религиозных организаций могут частично интегрироваться с нечленами своих сообществ, что может вести к частичному преодолению строго религиозной дифференциации в рамках определенных проектов (например, совместная организация помощи для страждущих, организация торговых предприятий и т.п.).

References

1. Flores A. Secularism, Integralism, and Political Islam: The Egyptian Debate. Political Islam. Essays from Middle East Report. University of California Press, 1997. Pp. 83-96.
2. Michel O. Religious Integralism and Types of its Implementation. Sociology of Religion in the Society of the Late Modernity: collection of articles based on the proceedings of the Fifth Annual International Scholarly Conference at the State National Research University of Belgorod. Belgorod: State National Research University of Belgorod, 2015. Pp. 97-106.
3. Bielefeldt H. Zwischen laizistischem Kulturkampf und religiösem Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft. Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Hg. v. H. Bielefeldt und W. Heitmeyer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. Pp. 474-492.
4. Bielefeldt H. und W. Heitmeyer (Hg.). Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
5. Turner V.W. Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Campus Verlag, 2000.
6. Michel O. Spheres and Trajectories of Religiously-Motivated Activism in the Field of Strongly Religious Movements. Partecipazione e Conflitto. 2014. №7(1). Pp. 83-110.
7. Michel O. Religiöse Weltablehnung und Positionierung zum «abweichenden Anderen». Theorie der positionalen Konfliktperformanz am Beispiel des streng religiösen Feldes. Dissertation an der Leibniz Universität Hannover. Hannover: TIBUB, 2014.
8. Almond G.A., Appleby S.R. und E. Sivan. Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms Around the World. Chicago et al.: University of Chicago Press, 2003.
9. Tajfel H. Social Psychology of Intergroup Relations. Annual Reviews. Psychology. 1982. №33. Pp. 1-39.
10. Smith A.D. The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant, and Republic. Malden et al.: Blackwell Publishing, 2008.
11. Tyrell H. Polemogene Moral: Religionssoziologische Anmerkungen zu Gut und Böse. Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft? Opladen: Leske + Budrich, 2001. Pp. 65-102.
12. Goffman E. Asyl. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977[1961].
13. Machunsky M. Substereotypisierung. Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung. Theorien, Befunde und Interventionen. Beltz PVU, 2008. Pp. 45-52.

УДК 316.74, 316.72

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-40-44

Мчедлова М. М.

**РЕЛИГИОЗНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ФАКТОР
И МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РОССИИ**

доктор политических наук, профессор, зав. кафедрой сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, 117198, Россия
Электронный адрес: mchedlova@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена оценке межнациональных отношений представителями различных религиозно-мировоззренческих групп россиян. Особый акцент делается на проблеме соотношения национального и религиозного на федеральном и локальном уровнях, а также рассматривается кейс Поволжья как многонационального и полирелигиозного региона России.

Ключевые слова: межнациональные отношения; православные; мусульмане; межрелигиозный диалог; Поволжье.

M.M. Mchedlova

**RELIGIOUS AND THE WORLDVIEW FACTORS AND INTERETHNIC
RELATIONS IN RUSSIA**

Doctor of Political Sciences, Professor, Head. Chair of Comparative Politics, Faculty of Humanities and Social Sciences Russian University of Peoples' Friendship, 6, Maclay Str., Moscow, 117198, Russia. E-mail: mchedlova@yandex.ru

Abstract. The article is devoted to the evaluation of international relations by representatives of different religious and philosophical groups of Russians. Particular emphasis is placed on the issue of ethnic and religious relations at the federal and local levels, as well as the Volga case considered as a multinational and polireligious region of Russia.

Keywords: international relations; Orthodox; Muslims; inter-religious dialogue; the Volga region.

Особенности поликонфессионального устройства России как ее специфической цивилизационной атрибутики, формирующей во многом преимущества России, ставят проблему соотношения общегражданской и национальной идентичностей с учетом религиозного фактора. Проблема соотношения национальной, религиозной и общегражданской идентичностей отражает соотношение религиозных и этнических оснований и гражданских параметров, вытекающих именно из цивилизационного контекста соотношений партикулярного и универсального. Вследствие тесной связи и переплетения национально-этнических и религиозных факторов актуальной становится задача выявления позитивного потенциала разных религий и мировоззрений в предотвращении конфликтов на этнонациональной почве. Одними из наиболее серьезных препятствий формирования полиэтничной гражданской нации является межэтническая напряженность, препятствующая установлению социальных связей, отношений сотрудничества и солидарности между представителями различных этнонациональных общностей. В связи с этим представляется важной

оценка респондентами религиозно-мировоззренческих групп¹ состояния межнациональных отношений, как на уровне страны в целом, так и – отдельных регионов².

¹ Здесь и далее приведены данные общероссийского репрезентативного исследования (2014-2015) ИС РАН «Динамика социальной трансформации современной России в социально-экономическом, политическом, социокультурном и этнорелигиозном контекстах», проект РФФ № 14-28-00218 (4000 опрошенных, репрезентирующих взрослое население страны по полу, возрасту (в разбивке по возрастным когортам), уровню образования и типу поселения. Репрезентативность социологической информации обеспечивалась использованием модели многоступенчатой районированной выборки с квотным отбором единиц наблюдения (респондентов) на последней ступени). По религиозно-мировоззренческому основанию были выделены четыре группы, идентифицирующие себя: последователями православия (68-69%), последователями ислама (5-6%), верящими в Высшую силу, но ни к какой конфессии не принадлежащие (6-7%), атеисты (9-11%). Подробнее о методике выборки см. [1, с. 11-12].

² Подробный анализ динамики взаимоотношений гражданской, этнической и региональной идентичности см. [2].

Таблица 1

**Оценка межнациональных отношений в нашей стране в настоящее время представителями религиозно-мировоззренческих групп, %
(на уровне Российской Федерации в целом)**

Table 1

**Evaluation of inter-ethnic relations in the country are currently members of the religious and philosophical groups, %
(At the federal level, in general)**

Оценка отношений	Всего	Православные	Мусульмане	Верующие вне конфессий	Атеисты
Доброжелательные	7	7	14	5	3
Спокойные	28	30	34	23	22
Внешне спокойные, но внутреннее напряжение существует	40	40	28	41	43
Напряжённые	14	13	11	18	18
На грани открытых столкновений	2	2	4	6	3
Затруднились ответить	9	8	9	7	11

К сожалению, как **доброжелательные**, межнациональные отношения в стране оценивает весьма **малая** доля респондентов (7%). Относительно более **высокий** показатель имеет **мусульманская** группа (14%), тогда как у православных он уже вдвое ниже (7%), а среди атеистов – вовсе незначителен (3%). От четверти до трети респондентов оценивают межнациональные отношения как **спокойные**, причем **наибольший** процент таких оценок приходится также на **мусульманскую** группу, а наименьший наблюдается в атеистической. **Наиболее же значительной** (до 40% и выше) является доля респондентов, отметивших в межнациональной сфере внутреннее напряжение при видимом внешнем спокойствии. Самый **высокий** показатель имеет здесь **атеистическая** группа (43%), при этом среди **мусульман** данная цифра в полтора раза ниже (28%). На **открытую напряженность** в межнациональных отношениях указали от 11% (у мусульман) до 18% (во внеконфессиональной и атеистической группах) респондентов. Наконец, только **незначительная**

часть опрошенных (в пределах 2-6%) заявляет о возможности **открытых межнациональных столкновений**. Таким образом, в оценках респондентов, являя межнациональная напряженность, тем более на грани открытых столкновений, мало характерна для России в целом, тем не менее, в каждой группе довольно внушительная часть опрошенных фиксирует наличие скрытой напряженности. При этом **наиболее оптимистично** оценивает состояние межнациональных отношений в стране **мусульманская группа**: совокупная доля респондентов, указавших на их доброжелательный и спокойный характер, составила здесь 48%, тогда как у православных она – 37%, во внеконфессиональной группе – 28%, в атеистической – всего 25%.

Определенные коррективы вносит оценка респондентами межнациональных отношений по месту их постоянного проживания – в родном городе или селе, т.е. каково состояние межнациональных отношений на локальном уровне в фокусе религиозно-мировоззренческой проекции.

Таблица 2

Оценка представителями религиозно-мировоззренческих групп межнациональных отношений в их городе / селе, %

Table 2

Evaluation of the representatives of religious and ideological groups, inter-ethnic relations in their city / village, %

Характеристика отношений	Всего	Православные	Мусульмане	Верующие вне конфессий	Атеисты
Доброжелательные	7	7	19	7	4
Спокойные	38	40	51	29	28
Внешне спокойные, но внутреннее напряжение существует	34	34	20	37	42
Напряжённые	10	9	5	18	11
На грани открытых столкновений	2	2	1	3	3
Затруднились ответить	9	9	5	6	12

Доброжелательный характер межнациональных отношений в своем месте жительства отметила почти пятая часть респондентов-мусульман, тогда как во всех других группах данный показатель составил всего 4-7%. Гораздо более высок на местном уровне процент респондентов, фиксирующих **спокойный** характер межнациональных отношений (38%), в мусульманской группе превышающий его в полтора раза (51%), у православных таковых 40%, а вот атеисты видят гораздо меньше спокойствия в межнациональных отношениях в своих поселениях – таковых 28%. Наоборот, **внутреннее напряжение** при внешнем спокойствии фиксирует меньший процент опрошенных (34%), причем у мусульман он в 1,5-2 раза ниже, чем в других группах, а наиболее озабочены данной проблемой атеисты – почти половина – 42%. Ниже, на локальном уровне, во всех группах и показатель **открытой напряженности**, причем больше ее допускают верующий вне конфессий, тогда как на возможность **открытых межнациональных столкновений** указало не более 1-3% опрошенных. Таким образом, оценка респондентами межнациональных отношений на уровне их места проживания заметно позитивнее, нежели в масштабах всей страны. В наибольшей степени это выражено в мусульманской группе, менее всего – во внеконфессиональной и атеистической. Локальный уровень межрелигиозного диалога представляется ключевым для поддержания межнационального согласия, причем фактор принадлежности к традиционным российским конфессиям снижает риски конфликтности.

Если обратиться к оценке межнациональных отношений в поселениях различного уровня, то

доброжелательные отношения между представителями разных народов в большей мере фиксируют сельские респонденты: их процент вдвое выше (11%), чем аналогичный показатель по мегаполисам (5%). Как спокойные эти отношения более всего характеризуют респонденты из небольших городов (43%), как самый низкий процент такой оценки также в мегаполисах (32%). Напротив, внутренняя напряженность в наибольшей мере отмечена как раз в мегаполисах (43%), а в наименьшей – на селе (29%). Что касается открытого напряжения, то его указал больший процент респондентов крупных городов (13%), а самый низкий – небольших городских поселений и поселков городского типа (7%). Таким образом, соотношение суммарных оценок уровней позитивности и негативности в зависимости от типов населенных пунктов выглядит следующим образом: мегаполисы – соответственно 37% и 56%; крупные города – 44% и 47%; небольшие города – 50% и 40%; село – 50% и 39%. По оценкам респондентов, состояние межнациональных отношений на местах напрямую связана с типом поселения: наибольшая острота проблемы наблюдается в мегаполисах, значительно меньшая – в небольших городах, и самая низкая – в сельской местности. Также следует отметить, что во всех типах поселения принадлежность к традиционным конфессиям понижает негативность восприятия межнациональных отношений.

Представляет интерес оценка межнациональных отношений на местном уровне всей совокупностью респондентов в региональном разрезе.

Таблица 3

Оценка жителями разных регионов межнациональных отношений в их городе/селе, %

Table 3

Evaluation of the different regions of interethnic relations in their city / village, %

	Всего	Столичные мегаполисы (Москва Московская область, Санкт- Петербург)	Европейская часть РФ: центр и северо-запад (Великий Новгород, Архангельск, Тула, Ярославль Костромская область, Воронеж)	Поволжье (Нижний Новгород, Казань, Ульяновская область, Саратов)	Юг и Северный Кавказ (Ставрополь, Калмыкия, Ростов-на-Дону, Дагестан, Крым)	Урал (Челябинск, Екатеринбург)	Сибирь и Дальний Восток (Омск, Бурятия, Красноярск Приморский край)
Доброжелательные	7	1	5	7	9	9	12
Спокойные	38	33	40	44	31	43	35
Внешне спокойные, но внутреннее напряжение существует	34	44	31	36	44	26	28
Напряжённые	10	15	11	6	9	8	12
На грани открытых столкновений	2	1	1	2	1	2	3
Затруднились ответить	9	5	13	5	6	12	11

Как видно из *таблицы 3*, доброжелательный характер межнациональных отношений по месту проживания фиксирует от 1% (столичные мегаполисы) до 12% (Сибирь и Дальний Восток) респондентов. Спокойные отношения в наибольшей мере отмечают жители населенных пунктов Поволжья (44%), Урала (43%), территорий с преимущественно русским населением европейской части (40%), в наименьшей – жители мегаполисов (33%), Юга и Северного Кавказа 31%. Суммарная же оценка уровня **позитивности** межнациональных отношений (доброжелательные и спокойные) **выше всего в Поволжье**, на втором месте **Сибирь и Дальний Восток**, на третьем – **Европейская часть РФ**, на четвертом – **Урал**, на пятом – **Юг и Северный Кавказ**, на последнем шестом – **столичные мегаполисы**.

На внутреннюю напряженность более всего указали как раз жители мегаполисов (44%), а также Юга и Северного Кавказа (44%), менее всего она фиксируется в Уральском регионе (26%), Сибири и на Дальнем Востоке (28%).

Манифестируемая напряженность в межнациональных отношениях по оценкам респондентов наиболее характерна также для столичных мегаполисов (15%), наименее – для Поволжья (6%). Наконец, отношения на грани открытых столкновений по разным регионам отметили лишь 1-3% респондентов. Суммарная оценка уровня **негативности** межнациональных отношений **выше всего в столичных мегаполисах**, на втором месте – **Юг и Северный Кавказ**, на третьем – **Поволжье**, на четвертом – **Европейская часть РФ**, а также **Сибирь и Дальний Восток**, на последнем пятом – **Уральский регион**.

Кейс **Нижнего Поволжья** отражает восприятие в общественном сознании жителей региона межнациональных отношений в религиозно-мировоззренческом разрезе. В данном регионе исторически соседствуют и тесно соприкасаются православная и мусульманская общности, потому оценка их представителями состояния межнациональных отношений в Поволжье представляет особый интерес.

Таблица 4

Оценка представителями религиозно-мировоззренческих групп межнациональных отношений в их городе/селе, %

Поволжье (Нижний Новгород, Казань, Ульяновская область, Саратов)

Table 4

Evaluation of the representatives of religious and ideological groups, inter-ethnic relations in their city / village, %
Povolzhe (Nizhny Novgorod, Kazan, Ulyanovsk region, Saratov)

Группы	Всего	Православные	Мусульмане	Прочие
Доброжелательные	7	4	23	5
Спокойные	44	44	51	36
Внешне спокойные, но внутреннее напряжение существует	36	40	17	40
Напряжённые	6	5	-	14
На грани открытых столкновений	2	2	2	2
Затруднились ответить	5	5	8	4

Как отмечено выше, в целом суммарная оценка респондентами позитивности межнациональных отношений в Поволжском регионе самая высокая (См. *таблица 4*). Однако в религиозно-мировоззренческом разрезе картина не столь однозначна. Удельный вес доброжелательных характеристик межнациональных отношений респондентами данного региона в **мусульманской группе** в 6 раз больше, чем в православной (23% против 4%). Заметно выше среди поволжских мусульман также процент оценок данных отношений как спокойных (51%), превышая половину опрошенных. Таким образом, суммарная оценка уровня позитивности межнациональных

отношений местными православными респондентами составляет 44%, а местными респондентами-мусульманами – 74%. При этом на внутреннюю межнациональную напряженность в мусульманской группе указал более чем вдвое меньший процент опрошенных (17%), чем в православной (40%). На открытую напряженность, отмеченную 5% православных, среди мусульман не указал вообще никто. О возможности открытых столкновений в той и другой группах заявили не более 2% опрошенных. Соответственно, суммарная оценка уровня негативности межнациональных отношений составила 47% в православной группе и 19% в мусульманской. Таким образом,

позитивная оценка респондентами-мусульманами состояния межнациональных отношений, зафиксированная на общероссийском уровне, применительно к Поволжью проявляется более ярко. Примечательно, что выделенная группа «прочие» (объединившая внеконфессиональных лиц, атеистов и незначительное число приверженцев других религий) состояние межнациональных отношений оценивает более негативно в сравнении с другими группами. В частности, процент зафиксировавших открытое напряжение (14%) в три раза выше, чем у православных.

В религиозно-мировоззренческом аспекте наиболее позитивную оценку межнациональных отношений дают респонденты – приверженцы традиционных российских религий, особенно мусульмане, тогда как самые негативные характеристики можно видеть во внеконфессиональной и атеистической группах. Эта тенденция особенно ярко проявилась на региональном уровне – в Поволжье, исторически являющем собой обширную православно-мусульманскую контактную зону. Респонденты-мусульмане, проживающие в данном регионе, оценили межнациональные отношения по месту своего жительства гораздо более позитивно, нежели даже местные православные респонденты, не говоря уже о лицах внеконфессиональной ориентации и атеистах.

Длительные традиции мирного совместного существования различных этносов и религий в пространстве российской цивилизации, в рамках единого государства и в регионах обусловили глубинные императивы взаимоотношений, демонстрирующих историческую устойчивость и абсолютное большинство респондентов вне зависимости от религиозно-мировоззренческой принадлежности выступает за мирное разрешение возникающих конфликтов. Вопрос о мирном сосуществовании этносов и конфессий, исторический императив взаимопроникновения культур коррелируют с проблемой разумной и эффективной государственной и муниципальной политики и ненарушением принципов справедливости в общественных и личных проекциях.

Литература

1. Российское общество и вызовы времени / Под ред. М.К. Горшкова и В.В. Петухова. М.: Весь Мир, 2015. 336 с.

2. Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижина. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013.

References

1. Russian society and the challenges of the time / ed. by M.K. Gorshkov and V. Petukhov. Moscow: Whole World, 2015. 336 p.

2. Civil, ethnic and regional identity: yesterday, today, tomorrow. Moscow: Russian political encyclopedia, 2013.

УДК 316.74, 316.772.5

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-45-55

Писаревский В.Г.

**ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ИНТЕРНЕТ-СООБЩЕСТВ
НА СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ**

научный сотрудник, Информационно-аналитический центр факультета социальных наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5, Москва, 115184, Россия
Электронный адрес: wausily@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается появившаяся несколько лет назад цифровая социология – как новая отрасль социологического знания и одновременно как методология, позволяющая исследовать большие объемы данных в социальных сетях. Эмпирической базой выступают православные интернет-сообщества в крупнейшей российской сети ВКонтакте. В статье анализируется влияние православных интернет-сообществ на свою аудиторию и на аудиторию социальной сети в целом по критерию вовлеченности в деятельность сообщества.

Ключевые слова: цифровая социология; исследования социальных сетей; православные сообщества в социальных сетях; социальная сеть ВКонтакте.

V. G. Pisarevskiy

**THE INFLUENCE OF ORTHODOX INTERNET-COMMUNITIES
ON SOCIAL NETWORKS**

scientific associate of information-analytical centre faculty of social sciences, Saint Tichon Orthodox University
23, p. 5, Novokuznetskaya Str., Moscow, 115184, Russia, E-mail: wausily@yandex.ru

Abstract. The article is devoted to the emerged a few years ago digital sociology, both as a new field of sociological knowledge and as a methodology, which allows to research big data in social networks. The empirical base is presented by orthodox internet communities in the largest Russian social network VKontakte. The influence of orthodox internet communities both on their own audience and on the audience of social network is analyzed in the article through the criteria of involvement into community's activities.

Keywords: digital sociology; researches of social networks; orthodox communities in social networks; social network VKontakte.

Цифровая социология в информационном обществе

В настоящее время во всем мире существенно возросла степень влияния современных интернет-технологий на жизнь общества. Речь идет об увеличении доли информационных технологий в валовом внутреннем продукте страны, росте числа людей, занятых производством информационных продуктов и услуг (в том числе работающих в сфере фриланса – удаленной работе через интернет), а также стремительном развитии компьютерных технологий (согласно «закону Мура», каждые два года удваивается мощность компьютерных устройств). Это повлекло за собой не только смену коммуникационной модели, но и серьезные социальные изменения.

В труде «Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе» теоретик информационного общества Мануэль Кастельс обосновывает свою главную мысль: интернет – это одна из основ современного информационного общества и его организационная структура. Если

информационную технологию уподобить электричеству в эпоху индустриализации, то интернет сегодня можно сравнить с электродвигателем, обеспечивающим энергией практически все сферы человеческой деятельности.

Согласно ежегодному международному исследованию «We are social» (анализируется развитие информационного общества в 30 странах мира по критериям проникновения интернета в жизнь общества, развития технологий мобильной связи, социальных сетей и влияния указанных факторов на социальные процессы), по состоянию на январь 2015 года показатель проникновения интернета в России составляет 60% [5].

По результатам другого исследования, проведенного уже российскими экспертами – Федеральным агентством по печати и массовым коммуникациям, при сохранении существующих темпов роста, показатель проникновения интернета в России может достигнуть 82% уже к 2020 году [4].

Взаимосвязь социальной реальности в онлайн и офлайн естественны для

информационного общества, и Кастельс характеризует это как феномен «реальной виртуальности» [7, с. 65]. То есть самоуправляемая на основе личного выбора сетевая (онлайновая и офлайновая) коммуникация является развивающейся формой социального взаимодействия в информационную эпоху.

При этом число пользователей социальных сетей, а значит и интернет-сообществ в социальных сетях, по результатам указанного исследования, по состоянию на январь 2015 года составляет 76,5% от общего количества интернет-пользователей. Эта цифра является отличной иллюстрацией того, что в современном информационном обществе рост числа пользователей в интернет-сообществах социальных сетей означает также возрастание влияния данных сообществ на социальные процессы. Интернет-сообщества в социальных сетях являются сегодня не просто приоритетным источником формирования общественного мнения по основным вопросам информационной повестки дня, но и точками напряжения в существующей социальной реальности.

В этой связи встает вопрос о новой методологии исследований в социальных сетях. В 2012 году исследователь Сиднейского университета Дебора Луптон ввела термин «цифровая социология», который обозначил не только появление новой методологии, но и, по сути, зарождение и развитие нового научного направления. Цифровая социология может рассматриваться в самом широком понимании как раскрытие возможностей, которые дают цифровые инструменты (в том числе сообщества в социальных сетях) для переосмысления структуры социологического знания.

В том же 2012 году Британская социологическая ассоциация создала специальную исследовательскую группу, специализирующуюся на цифровой социологии [19], а в 2015 году издательство Оксфордского университета выпустило первый учебник по данному направлению. В настоящее время в западных странах цифровая социология является общепризнанным научным направлением: в университете Южной Калифорнии в рамках международного проекта «Центр цифрового будущего» несколько лет проводятся исследования по изучению влияния интернета на социальные, экономические и политические процессы [23]; аналогичные исследовательские задачи реализуются в совместном проекте «Инициатива по исследованию Сети» Британского Университета Саутгемтона и Массачусетского технологического института [17].

В Оксфордском университете функционирует Институт Интернета (Oxford Internet Institute), который сосредоточился на анализе проблем применения информационных технологий в управлении государством, влияния интернета на общество, науку и образование, здравоохранение, искусство и т. д. [20].

Один из пионеров этого научного направления, британский социолог Марк Кэрриган в своей работе «Что такое цифровая социология» [16] описывает ее основные методологические принципы. Первый принцип формулируется следующим образом: процесс передачи информации приравнивается к процессу влияния. Как отмечает одна из основоположниц научного направления цифровой социологии – Дебора Луптон (университет Сиднея) [19], наиболее ярко это проявляется именно в интернет-сообществах в социальных сетях.

Второй методологический принцип вытекает из первого: если процесс передачи информации в современных условиях идентичен процессу влияния, то это влияние не может распространяться исключительно в онлайн среде, оно неизбежно проявляется и в офлайне, то есть привычной социальной реальности.

Наконец, третий методологический принцип цифровой социологии состоит в том, что новизна исследуемого объекта определяется, в первую очередь, новыми цифровыми технологиями.

Появляются и новые методы исследований. Применительно к сообществам в социальных сетях – это анализ анкет пользователей, заполненных при регистрации, использование исходного кода социальной сети для анализа ценностных ориентаций пользователей, контент-анализ сообщества на основании предпочтений пользователей, анализ социальных взаимосвязей пользователей в рамках сообщества [22].

В настоящее время исследовательские методы цифровой социологии получают все большее распространение, причем зачастую не только сами по себе, но и в комбинации с традиционными методами офлайн исследований [11].

Интернет сообщества изучали Мануэль Кастельс, Робин Хамман, Говард Рейнгольд, Альберт Беншоп.

Среди российских ученых, посвятивших свои труды проблематике интернет-сообществ, необходимо назвать А.В. Чугунова, Д.А. Губанова (взаимодействие пользователей в интернет-сообществе и влияние интернет-сообщества как единого коммуникационного объекта), С.В. Бондаренко (структура интернет-сообществ), В.И. Тищенко (интернет-сообщества как феномен информационного общества), А.В. Костину

(контент интернет-сообществ), Д.А. Давыдова (анализ «больших данных» по контенту и пользователям в социальных сетях), И.Ф. Девятко (методология онлайн-исследований в среде веб 2.0). С различных позиций интернет-сообщества анализируются исследователями Института социологии РАН: В.В. Семеновой и Е.Ю. Рождественской, О.А. Усачевой.

Вовлеченность участников православных интернет-сообществ как критерий их влияния на аудиторию социальной сети ВКонтакте.

Вовлеченность участников сообщества в распространение его контента осуществляется через «лайки» (кнопка «мне нравится»), репосты (републикация понравившегося в сообществе сообщения на своей странице), комментарии в сообществах. Распространение контента носит «вирусный» характер – к примеру, сообщение, новость, статья, которые пользователь републиковал из сообщества на свою страницу, доступны через ленту новостей «друзьям» пользователя, которые могут и не состоять в сообществе.

В свою очередь, «друзья» пользователя могут также републиковать данное сообщение либо перейти в сообщество и поставить «лайк», а также вступить в сообщество. Одновременно – чем большую вовлеченность пользователей показывает сообщество, тем больше его дополнительно продвигает социальная сеть ВКонтакте, например, через механизм поиска сообществ.

В соответствии с основным принципом цифровой социологии – процесс передачи информации приравнивается к феномену влияния – вирусное распространение контента (в ряде случаев оно идет очень быстрыми темпами, например, флеш-моб с поздравлением Патриарха с днем рождения буквально за несколько часов охватил аудиторию в несколько миллионов пользователей) следует охарактеризовать как влияние на всю аудиторию социальной сети ВКонтакте в целом.

Значимость критерия вовлеченности состоит в том, что он позволяет оценивать влияние не с точки зрения численности, а с позиции действий самих участников сообщества. В связи с этим был осуществлен сравнительный анализ вовлеченности участников православных сообществ ВКонтакте с близкими по тематике светскими сообществами.

Выборка исследования составила 499 125 человек, состоящих в 25 православных сообществах. В выборку включены только открытые сообщества численностью от нескольких тысяч до нескольких сотен тысяч человек, которые может видеть любой пользователь ВКонтакте, в том числе не состоящий в этих сообществах. В состав выборки входят мужчины и женщины, проживающие в любых странах в возрасте от 16 до 45 лет. Данный диапазон обусловлен распределением возрастных групп в сети ВКонтакте в целом, активностью данных групп.

Таблица 1

Список исследуемых православных сообществ в социальной сети ВКонтакте

Table 1

List investigated Orthodox communities in the social network VKontakte

№ п/п	Название сообщества	Численность
1	Верую https://vk.com/pravoslavnie_hristiane	259 502
2	Православие и мир https://vk.com/pravmir	93 817
3	Православие † https://vk.com/public26919587	92 635
4	ПРАВОСЛАВИЕ.RU https://vk.com/pravoslavie_ru	91 907
5	Православие † Ορθόδοξη Εκκλησία https://vk.com/ortodoxia	89 826
6	Православная женщина http://vk.com/orthodox_woman	50 609
7	Батюшка онлайн http://vk.com/batyushka_online	45 286
8	Православный телеканал Союз https://vk.com/tvsoyuz_ru	44 082
9	Слова о любви. Брак и основы счастливой семьи https://vk.com/public6900205	40 415
10	ПРАВОСЛАВИЕ † https://vk.com/pravoclavie	31 884
11	Православная молодежь † https://vk.com/orthodox_youth	25 822

12	МИЛОСЕРДИЕ.RU https://vk.com/miloserdie_ru	24 020
13	Трибуна православного христианина http://vk.com/tribuna_prav_hrist	20 664
14	ПРАВОСЛАВИЕ † ВЕРА И ДЕЛО http://vk.com/veraidelo	15 586
15	Фома https://vk.com/foma_magazine	14 591
16	ПРАВОСЛАВИЕ. Молитва, паломничество и отдых https://vk.com/orthodoxyverity	14 462
17	Православие и работа (учеба), взаимопомощь https://vk.com/pravoslavie_rabota_ucheba	13 868
18	Православная семья http://vk.com/pravosemya	11 909
19	Православный Миасс https://vk.com/club16103149	4 351
20	Брянская православная «МОЛОДЁЖКА» https://vk.com/club19478686	4 255
21	Православная молодежь Воронежа https://vk.com/pravmolvrn	2 320
22	Православная молодежь Харькова http://vk.com/kharkovmolodezhka	2 283
23	Союз православной молодежи Мордовии https://vk.com/myspmm	1 891
24	Православная молодежь Новосибирской митрополии https://vk.com/club434072	1 564
25	Православная молодежь Карелии http://vk.com/pravmk	1 389

Все представленные в выборке сообщества можно разделить на четыре группы.

Первую группу обозначим как *группу общеправославного контента*.

Это сообщества в несколько десятков тысяч человек, обсуждающие различные православные темы. Из нашей выборки к ним относятся сообщества ПРАВОСЛАВИЕ.RU, Православие и мир, Православие Экклесиа, православный журнал «Фома», православный телеканал «Союз». В сообществах данной группы состоит 30,6% аудитории всей выборки.

Яркие примеры – сообщества порталов ПРАВОСЛАВИЕ.RU и Православие и мир, связанные с действующими православными интернет-журналами. Помимо своих коммуникативных функций, последние служат «точками входа» на указанные порталы и соответственно способствуют увеличению их аудитории. В эту же группу могут входить крупные сообщества, не связанные с каким-либо сайтом, например, Православие Экклесиа.

Общие темы практически у всех сообществ общеправославного контента – это поздравления с церковными праздниками и разъяснение их значения. Эти темы являются одинаково значимыми не только в группе сообществ общеправославного контента, но и во всех других

группах. Также важной темой для сообществ общеправославного контента являются новости церковной жизни. В сообществе ПРАВОСЛАВИЕ.RU можно прочитать новости не только Русской Православной Церкви, но и других Православных Церквей («Греция: закровоточила икона святой великомученицы Ирины», «Грузия: от чудотворной иконы «Умиление» исцелилась девочка из Гори...»).

Также обращает на себя внимание то, что в крупнейших сообществах данной группы (Православие и мир, ПРАВОСЛАВИЕ.RU) присутствует не только религиозная, но и общественно-политическая проблематика.

При этом общественно-политические темы освещаются с православных позиций. «Сергей Шойгу перекрестился перед Парадом Победы», «Владимир Путин поставил свечи за защитников Новороссии», «Митрополит Онуфрий: законы нового европейского мира для нас неприемлемы» (ПРАВОСЛАВИЕ.RU). Интересно и освещение международной повестки дня с православной точки зрения: «Боевик «исламского государства» принял христианство», «Миссия в Сьерра-Леоне: Эбола наступает, но среди зараженных нет ни одного православного» (ПРАВОСЛАВИЕ.RU); «Сирийские арабские солдаты молятся перед

иконой *Божией Матери в Маалюле* (Православие Экклесиа).

Ко второй группе относятся *сообщества краткого контента*. В качестве основного наполнения они используют цитаты святых отцов и современных церковных деятелей, притчи, краткие поучительные истории.

Представителями данной группы являются сообщества Православие, Верую, ПРАВОСЛАВИЕ. Больше всего представителей нашей аудитории находится именно в данной группе – 41,4%. Это неудивительно, поскольку сегодня одна из тенденций развития коммуникации в социальной сети ВКонтакте состоит в том, что аудитория больше тяготеет к коротким и сверхкоротким заметкам (твиттер-формат). В нашем случае это цитаты, высказывания + картинка, краткие притчи и истории.

Безусловным лидером в этой группе является сообщество Верую, которое насчитывает более 250 тысяч участников (по состоянию на май 2014 года). Данное сообщество наиболее активно влияет на своих участников и, тем самым, привлекает новую аудиторию – по состоянию на октябрь 2015 года его аудитория составляет уже 546 443 человека, то есть за год число участников сообщества удвоилось.

Общая для всех православных сообществ данной группы контентная тема – цитаты святых отцов и современных церковных деятелей, посвященные, преимущественно, духовной жизни: *«Веруй, что все случающееся с нами, до самого малейшего, бывает по Промыслу Божию. Преподобный Авва Дорофей»*, *«Жить проще – лучше всего. Голову не ломай. Молись Богу. Господь всё устроит. Не мучь себя, обдумывая, как и что сделать. Пусть будет, как случится, – это и есть жить проще. Преподобный Амвросий Оптинский»* (Верую).

В сообществе Православие, помимо уже упомянутых цитат святых отцов, часто встречаются высказывания современных церковных деятелей (причем, не только священнослужителей, но и известных мирян, например, Петра Мамонова и Федора Емельяненко) и различные притчи и поучительные истории – в более расширенном формате, чем в сообществе Верую.

В сообществе ПРАВОСЛАВИЕ также распространен формат притч, однако в нем есть и рассказы о церковном календаре, фильмы, подробно рассказывающие о православном вероучении и трудах святых отцов, и даже православные мультфильмы духовно-нравственного содержания для детей.

Третья группа – это *нишевые сообщества, или тематические сообщества*. К ним относятся:

Батюшка онлайн (здесь можно задавать вопросы священнослужителям, многие из которых имеют опыт работы с нишевыми аудиториями, например, музыкантами, спортсменами и т. д.), ПРАВОСЛАВИЕ ВЕРА И ДЕЛО (крупнейшее сообщество православной молодежи, в котором координируется православно-ориентированная деятельность молодых людей по всему миру), Православная женщина, Православная семья, Православная молодежь, Слова о любви. Брак и основы счастливой семьи (тематика последних четырех сообществ довольно близко смыкается в одном русле – православном отношении к любви, браку, семье), Православие и работа (учеба, взаимопомощь (обсуждаются различные варианты трудоустройства, учебы, а также помощи нуждающимся в ней), Трибуна православного христианина (поднимаются актуальные общественные и политические проблемы), МИЛОСЕРДИЕ.RU (благотворительная помощь и социальная поддержка), ПРАВОСЛАВИЕ. Молитва, паломничество и отдых (главный стержень этого сообщества вытекает из его названия). В нишевых сообществах состоит 25,8% всей аудитории православных сообществ ВКонтакте.

Несмотря на все разнообразие сообществ, представленных в группе нишевого контента, можно выделить две основные темы, которые так или иначе встречаются во всех сообществах. Это – православная семья (здесь большое разнообразие заметок – от православных знакомств до воспитания детей и внуков) и просьбы о помощи кому-либо. Тема православной семьи подается в разных сообществах по-разному: в виде притч: *«Притча о том, как жену выбирать надо»*, *«Притча о двух близнецах»* (Слова о любви. Брак и основы счастливой семьи); в виде советов священников: *«Что нужно, чтобы вечно чувствовать любовь. Священник Павел Гумеров»* (Православная семья); в виде ответов священников на конкретные вопросы: *«Что же такого ужасного в празднике 8 марта? Священник Павел Островский»* (Батюшка онлайн); даже в виде стихотворного творчества (*«Распорядок дня – напоминалки малышу. Священник Димитрий Тыщенко»*) (Батюшка онлайн).

Интересный факт: влияние одного из нишевых православных сообществ – Батюшка онлайн на пользователей ВКонтакте уже обсуждается на страницах печатных церковных СМИ, например, в «Журнале Московской Патриархии», где автор данной статьи прокомментировал деятельность этого православного сообщества.

Безусловно, в сообществе МИЛОСЕРДИЕ.RU просьбы о помощи нуждающимся и рассказы о святых, известных своим милосердием, – профильная тема, но в то же время такие просьбы достаточно часто встречаются и в других сообществах.

Отличительной особенностью православных сообществ в группе нишевого контента является большее, чем во всех других группах православных сообществ, количество различных инициатив, акций и т. д. В сообществе ПРАВОСЛАВИЕ ВЕРА И ДЕЛО это призыв к участникам повлиять на запрет абортов в России («Сделайте репост и, возможно, вы спасете чью-то жизнь!»), освещение инициативы по установке памятника князю Владимиру в Москве («Памятнику святому князю Владимиру быть!»), призыв вести информационную борьбу против западного «праздника» хэллоуин («Выпей тыквенного сока за упокой дяди Хэлла») и т. д.

На примере сообщества Трибуна православного христианина можно выделить еще одну тенденцию, присущую сообществам группы нишевого контента. Речь идет о большем, чем в других группах, вовлечении участников сообществ в обсуждение острых общественно-политических проблем с православной точки зрения.

Это общественные расследования деятельности тех, кто прикрывается Православием в своих целях («Разоблачение анафемы Президенту и Патриарху от «афонских старцев»), обсуждение ряда проблем общества на конкретных примерах («Севастополь молится и просит молитв», «Православный ответ санкциям: Валаамский монастырь будет производить итальянский сыр», «Православные британцы хотят уезжать в Россию из деградирующей Британии»).

Наконец, к четвертой группе относятся **сообщества территориального контента**. Эти сообщества, хотя и включают аудиторию из разных российских регионов и даже стран, ориентированы, прежде всего, на определенную территорию. В основном это сообщества отдельных епархий, благочиний, территориальных объединений православной молодежи, приходов. Всего в сообществах территориального контента состоит 2,2% от общей выборки.

Итак, в нашей выборке к сообществам «территориального контента» относятся: Православная молодежь Харькова, Православная молодежь Воронежа, Союз православной молодежи Мордовии, Православная молодежь Карелии, православная молодежь Новосибирской митрополии, Брянская православная «МОЛОДЁЖКА», Православный Миасс. К

сообществам «территориального контента» могут принадлежать также различные православные сообщества по городам, которые созданы не официальными церковными структурами, а обычными мирянами.

Отличительной чертой сообществ территориального контента является их небольшая численность (от нескольких сотен до нескольких тысяч человек). Однако скромная численность компенсируется большей сфокусированностью группы на проблемах конкретной территории. Возвращаясь к сообществам, посвященным православной молодежи, следует отметить, что большинство из них относятся именно к группе «территориального контента». Среди них есть те, которые охватывают собой даже не отдельные епархии, а целые страны – «Православная молодежь Украины», «Православная молодежь Беларуси».

Для сообществ этой группы было выявлено несколько приоритетных тем. Прежде всего, это информация о тех православных событиях, которые проходят на данной конкретной территории: «Отстоим землю под строительство храма в парке «Южный» (Православная молодежь Воронежа), «Конкурс Православная зима с номинациями «девица-краса» и «рубаха-парень» (Православный Миасс), «Приглашаем на концерт духовной музыки» (Союз православной молодежи Мордовии). Примеры офлайн мероприятий в территориальных сообществах православной молодежи весьма разнообразны: это встречи с архиереем, участие в крестных ходах, участие в археологических изысканиях по обнаружению древних храмов, православные палаточные лагеря, совместное участие в делах милосердия...

Отметим, что ряд православных сообществ, относящихся к этой группе контента, приглашают пользователей не только принимать участие в православных событиях, но и оказывать содействие решению общегородских проблем через републикацию новостей: «Карабаи вопиет: кладбище продолжает размываться. Сделайте репост» (Православный Миасс).

Вторая актуальная для всех территориальных сообществ тема – это просьбы о помощи. Среди таких просьб значительное место занимают просьбы о помощи беженцам с Украины: «Помогите отсортировать одежду для беженцев» (Православная молодежь Воронежа); «Читаем молитву перед Казанской иконой Божией Матери о жителях Славянска и Краматорска, где идут бои», «Помогите Святогорской Лавре, разместившей 400 беженцев» (Православная молодежь Харькова); «Где разместили беженцев из

Славянска и как им помочь» (Союз православной молодежи Мордовии); «Уличный сбор помощи для беженцев с Украины» (Православная молодежь Карелии).

Рассмотрим механизм влияния членов православных сообществ на участников социальной сети ВКонтакте в целом. У этого влияния есть две существенные черты: во-первых, оно имеет вирусный характер распространения информации сообщества его участниками посредством лайков, репостов (то есть републикации понравившейся новости на личной странице участника сообщества, что сразу отображается в новостях у всех его «друзей») и комментариев. Посредством вирусного распространения информация может «разлетаться» по социальной сети с экспоненциальным размахом, что, в свою очередь, служит привлечению новых участников в сообщество.

Во-вторых, информация, распространяемая православными сообществами в социальной сети, оказывает влияние и на социальное взаимодействие в офлайне, что в полной мере соответствует методологическому принципу цифровой социологии о тесной взаимосвязи онлайн и офлайн социальной среды.

Степень влияния православных сообществ можно оценить по коэффициенту вовлеченности в жизнь сообщества его участников. Этот

коэффициент показывает, какой процент участников сообщества проявляет активность (лайки, репосты, комментарии) в день, исходя из численности участников сообщества и всего времени его существования. Он рассчитывается как отношение суммы лайков, репостов, комментариев за все время существования сообщества к произведению количества дней его существования на число участников. Преимущество данного коэффициента состоит в том, что, во-первых, он учитывает все виды активностей пользователей сообщества, а во-вторых, учитывает численность сообщества. Это дает нам универсальный критерий для сравнения степени вовлеченности в сообществах, где численность участников сильно различается.

Сравним по коэффициенту вовлеченности православные сообщества из нашей выборки и аналогичные светские популярные сообщества – для каждой группы контента. Для группы общеправославного контента в качестве сравниваемых были выбраны сообщества популярных интернет-СМИ, для группы краткого контента – сообщества, в которых цитируются различные мудрые мысли и высказывания великих людей, для группы нишевого контента – популярные сообщества в различных тематиках, наконец, для группы территориального контента – аналогичные по территории светские сообщества.

Таблица 2

Группа православных сообществ общеправославного контента в сети ВКонтакте

Table 2

Orthodox communities Group pan-Orthodox content network VKontakte

Название сообщества	Численность аудитории	Коэффициент вовлеченности (%)
Православие и мир	116 067	3,51
ПРАВОСЛАВИЕ.RU	120 593	0,78
Православие Экклесия	84 609	1,65
Православный телеканал «Союз»	54 460	1,02
Фома	19 819	1,98

Таблица 3

Группа популярных «светских» сообществ общетематического контента в сети ВКонтакте

Table 3

Popular group "secular" community obschetematicheskogo content network VKontakte

Название сообщества	Численность аудитории	Коэффициент вовлеченности (%)
РИА Новости	1 356 278	1,5
RT на русском	547 038	3,23
Ведомости	715 604	0,13
Lenta.ru	192 633	0,41
LifeNews	309 727	0,84

При сравнении православных и светских сообществ в данной группе контента можно

выделить сообщества-лидеры, имеющие практически равные коэффициенты вовлеченности

(Православие и мир и RT на русском), сообщества со средним показателем вовлеченности (Православие Экклезиа и РИА Новости), у которых коэффициенты тоже примерно равны, а также подчеркнуть существенную разницу в показателях для остальных сообществ. Таким образом, при разнице в численности аудитории

православных и светских сообществ в разы, православные сообщества показывают вовлеченность участников как минимум равную, а в ряде случаев – значительно превышающую сообщества светские.

Сравним православные и светские сообщества в группе краткого контента.

Таблица 4

Группа православных сообществ краткого контента в сети ВКонтакте

Table 4

The group of Orthodox communities brief content network VKontakte

Название сообщества	Численность аудитории	Коэффициент вовлеченности (%)
Верую	427 498	1,66
Православие	134 218	1,06
ПРАВОСЛАВИЕ	51 627	11,52

Таблица 5

Группа популярных «светских» сообществ краткого контента в сети ВКонтакте

Table 5

Popular group "Soviet" brief content companies in the network VKontakte

Название сообщества	Численность аудитории	Коэффициент вовлеченности (%)
Цитаты и книги	2 093 128	0,80
Великие слова. Цитаты, мысли и афоризмы	2 590 306	1,11
Мудрые мысли	1 147 787	2,88

В группе краткого контента, по сравнению с предыдущей группой, соотношение по коэффициенту вовлеченности еще больше изменилось в пользу православных сообществ.

Если коэффициенты сообществ Православие и Великие слова. Цитаты, мысли и афоризмы приблизительно равны (1,06 и 1,11), то в сообществе Верую – по сравнению со светским сообществом Цитаты и книги – вовлеченность участников выше уже в два раза (1,66 и 0,8), при том, что численность сообщества Верую

практически в пять раз меньше сообщества Цитаты и книги.

Относительно высокий показатель вовлеченности наблюдается в светском сообществе Мудрые мысли (2,88), однако сообщество ПРАВОСЛАВИЕ демонстрирует рекордные показатели вовлеченности, опережающие сообщество Мудрые мысли ровно в 4 раза, при том, что численность светского сообщества в 22(!) раза больше сообщества православного.

Сравним коэффициенты вовлеченности в сообществах группы нишевого контента.

Таблица 6

Группа православных сообществ нишевого контента в сети ВКонтакте

Table 6

The group of Orthodox communities in the new content network VKontakte

Название сообщества	Численность аудитории	Коэффициент вовлеченности (%)
Православная женщина	69 602	6,42
Слова о любви. Брак и основы счастливой семьи	50 982	3,51
Православная молодежь	26 800	2,11
МИЛОСЕРДИЕ.RU	26 205	1,13
Трибуна православного христианина	20 618	2,59
Православие. Вера и дело	18 504	0,15
Православие. Молитва, паломничество и отдых	18 355	2,01
Православие и работа (учеба), взаимопомощь	15 605	1,30
Православная семья	20 879	5,19
Батюшка онлайн	58 388	2,20

Таблица 7

Группа популярных «светских» сообществ нишевого контента в сети ВКонтакте

Table 7

Popular group "Soviet" new content companies in the network VKontakte

Название сообщества	Численность аудитории	Коэффициент вовлеченности (%)
Спорт всегда в моде	1 227 252	1,36
Путешествия. Интересные факты	644 957	0,78
Киномания	6 242 018	1,98
Cook good – лучшие рецепты	3 555 513	1,7
Семья и дети – мое счастье	235 754	1,69
Дневник успеха	1 592 888	1,7
Счастье быть женщиной	245 744	0,75
Здоровье от природы	520 543	1,82
Красота и здоровье	79 844	1,20
Книги	1 008 927	0,28

Если в рассматриваемых группах сравнивать сообщества по тематике (например, сообщества Православная женщин и Счастье быть женщиной, сообщества Православная семья и Семья и дети – мое счастье), то мы видим, что в православных сообществах коэффициент вовлеченности больше в разы (в указанных примерах – 6,42 и 0,75 – разница в 8,5 раз и 5,19 и 1,69 – разница в 3 раза), при том, что численность светских сообществ соответственно больше в 3,5 и 11 раз. В целом же

по группе показатели православных и светских сообществ примерно равны (с небольшим превышением показателей в православных сообществах) и находятся в пределах от 1 до 2%. Исключение составляют сообщества Православие. Вера и дело и светское сообщество Книги - с довольно низкими показателями в 0,15 и 0,28% соответственно.

Рассмотрим православные и светские сообщества в группе территориального контента.

Таблица 8

Группа православных сообществ территориального контента в сети ВКонтакте

Table 8

The group of Orthodox communities territorial content network VKontakte

Название сообщества	Численность аудитории	Коэффициент вовлеченности (%)
Православный Миасс	8 325	0,80
Брянская православная «МОЛОДЕЖКА»	4 401	1,39
Православная молодежь Воронежа	2 552	0,26
Православная молодежь Харькова	2 731	0,72
Союз православной молодежи Мордовии	2 072	0,40
Православная молодежь Новосибирской митрополии	1 792	0,34
Православная молодежь Карелии	1 654	0,60

Таблица 9

Группа популярных «светских» сообществ территориального контента в сети ВКонтакте

Table 9

Popular group "Soviet" spatial content companies in the network VKontakte

Название сообщества	Численность аудитории	Коэффициент вовлеченности (%)
Миасс – весь город на одном сайте	13 001	1,00
Типичный Воронеж	173 879	3,43
Типичный Харьков	143 016	3,73
Типичный Брянск	91 693	3,10
Типичный Новосибирск	279 489	3,16
Солнечная Мордовия	8 612	0,96
Карелия – 21 век	27 065	0,93

В данной группе сообществ наблюдается картина, отличающаяся от рассмотренных ранее групп контента. Коэффициент вовлеченности в аналогичных светских сообществах существенно выше (например, сообщества Православная молодежь Воронежа и Типичный Воронеж, сообщества Православная молодежь Харькова и Типичный Харьков). В указанных примерах коэффициент вовлеченности составляет соответственно – 0,26 и 3,43 – разница в 13 раз и 0,72 и 3,73 – разница в 5 раз.

Приблизительно равные показатели вовлеченности наблюдаются в этой группе у сообществ Брянская православная «МОЛОДЕЖКА» (1,39) и Миасс – весь город на одном сайте (1), а также Православный Миасс (0,8) и Карелия – 21 век (0,93).

Существенная разница в пользу светских сообществ вызвана, на наш взгляд, следующей причиной. В социальной сети ВКонтакте традиционно считается, что более эффективное продвижение сообществ возможно от уровня в 10 тысяч человек. Если в первых трех группах контента все рассматриваемые православные сообщества значительно превышают указанный рубеж численности, то в группе территориального контента, напротив, нет ни одного сообщества численностью 10 тысяч человек и выше.

Сформулируем основные выводы по проведенному исследованию.

Во-первых, все православные сообщества, входящие в выборку, были разделены на четыре основные группы – общеправославного контента, краткого контента, нишевого контента и территориального контента. Первое место по численности аудитории занимает группа краткого контента, что объясняется удобным для восприятия аудитории форматом и большой частотой обновления сообщений.

Было также установлено, что представители нашей аудитории состоят как минимум в двух-трех православных сообществах одновременно. На втором месте по популярности находятся сообщества общеправославного контента, на третьем – сообщества нишевого контента.

Во-вторых, показатели вовлеченности аудитории по всей выборке, а, следовательно, и влияния – и на своих участников, и через них на аудиторию социальной сети в целом, у православных сообществ ВКонтакте значительно выше (в среднем в полтора-два раза), чем у аналогичных по тематике «светских».

При этом совокупная выборка аудитории по всем «светским» сообществам составила около 11 миллионов человек, в то время как выборка по

сообществам православным – лишь около полумиллиона человек. Это говорит о том, что при оценке влияния интернет-сообщества ВКонтакте необходимо оценивать не численность (которая к тому же может быть искусственно увеличена различными программными методами), а именно вовлеченность как один из основных показателей влияния.

В-третьих, можно прогнозировать, что влияние православных сообществ ВКонтакте будет возрастать – как за счет роста уже существующих сообществ, прежде всего, в группах краткого и общеправославного контента, так и за счет появления новых нишевых сообществ.

Литература

1. Бондаренко С.В. Социальная структура виртуальных сетевых сообществ: дис. ... докт. социол. наук. Ростов-на-Дону, 2004. 350 с.
2. Губанов Д.А., Новиков Д.А., Чхартишвили А.Г. Социальные сети: модели информационного влияния, управления и противоборства. М.: Физматлит, 2010. 228 с.
3. Давыдов А.А. Системная социология: анализ мультимедийной информации в Интернете. М.: ИС РАН, 2009. URL: http://www.isras.ru/index.php?page_id=988 (дата обращения: 15.05.2016).
4. Исследование «Рунет 2014-2015 годов». URL: <http://megamozg.ru/post/19772/> (дата обращения: 17.05.2016).
5. Исследование Интернета «Wearesocial». URL: <http://wearesocial.sg/blog/2015/01/digital-social-mobile-2015/> (дата обращения: 27.05.2016).
6. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Пер. с англ. Екатеринбург: «У-Фактория», 2004. 328 с.
7. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 458 с.
8. Костина А.В. Интернет-сообщества. Что обсуждается в Интернете? От думеров – до фурри. От игнора – до троллинга. М.: Либроком, 2011. 176 с.
9. Онлайн исследования в России 2.0. / Сборник статей под ред. А.В. Шашкина, И.Ф. Девятко, С.Г. Давыдова. М.: РИЦ «Северо-Восток» 2010. 327 с.
10. Рождественская Е.Ю., Семенова В.В. Киберэтнография виртуального сообщества: анализ туристского форума // INTER. 2014. №7. С. 22-42.
11. Смалун М. Социальные медиа: расширение выборки расширяет наше представление о потребителях. Как исследования в социальных медиа помогают другим видам исследований // Сборник Онлайн исследования в России 3.0. М.: Издательский дом «Кодекс», 2012. С. 151-159.
12. Тищенко В.И., Дружинин А.М. Когнитивный анализ системы коммуникаций в виртуальных сообществах несистемной политической оппозиции. Социальные сети и виртуальные сетевые сообщества. ИНИОН РАН, 2013. 360 с.
13. Усачева О.А. Интернет как новая площадка для

гражданской самоорганизации // Сборник научных трудов «Социальные сети и виртуальные сетевые сообщества». М., 2013. С. 214-227.

14. Чугунов А.В. Социология интернета: методика и практика исследования интернет-аудитории. СПб.: Ф-т филологии и искусств СПбГУ, 2007. 130 с.

15. Benshop A. Virtual communities. URL: <http://www.sociosite.org/network.php> (дата обращения: 08.05.2016).

16. Carrigan M. What is Digital Sociology? January 12, 2013. URL: <http://markcarriganet/2013/01/12/what-is-digital-sociology/> (дата обращения: 18.05.2016).

17. Creating a Science of the Web. URL: <http://www.webscience.org/> (дата обращения: 18.05.2016).

18. Hamman R. Introduction to Virtual Communities Research and Cybersociology Magazine Issue Two. URL: http://www.cybersociology.com/files/2_1_hamman.html (дата обращения: 23.05.2016).

19. Lupton D. Digital sociology: An introduction. Sydney: University of Sydney, 2012. URL: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2273418 (дата обращения: 29.05.2016)

20. Oxford Internet Institute. URL: <http://www.oii.ox.ac.uk> (дата обращения: 14.05.2016).

21. Rheingold H. The virtual community. URL: <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html> (дата обращения: 01.05.2016).

22. Ruppert E., Law J. and Savage M. Reassembling social science methods: the challenge of digital devices // Theory, Culture&Society. 2013. URL: <http://tcs.sagepub.com/content/early/2013/05/13/0263276413484941.abstract> (дата обращения: 24.05.2016).

23. USC Annenberg School Center for the Digital Future. URL: <http://www.digitalcenter.org/> (дата обращения: 24.05.2016).

References

1. Bondarenko S.V. The Social structure of virtual network communities: dis. doctor. sociological sciences. Rostov-on-don, 2004. 350 p.

2. Gubanov D.A., Novikov D.A., Chkhartishvili A.G. Social networks: models of informational influence, management and confrontation. Moscow: Fizmatlit, 2010. 228 p.

3. Davydov A.A. Systematic sociology: an analysis of multimedia information on the Internet. Moscow: IS RAS, 2009. URL: http://www.isras.ru/index.php?page_id=988 (reference date: 15.05.2016).

4. Research «Runet 2014-2015». URL: <http://megamozg.ru/post/19772/> (date of access: 17.05.2016).

5. Internet Research «Wearesocial». URL: <http://wearesocial.sg/blog/2015/01/digital-social-mobile-2015/> (date of access: 27.05.2016).

6. Castells M. The Internet Galaxy: Reflections on Internet, business and society. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2004. 328 p.

7. Castells M. The Information age: economy, society and culture. Moscow: Higher School of Economics, 2000. 458 p.

8. Kostina A.V. Internet community. What is being discussed on the Internet? From Doomer – to furry. From ignore – to trolling. Moscow: Librocom, 2011. 176 p.

9. Online research in Russia 2.0. Moscow: EPC «Severo-Vostok» 2010. 357 p.

10. Rozhdestvenskaya E.V., Semenova V.V. Cyber-ethnography virtual community: the analysis of the tourism forum. INTER. 2014. №7. Pp. 22-42.

11. Smalun M. Social Media: Sample extension expands our understanding of consumers. How researches in the social media help to other types of research. Collection Online research in Russia 3.0. Moscow: Publishing House «Kodex», 2012. Pp. 151-159.

12. Tishchenko V.I., Druzhinin A.M. Cognitive analysis of communication system in virtual communities, non-systemic political opposition. Social networks and virtual network communityies. ISSS RAS, 2013. 360 p.

13. Usacheva O.A. Internet as a new area for civil self-organization. The collection of scientific works «Social networks and virtual network community». М., 2013. Pp. 14-227.

14. Chugunov A.V. S Sociology of the Internet: Methodology and practice of research Internet audience. Saint-Petersburg: Faculty of Philology and Arts SPbSU, 2007. 130 p.

15. Benshop A. Virtual communities. URL: <http://www.sociosite.org/network.php> (date of access: 08.05.2016).

16. Carrigan M. What is Digital Sociology? January 12, 2013. URL: <http://markcarriganet/2013/01/12/what-is-digital-sociology/> (date of access: 18.05.2016).

17. Creating a Science of the Web. URL: <http://www.webscience.org/> (date of access: 18.05.2016).

18. Hamman R. Introduction to Virtual Communities Research and Cybersociology Magazine Issue Two. URL: http://www.cybersociology.com/files/2_1_hamman.html (date of access: 23.05.2016).

19. Lupton D. Digital sociology: An introduction. Sydney: University of Sydney, 2012. URL: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2273418 (date of access: 29.05.2016)

20. Oxford Internet Institute. URL: <http://www.oii.ox.ac.uk> (date of access: 14.05.2016).

21. Rheingold H. The virtual community. URL: <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html> (date of access: 01.05.2016).

22. Ruppert E., Law J. and Savage M. Reassembling social science methods: the challenge of digital devices. Theory, Culture&Society. 2013. URL: <http://tcs.sagepub.com/content/early/2013/05/13/0263276413484941.abstract> (date of access: 24.05.2016).

23. USC Annenberg School Center for the Digital Future. URL: <http://www.digitalcenter.org/> (date of access: 24.05.2016).

УДК 316.752.4, 316.023.6

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-56-61

Поспелова С.В.

**ЦЕННОСТНАЯ ДИФФУЗИЯ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ
НАРОДОВ СЕВЕРА И ИНОНАЦИОНАЛЬНОГО НАСЕЛЕНИЯ**

доцент, кандидат философских наук, Севастопольский государственный университет
ул. Университетская, 33, г. Севастополь, 299053, Россия. Электронный адрес: sonia5@ya.ru

Аннотация. В статье рассматривается процесс диффузии ценностей коренных малочисленных народов Севера в процессе конфликта арктической цивилизации и западной техногенной цивилизации. Социологический анализ ценностей, проведенной по шкале Ш. Шварца показывает, что среди молодых аборигенов в значительной степени сохраняется этнически обусловленная иерархия ценностей, в структуру которых диффундируют ценностные представления новой для них социальной среды. Традиционные религии, к которым относятся автохтонные верования и православие, в результате диффузии ценностей вытесняются.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы Севера, ценности, диффузия ценностей, культура, конфликт ценностей; религия.

S.V. Pospelova,

**VALUE DIFFUSION INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH
AND NON-INDIGENOUS POPULATION**

Associate Professor, PhD in Philosophy, Sevastopol State University
33, Universitetskaya str., Sevastopol, 299053, Russia, E-mail: sonia5@ya.ru

Abstract. The article deals with the process of diffusion of the indigenous peoples of values in the process of conflict Arctic civilization and Western industrial civilization. Sociological analysis of values drawn on a scale of Schwartz suggests that among young Aboriginal people is largely retained ethnically caused the hierarchy of values, in which the structure of the diffuse value for their presentation of the new social environment. Traditional religion, which includes indigenous beliefs and Christianity, the result of diffusion of the values are displaced.

Keywords: Indigenous People; values; the diffusion of values; culture; words tsennostey; Klyuchevye conflict; religion.

В настоящее время процесс диффузии культур продолжается ускоренным темпом и имеет четкую экономическую и геополитическую детерминацию. В отечественных социологических мониторингах анализ состояния и развития базовых ценностных представлений россиян под воздействием трансформационных процессов занимал и занимает важное место.

В качестве объекта социологических исследований чаще всего выступают *ценностные ориентации* личности или группы – выбор ценностей, производимый людьми. Они определяют избирательность отношения человека к материальным и духовным ценностям, которая проявляется в его поведении [4, с. 122].

Следует отметить, что эти процессы идут на фоне глобальных изменений ценностей человеческого общества, связанных с проявлениями критического состояния многих мировых мировоззренческих систем – западной и восточной цивилизаций.

Многообразие конкретно-исторических ценностных систем ставит вопрос об их типологизации. В данное время существуют различные точки зрения на эту проблему, среди которых следует выделить формационный и цивилизационный подходы. *Формационный* подход характеризуется соотношением типов ценностных систем с этапами развития человечества или с типами общественно-экономических формаций, как это принято в марксистской теории ценностей и решает задачу определения основных, преимущественно

экономических ценностей различных обществ. Но тщательное исследование культуры различных обществ в один и тот же временной период показывает, что наряду с общими основными элементами их ценностных систем наблюдаются и значительные различия некоторых других ценностей. Так система ценностей средневековых феодальных обществ Европы с трудом может сопоставлена с ценностями феодального Востока. Более того, формационный подход ставит разные культуры в позицию подчиненности. Культуры традиционные, рассматриваются как дикарство и варварство. Культуры более «высоких» формаций является приоритетными. В связи с этим заслуживает внимания исследование ценностных систем с позиций их цивилизационной принадлежности.

Цивилизационный подход используется в тех случаях, когда системы ценностей рассматриваются в связи с их принадлежностью к существовавшим и существующим конкретным цивилизациям. Сторонники данной методологии говорят о «восточной» и «западной» цивилизациях, «традиционных» и «техногенных», «домашней» и «рыночной». В основу определения культуры западной и восточной цивилизации Ф. Нортроп [5] положил различия в способах познания мира в восточных и западных культурах. Восточное миропостижение имеет интуитивный характер, что способствует развитию описательных наук и импрессионистского искусства. Время, природа, история воспринимаются как замкнутый цикл. Иерархическая модель семейных отношений переносится на социальную сферу. Власть персонифицируется и обожествляется. Свобода личности трактуется как уход во внутренние пространства души. Техническое развитие общества не носит характер приоритетной ценности.

Определение основных ценностей восточных и западных обществ было целью большого кросскультурного исследования, проводившегося сотрудниками американских университетов и направленного на выявление особенностей мировосприятия в различных современных обществах [6]. Задачи исследования включали изучение и классификацию ценностей различных культур. Типологизация ценностей была проведена по двум основаниям: по значению ценности и по локальной принадлежности к культуре. По

результатам исследования система ценностей западных обществ характеризуется присутствием в ней в качестве первичных следующих ценностей: индивидуальность, иерархия, деньги, пунктуальность, спасение, первенство, агрессивность, уважение к молодежи, цвет кожи, равенство женщин, человеческое достоинство, эффективность, религия, образование, непосредственность. Первичные ценности восточной системы представляют: материнство, иерархия, мужественность, мощь, мир, скромность, карма, коллективная ответственность, уважение к старшим, гостеприимство, наследуемое имущество, сохранение Среды, цвет кожи, святость пахотной земли, патриотизм, религия, авторитаризм.

Ценности Восточной цивилизации лежат в основе культуры «традиционных» обществ [9].

Коренные малочисленные народы Севера как особый тип социума, как специфичный субъект хозяйственной деятельности являются носителями традиционного хозяйственного уклада жизни и культуры, адаптированного к природной и ресурсной среде Севера, представителями особого пути эволюции человека – особой арктической цивилизации, формирование которой происходило в течение тысячелетий. Одним из важнейших условий сохранения и дальнейшего развития культуры коренных малочисленных народов Севера является признание ценности и уникальности их культуры, прежде всего, ими самими, что, в свою очередь, служит основой сохранения национального самосознания.

Следовательно, сложившаяся социальная ситуация предполагает социологическое исследование населения из числа коренных малочисленных народов Севера как социального субъекта и соответствующей ему деятельности, обусловленной специфической системой ценностей, которая в результате социальных процессов, происходящих в регионе, наполняется иным содержанием. В результате совершается интенсивное изменение мотивации на деятельность в сфере общественной жизни, ценностного отношения к общественной деятельности, ее соотношения с другими видами деятельности.

Модернизационные процессы ставят новые задачи перед социологами в области исследования системы ценностных ориентаций коренных малочисленных народов Севера.

Необходим целостный социокультурный анализ, позволяющий определить место и роль образования и социокультурной деятельности образования в процессах взаимодействия культуры и общественных реформ, социальной дифференциации, а также воздействия новых социальных ценностей на феномены духовной жизни коренных малочисленных народов Севера.

Для исследования ценностей имеется широкий спектр методик, выбор которых определяется особенностями каждой выделенной ценности и ее местом в системе ценностей. Однако существует ограничение, связанное с реальными возможностями исследователя, и эти ограничения, к сожалению, неизбежны при обращении к каждой из выделенных проблем.

Примером адаптации цели исследования ценностей аборигенов к реальной возможности практической реализации (при условии одного исполнителя) может служить их описание в контексте выполненного в г. Магадане анализа ценностных ориентаций молодежи (учащиеся) и жителей-аборигенов представительной выборки коренного населения, проживающего в Магаданской области в 2004 и в 2011 гг. [3; 7; 8].

В процессе долгой совместной жизнедеятельности людей в рамках каждой этнической группы вырабатывались общие и устойчивые признаки, отличающие одну этническую группу от другой. К числу таких признаков относятся язык, особенности бытовой культуры, складывающиеся обычаи и традиции того или иного народа или этноса (в различных языках и в научной литературе термины «народ» и «этнос» употребляются как синонимы). Эти признаки воспроизводятся в *этническом самосознании народа*, в котором он осознает свое единство, прежде всего – общность своего происхождения и тем самым свое этническое родство. В то же время он отличает себя от других народов, которым свойственно свое происхождение, свой язык и своя культура. *Этническое самосознание* народа рано или поздно проявляется во всем его самосознании, в котором фиксируется его происхождение, унаследованные традиции, понимание им своего места среди других

народов. Проведенное исследование также направлено на анализ как общих, так и этнических критериев в системе ценностей учащейся молодежи коренных малочисленных народов Севера. Исследования проводились на основе методики диагностики ценностей – «Изучение ценностей личности», широко используемая в нашей стране в последние десятилетия, разработанной Шаломом Шварцем на основе методики М. Рокича и его концепции о существовании терминальных и инструментальных ценностей [10]. Как известно, теоретической основой методики Шварца стала его концепция о мотивационной цели ценностных ориентации и универсальности базовых человеческих ценностей (витальные, социальные, политические, моральные, религиозные, эстетические).

Для выяснения предпочтений системы ценностей по шкале можно наглядно просмотреть, каким жизненным ценностям отдают предпочтения все респонденты – учащиеся из числа коренных малочисленных народов Севера по сводному частотному распределению каждого из массивов данных учащихся. В сводной таблице распределения по всему массиву по предпочитаемой позиции распределились следующим образом¹ (табл. 1).

Очевидно, что этнические критерии как «национальная гордость», «принадлежность к своему народу», включенные методику опроса, в иерархии шкалы ценностей у респондентов-школьников отсутствуют, что свидетельствует об уходе на второй план представлений о значении национальной идентичности в обследованной группе школьников.

Респонденты-студенты училища критерий «национальная гордость» реализовали лишь на восьмой позиции, а этнический критерий «принадлежность к своему народу» не распознали.

Респонденты-студенты Вузов этнический фактор «принадлежность к своему народу» предъявили лишь на девятой позиции, а критерий «национальная гордость» не выделили.

Анализ данных показывает отсутствие этнических категорий среди ценностей в возрасте от 14 лет до 20 лет, а к 20-25 годам эти ценности появляются на последних позициях.

¹ Номера позиций, занимаемых отдельными ценностями в каждой группе.

Таблица 1

Жизненные ценности респондентов

Table 1

Behaviour of respondents

№	Жизненные ценности			
	Школьники	Студенты училища	Слушатели подготовительного отделения	Студенты Вузов
1	Здоровье	Материальное благосостояние	Здоровье Образование	Здоровье
2	Образование	Здоровье	Счастливая семейная жизнь	Хорошие и верные друзья
3	Хорошие и верные друзья	Образование	Развитие способностей	Счастливая семейная жизнь
4	Счастливая семейная жизнь	Творчество	Уверенность в себе	Любовь
5	Самостоятельность	Самостоятельность	Любовь Самостоятельность	Развитие способностей
6	Развитие способностей	Успешная профессиональная деятельность	Хорошие и верные друзья	Самостоятельность
7	Творчество	Уверенность в себе	Успешная профессиональная деятельность	Материальное благосостояние
8	Успешная профессиональная деятельность	Национальная гордость	Жизнь полная удовольствия	Творчество
9	Общественное признание	Развитие способностей	Материальное благосостояние	Принадлежность к своему народу
10	Любовь	Любовь	Принадлежность к своему народу	Жизнь полная удовольствий

Наиболее высоким рангом среди ценностей является виктимная ценность («Здоровье» (1 и 2 позиция). Можно предположить, что данный факт – закономерная реакция на острую современную проблему сложности адаптации молодежи к урбанистическим условиям жизни. В традиционной культуре потребность сохранения здоровья безусловно осознавалось, но не являлось доминантным перед проблемами жизнеобеспечения в экстремальных условиях Севера.

Ярким примером диффузии ценностей является позиция «Образование», занимающая одну из главных позиций. В традиционной культуре знания, умения и навыки в той или другой форме осознавались или фиксировались в мифологии как неперемное условие, как предикат существования. По отношению к опрошенным группам молодым людям эта установка конкретизировалась под влиянием техногенной культуры.

Социальные ценности (коллективизма, группового единства, товарищеского взаимодействия), доминантные в традиционной культуре нашли свое отражение в позиции «Хорошие и верные друзья» не только среди школьников, но и во всех остальных группах молодежи. Это объясняется стойкостью и

значением коллективизма как ценности для аборигенов Севера.

Не случайно в иерархии традиционных ценностей, отразившихся в результатах исследования, оказались представления о «Счастливой семейной жизни», а такая ценность как «Любовь» занимает достойное место среди традиционных ценностей, осознается всеми группами молодежи, но выходит на одно из первых мест лишь в старших группах.

Наибольший интерес в смысле сопоставления традиционных и европейских ценностей являются позиции, формирующие персональное самосознание – «Самостоятельность», «Уверенность в себе». Позиция этих ценностей противостоит новой, весторнизированной, гедонистической, индивидуалистической ценности как «Жизнь, полная удовольствия». Для аборигенов Севера гедонизм проявляется только в праздниках и других формах проведения свободного времени, но удовольствие, как таковое, явно не осознается как особо значимая ценность.

Традиционной ценностью для большинства молодежи коренных народностей Севера оказывается «Творчество», что отражает особенности менталитета и приверженность к красоте и образной выразительности не только

для «Успешной профессиональной деятельности», но и всех других видов деятельности аборигенов Севера.

Интересно, что «Материальное благосостояние» как не традиционная ценность выходит на первый план для студентов профессионального училища. Среди школьников эта ценность не осознается, а у студентов не занимает ведущей позиции.

Оценивая приведенные выше данные в целом, можно утверждать, что среди молодых аборигенов в значительной степени сохраняется этнически обусловленная иерархия ценностей, в структуру которых диффундируют ценностные представления новой для них социальной среды.

Насколько на сохранение и диффузию ценностей влияет сохранение родного языка и отношение к овладению родным языком (в случае его утраты по тем или другим причинам)? Очевидно, что этот вопрос требует специального исследования. Это подтверждается тем фактом, что среди молодежи школьного возраста лишь 3, 4 % считали, что «Владеют родным языком в совершенстве», 28,8% – «Понимали, но разговаривали на родном языке» и считали, что «Полностью не владеют родным языком» – 67,8% респондентов.

При анализе традиционных ценностей аборигенов Севера трудно оставаться на позициях «культурного традиционализма». Как и социокультурное развитие любых этносов в целом, ценностный аспект культуры детерминирован не только в духовной сфере, но и реальными условиями жизнедеятельности, то есть реалиями природной среды и использованием ее ресурсов в образе жизни и деятельности населения. Не смотря на доминирующий в культурологии подход к социально-культурному развитию, прежде всего, как к духовному развитию, трудно обойти такие понятия как материальная культура, образ жизни и жизнедеятельность, из которых последнее в наибольшей степени отражает биосоциальный характер основных движущих сил, определяющих воспроизводство и сохранение этносов – особенно в экстремальных природно-географических условиях.

Религия не вошла в десятку доминантных ценностей. Для уточнения предпочтений по этой позиции были проведены дополнительные исследования. Студентам и учащимся было предложено ответить на вопросы «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» и «Если Вы считаете себя верующим человеком, то к какому вероисповеданию Вы относитесь?». Анализ выявил следующую картину:

Таблица 2

Религиозность и вероисповедание респондентов

Table 2

Religiosity and Religion respondents

Варианты ответов	%
Не считаю себя верующим человеком	32,9
Считаю себя верующим, но не могу сказать к какому вероисповеданию отношусь	14,8
Православие	46,7
Евангельские христиане-пятидесятники	2, 4
Традиционные верования (шаманисты)	3

Данные распределения обусловлены тем, что опрос проводился среди студентов и учащихся, которые преимущественно проживают в национальном районе, где зарегистрированы две религиозные организации: православие и евангельские христиане пятидесятники. Русская православная церковь в регионе имеет значительную долю приверженцев, признающих ее особую роль и традиционный характер. Эвены массово стали принимать христианство с 1780-х гг. К 1820 г. практически все они были уже крещены (по сведениям святителя Иннокентия (Вениаминова), в то время – епископа Камчатского, Курильского и Алеутского) [1]. Это подтверждается и свидетельством священника Андрея Аргентова, который указывал, что среди колымских эвенов «язычники вывелись» уже в начале XIX в. [2]. Эвены стали одним из наиболее христианизированных народов Севера. В местах их расселения строились православные церкви и часовни. Христианство охватывало практически все стороны жизни эвенов. Рождение, брак, смерть, бытовое поведение, исполнение обрядов и праздников, все регулировалось православной традицией. В меньшей мере, но такая же картина распространения православия наблюдалась и у коряков Магаданской области. Традиционные верования фактически «вернулись» в регион последние 10 лет. Праздники природных циклов, поклонения «семейным» духам, «жертвоприношения» домашним идолам сегодня определенная часть КМНС рассматривает как «возвращение к национальным истокам». В тоже время нельзя не отметить деятельность различных протестантских деноминаций, активизировавшихся в области. В национальных районах области случаях рост последователей протестантских конфессий из числа КМНС достигает до 50 процентов в маленьких национальных селах и поселках. Например, в национальном селе Верхний Парень.

На вопрос: **Стремитесь ли Вы ориентироваться на религиозные ценности в**

Вашей повседневной жизни? (соблюдаете правила и запреты, определенные Вашей

религией) были получены следующие ответы:

Таблица 3

Стремление респондентов ориентироваться на религиозные ценности в повседневной жизни

Table 3

The desire of the respondents rely on religious values in daily life

Варианты ответов	Да, я всегда ориентируюсь на религиозные ценности	Я ориентируюсь на религиозные ценности в зависимости от ситуации	Нет, я никогда не ориентируюсь на религиозные ценности	Σ
Евангельские христиане пятидесятники	100,0%			
Православие	9,3%	67,1%	12,9%	10,7%
Традиционные верования (шаманисты)	1,3 %	55,8 %	5,5 %	30,2%

Евангельские христиане пятидесятники появились в национальном районе только в 2000 году и в результате активной миссионерской работы создали религиозную организацию только из аборигенов.

Очевидно, что ценности «новой» для молодежи КМНС религии являются доминантными и вытесняют традиционные ценности.

Диффузия ценностей имеет серьезный, предопределенный историческим развитием цивилизационный аспект. Именно «внутри» цивилизации оказываются возможными те или другие формы межэтнического взаимодействия во всех его проявлениях.

Литература

1. Афанасьева Н.Р. Эвены и христианство. Записки Гродековского музея. 2007. Вып. 18. Культура народов Дальнего Востока. URL: <http://pravostok.ru/blog/eveni-i-hristianstvo/>
2. Эвены. Этнонациональные общности России. URL: <http://www.ethnos.nw.ru/lib/data/142.html>
3. Громова Н.З. Особенности ценностных ориентаций на образование у коренных малочисленных народов Севера: дис. ... канд. социол. наук. М., 2005. 173 с.
4. Козлова О.Н. Духовная культура современного общества // Социально-политич. науки. 1991. №10.
5. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.
6. Ситарам К.С., Когделл Р.Р. Основы межкультурной коммуникации // Человек. 1992. №2. С. 51-64; №3. С. 60-68; №4. С. 106-116.
7. Поспелова С.В. Отношение к религии и ценностные ориентации жителей Магаданской области: дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. 173 с.
8. Поспелова С.В. Религия и ценностные ориентации жителей магаданской области // Социология религии в обществе Позднего Модерна

(памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород», 2013. С. 299.

9. Ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1994. №6. С. 10-22.

10. Shalom H. Schwartz. An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values // Online Readings in Psychology and Culture. 2012. 2(1). Pp. 45-56.

References

1. Afanas'eva N.R. Evens and Christianity. Note Grodekovsk Museum. 2007. Vol. 18. The culture of the peoples of the Far East. URL: <http://pravostok.ru/blog/eveni-i-hristianstvo/>
2. Evens. Ethno-national community of Russia. URL: <http://www.ethnos.nw.ru/lib/data/142.html>
3. Gromova N.Z. Peculiarities of value orientations to education in the indigenous peoples of the North: dis. kand. of sociological sciences. Moscow, 2005. 173 p.
4. Kozlova O.N. The spiritual culture of modern society. Socio-political sciences. 1991. No. 10.
5. Orlova E.A. Introduction to social and cultural anthropology. Moscow, 1994.
6. Seetharam K.S., Cogdell R.R. Foundations of intercultural communication. Human. 1992. No. 2. Pp. 51-64; No. 3. Pp. 60-68; No. 4. Pp. 106-116.
7. Pospelova S.V. the Relation of religion and value orientation of the inhabitants of the Magadan region: dis. kand. of philosophical sciences. Moscow, 2005. 173 p.
8. Pospelova S.V. Religion and value orientation of the inhabitants of the Magadan region. Sociology of religion in Late Modernity (memory Y.Y. Sinelina): proceedings of the Third International scientific conference. BSU. Belgorod: publishing house «Belgorod», 2013. P. 299.
9. Values of technogenic civilization. Problems of philosophy. 1994. No. 6. Pp. 10-22.
10. Shalom H. Schwartz. An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. Online Readings in Psychology and Culture. 2012. 2(1). Pp. 45-56.

УДК [338/1+316/42](467)

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-62-69

A.S. Chervinski

THE QUALITY OF THE ENVIRONMENT: SOCIO-ÉCONOMIQUE AND METHODOLOGICAL ANALYSIS

Senior Scientific Official, Center of philosophical, methodological and interdisciplinary research, Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus, Surhanova Str., 2, Minsk, 220072, Belarus. E-mail: a.chervinski@gmail.com

Abstract. In study of the problem of environmental quality, a common methodological mistake is reduction of the problem to everyday idea of quality as consumer characteristics of product. As a result, the ecological-economic interpretation of the problem is represented mostly by the development of the mechanisms of normative determination of materially significant features of ecological complex expressed in certain monetary equivalents. Identification of environmental quality with its functional properties implemented in the system of social-natural relations is a gross philosophical-methodological mistake. Just as the quality of an object is not identical to its property, the quality of environment should not be identified with neither properties nor social functions of natural complexes.

Keywords: environmental quality; methodological base of ecological-economic assessment; categories «quality»; «property»; «function».

А. С. Червинский

КАЧЕСТВО ПРИРОДНОЙ СРЕДЫ: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Центр философско-методологических и междисциплинарных исследований, Институт философии Национальной академии наук Беларуси ул. Сурганова, д. 1, корп. 2, г. Минск, 2220072, Республика Беларусь. Электронный адрес: a.chervinski@gmail.com.

Аннотация. В исследовании проблемы качества природной среды распространенной методологической ошибкой является сведение проблемы к бытовому представлению о качестве как потребительской характеристике товара. Как следствие такого подхода, эколого-экономические интерпретации проблемы представлены в основном разработкой механизмов нормативного определения материально значимых характеристик экокомплекса, выражающихся в определенных денежных эквивалентах. Отождествление качества среды с ее функциональными свойствами, реализующимися в системе социоприродных отношений, представляет собой достаточно грубую философско-методологическую ошибку. В той же мере, в которой качество объекта не тождественно его свойству, качество природной среды не следует отождествлять ни со свойствами ни с социальными функциями природных комплексов.

Ключевые слова: качество природной среды; методологические основы эколого-экономической оценки; категории: «качество»; «свойство»; «функция».

1. Introduction

The problem of environmental quality acquires a specific form going beyond social-ecological interpretation and identification of problematic units: from medical-biological to social-political ones, where correlation is difficult due to absence of common methodological base of complex normative interpretation. Ecological-economic approach is initially limited by defectiveness of initial methodological background based on the idea of environmental quality as a property of biosphere complex, which can satisfy the need to normalize living conditions. In such cases, environmental quality assessment is limited, only in relation to the

part of environment, which is either real or potential source of raw materials. Such approach reflects the situation when nature-consumer trends dominate over nature protection, which is harmful for development of the practice of social-natural cooperation.

2. Research findings

Study of the problem of environmental quality has two peculiarities. On the one side, the problem becomes more specific in the form of local natural science questions, which are studied as conglomerate of private sporadic attempts of description of negative anthropogenic changes in the structure of biosphere. On the other side, the process of problem research at the concrete natural science level has

already reached the stage when the own methodological base is not enough not only for the necessary theoretical generalization of the available material and creation of conceptual schemes, which is the final goal of any scientific research, but also for formation of initial targets defining the basic directions of scientific search.

If the first trend is expressed in intention to define the degree, forms and nature of deviation of any biosphere component from the normal state, then the second trend is expressed in the question itself on the nature of “normal” and “qualitative”. Evidently, the answer to this question should be the initial stage of any natural science research directed to the search of optimal variants of cooperation between the human and nature. Before we talk about negative anthropogenic processes, the level of abnormal changes in the particular natural complex, and the ways of overcoming them, it is necessary to determine the basic postulates, to reveal the starting point, which helps to define the degree and form of changes.

The problem of environmental quality can be defined as concentrated expression if not the whole complex of the problems of optimization of society and nature cooperation, but at least its significant part, which explains the relevance of its solution. At the same time, there is no single approach to analysis of the problem and interpretation of the term itself. Some aspects of environmental quality are reflected in the concepts “water quality”, “air quality”, “soil quality”. These terms used for assessment of natural complexes, are filled with practical content, but they do not exhaust the concept “environmental quality”, which is not defined totally. Evidently, in this case there is a situation of narrowed understanding of the concept “quality”, when its particular meaning is taken for a universal one. Then one can make an attempt to form an integrated conceptual construction, in which there are internal contradictions formed at the stage of conceptual analysis of the quality problem. The spread of ideas leads to random interpretation of the term and the situation of mutual irreducibility of different components of conceptual structure losing connection between them. For many researchers the concept “environmental quality” is so evident that it does not need a special analysis in determination of its status, detection of its conceptual potency. That is why the most common view about environmental quality is its identification with the system of hygienic criteria.

From the position of complex analysis, there can be the following peculiarity: the quality as expression of optimality in its connection with the human means immutability of essential characteristics due to

permanent quantitative parameters of an object, that is the content of different components in the structure of biosphere complex, quantitative certainty of thermal characteristics, numerical order of entropic processes and so on. Conjugation of the concepts “quality” and “quantity” becomes pared down in this case: the quality means the degree of compliance with the social element (which is “external”, not included in the natural system of factors), and “quantity” is reduced to numerical expression, which depletes significantly its content.

Such approach can be used for applications solutions, but at the level of global optimization of social-natural interaction, its limited nature and general vulnerability become evident.

It should be noted that the norms of concept determination could change and improve in the process of science development and in real practice of social environmental management. Emergence and implementation of the new needs of technically equipped society lead to the change of concept formation principles and correction of the whole conceptual scheme, which reflects the process of social-natural interaction.

Understanding of environmental quality is at the base of analysis of the principles of rational environmental management, that is why heuristic character of any concept of optimal interaction between society and nature depends on the right interpretation of it. Understanding of the structure of the phenomenon under research and the mechanism of interpreted processes lets to present different prognostic schemes, to form conceptual structures adequate to the changing reality. That is why adequacy of theoretical constructs becomes dependent on the level of development of methodological and conceptual arsenal.

It should be noted that conceptual structure has a migratory character in this case, which is connected with poly-functionality of the phenomenon itself and with multi-qualitativeness of natural objects, processes, connections liable to modal assessment with the principle “qualitatively – not qualitatively”. Displacement of links liable to such assessment can lead to serious mistakes. It is important not to prevent conceptual divergence due to complexity of the phenomenon and insufficiency of theoretical, proper philosophical ensuring of conceptual construct.

The notion “environmental quality” cannot be fixed just like interactions between the human and environment can't be static, because the notion which reflects functional social-natural connections, has a specific content in every particular case. Qualitative, optimal, positive things in one case are usually defective, harmful, not qualitative in the other case.

Plurality of links in social-natural interaction is just the aspect of multi-qualitativeness of material objects. Taking this fact into account, one can make a conclusion about internal contradictory nature of the term “environmental quality”. This term can be concretized through the close notions “optimality”, “usefulness” and so on. Such parallel terms are quite effective in the applied research, but they cannot be incorporated in theoretical structure on many reasons. One of them is impossibility of broad interpretation. This drawback is a serious obstacle to building of dynamic conceptual scheme, because conceptual unidirectionality is always connected with the need of artificial adjustment of narrow theoretical scheme to the changing reality. For example, in comprehensive economic assessment of some natural complex, when there is need to choose directions and sequence of involvement of a natural component in the economic process, the task of determination of variants of capital investment becomes complicated with the factor of dual nature of “usefulness” of natural complex. Evidently, assessment from the point of view of usefulness is interpretation of social-natural interaction on one side, and this assessment cannot reflect emergent nature of ecosystem and give an adequate assessment of eco-complex.

Analyzing the problem of development of social ecology concepts one should take into account two aspects: first, it acts as a specific factor of integration, combination of variable conceptual structures having different degree of generality: from fragmentary structures typical for narrow disciplines (forest knowledge, ornithology, entomology and so on) to conceptually developed structures having their own methodological base, which lets to adapt conceptual scheme to the changing conditions of social-natural interactions almost without losing the specificity and with minor changes in the nature of mutual compatibility. Second, the concept “environmental quality” is generated form the ecological situation itself due to insufficient conceptual arsenal of natural sciences, which should interpret and develop practical recommendations on optimization of forms, rates and methods of social consumption of environment. Meeting the need of description of the processes, which exceed the frame of interpretation of each separate discipline, natural science had to expand its own conceptual structures through new terms (“content”, “system” and so on) and through expansion of conceptual volume of traditional terms.

These two mutually conditioned processes are typical for formation of the term “environmental quality” and acquisition of conceptual status. In addition to determination of general volume of the concept and definition of semantic load, introduction

of this new term required the correlation of the new notion with traditional terms “goodness”, “optimality” and so on, which means the state of natural resources in their economic manifestation, based on the specific form of economic use when one talks about assessment and practical use of separate components of biosphere complexes.

If the concept “environmental quality” is general towards the concepts “water quality”, “soil quality” and so on, then in the process of using of this notion one should take into account the complexity of their mutual conjugation, because each natural element correlates with each other through relation to the human. Water, air, soil are qualitative or non-qualitative in relation to the human, but not to each other. That is why formation of integrating concept “environmental quality” should also mean the relation to the subject of assessment.

It should be noted that situation when initial predetermination of selection provides directivity of ecological assessment, is not a mistake of social-ecological analysis, and it doesn't contain an attempt to falsify the results of research. Moreover, it is in the base of evaluation of environmental condition of certain “valuable” species, separate population, breed, for which there are specially created comfort conditions in national parks and wildlife sanctuaries. On a limited scale in research of stenobiotic populations such approach is justified, and often it's the only possible approach in the assessment of reproductive prospect of species. But any attempt of its extrapolation to the level of social-natural interaction acquiring global scale makes it not only methodologically vulnerable, but also it can lead to the state of ecological crisis.

Forbidden ecological comfort of certain species is provided at the expense of serious restrictions on different factors of anthropogenic and natural origin (limiting the number of predators, limiting the number of trophic competitors, complex of biotechnical measures of protectionist type and so on), that's why the problem of environmental quality in such conditions becomes narrowly specialized, limited by the territory and time. Emphasizing and development of one or several species is conducted at the expense of other ones that are the main content of ecological system, so it cannot be spread outside forbidden territory. Environmental quality in the national parks of directional mode is determined by the level of potential fertility of the patronized species, and it is limited by the period of the full qualitative-quantitative regeneration of population.

Evidently, such approach to environmental quality phenomenon should be based on clear comprehension of contradictions between ecological

comfort of one species and conditions of preservations of system organization of biogeocoenosis itself, because artificial privileged position of certain system elements includes the danger of biocenosis degradation and can lead to the situation when high quality and comfort of one species is provided at the expense of restrictions on reproductive potential of other ones, reduction of species diversity, and other forms of ecosystem depletion. Such situation can be defined as the state of narrowly-oriented environmental quality for limited circle of system components with simultaneous deterioration of the quality of systemic organization of the environment itself.

There are certain mistakes in such approach to environmental quality: the interpreted concept is worse in volume than the concepts “optimality» and “high quality of environment”, because it does not include the whole complex of qualitative-quantitative features of the reflected object and fullness of their manifestation; functionally the term should serve to the narrow circle of system elements with probability of serious mistake in the choice of priorities; structural limitation means strict hierarchy of the components; and at the system level - the state of irreducibility, absence of correlation between different aspects of the notion “environmental quality”. It does not allow to take into account the biosocial essence of the human in the system of their interaction with environment, which determines the specificity and orientation of assessment process. Not by chance almost all methods of assessment of natural components are oriented to determination of social-economic (industrial, agricultural, urban and so on) significance of the object under research.

The concept “environmental quality” has a normative character and implies the assessment procedure. Idea of environmental quality as a complex of conditions of optimal vital activity is quite typical in environmental theme, and it does not need a significant correction. Moreover, it corresponds to the task of qualitative-quantitative interpretation of the term. The quality of environment as a whole can be both satisfactory and unsatisfactory just like the quality of water, soil, air. It can be extreme (characterizes economic crisis) and normal (provides optimal conditions of development of an individual, population, species and so on). In such cases the degree of ecological comfort is determined according to quantitative indicators of the state of certain natural complex, and it's concretized in such indices as “level of saturation with harmful impurities”, “percentage of the pollutant” and so on.

The need to introduce the assessment scale in characterizing the environment practically removes

the traditional question on axiological nature of the concept “environmental quality”. Regardless of the assessment procedure, it is neither positively nor negatively directed. The necessary axiological properties can be reached only in concretization and certain assessment addition (the quality is “normal”, “extreme”, “optimal” and so on).

The state of environmental goodness as a whole and its components in particular is determined by optimal combination of qualitative and quantitative indices. That is why the concept reflecting such state cannot be limited only by quality representation, it presumes actual quantitative content.

In natural ecological systems that have not become the object of active economic management yet the assessment procedure is based on the same principles of combination of qualitative-quantitative manifestations. So in the characteristics of natural biogeocoenoses one of the main indices is species diversity of the ecosystem. It is taken as quantitative characteristic determined by the ratio of the number of species in it to the total number of individuals in the community (plants, animals, microorganisms) [3, p.47].

The question of objectivity of the concept “environmental quality” in social ecology is of fundamental importance, because in social-natural problems it becomes the question about the way of overcoming of contradictions between the form of social consumption of natural resources and the character and the nature of environmental protection measures.

The approach, in which social nature of assessment is ignored, can lead to realizing the environmental quality (water, soil and forest quality) as some abstractly prosperous state of natural complexes. Underestimation of social-natural character of evaluation process leaves the question of direction and orientation of the factor of natural complexes quality.

Social-economic orientation of evaluation process proves that the concept “environmental quality” contains at least two important aspects: first, the concept reflects objectivity of the object, its state, features, material-structural characteristics, and second, the concept includes relations with the estimated phenomenon, process, complex, and especially relations of social-natural type characterizing the degree of optimality of social-natural interaction.

The mentioned ideas in their extrapolation to the environmental quality problem lead to the following conclusion: the concept “environmental quality” cannot have an absolute meaning. It is relative, and it is implemented only in the system of relations: economic, biogeocoenologic, and aesthetic ones.

Mutual correlation of economic and aesthetic aspects of quality

In the structure of complex assessment of environmental quality aesthetic indices are traditionally not a priority. At the same time, enhanced functionality and enhanced evaluation adequacy of aesthetic criteria are important theoretically and practically, which is connected with the need to increase emotional comfort for the human in the environment.

If applied the possibility of environmental quality assessment is connected with the perspective of development of ecological tourism as one of the most sparing variants of social environmental management not connected with significant changes of the settled ecological systems, not requiring the increase of technogenic load on nature, and taking place with preservation of traditional ecological values.

A detailed ecological assessment is possible in the following conditions:

- Preservation of the main biogeocoenologic parameters of natural ecosystems;
- Maintenance of the main parameters of normal life of the human;
- Absence of ecological crisis in development of social-natural interaction.

Evidently, significance of aesthetic indices grows in conditions of ecological optimality of social-natural relations, when evaluation structure tends to the form of evaluative equality of the criteria, in which different aspects of complex assessment (medical, biological, social-ecological, economic, aesthetic and so on) are considered to be equivalent.

In extreme ecological situation, especially in post-catastrophe period the structure of complex assessment hierarchical, for which the following things are typical:

- Structuring of evaluation criteria according to the principle of centralized hierarchy;
- Presence of criteria of priority level (first of all, medical-biological ones) in all following ones;
- Pyramidal form of the whole complex of criteria providing functional-target unity of assessment of environmental quality.

In these conditions, the significance of aesthetic aspect in the system of criteria of complex assessment significantly reduces.

If in the situation of ecological optimality there is certain dependence of aesthetic indices on conditions of preservation of the main parameters of sustainable development of social-natural relations, in which the importance of aesthetic assessment can grow because of the need to provide comfortable

psycho-emotional environment through creation of recreation areas: national parks, wildlife sanctuaries and so on, then in ecologically extreme situation adaptation of aesthetic criteria to other indices and their structuring on the hierarchy principle is difficult because of the absence of objective criteria of environmental quality assessment.

Since in this situation the aspects of assessment are subjective feelings, when personal perception of environment not only prevails in the evaluation system, but also becomes often the only index of ecological viability of natural complex, there is a threat that excessive subjectivization of evaluation procedure can significantly limit the sphere of practical implementation of aesthetic criteria and complicate comparability with other criteria (ecological, economic, medical-hygienic and so on) at the same time.

That is why environmental quality evaluation on aesthetic base is still not conceptually implemented in the system of hierarchical interdependence. It should be taken into account that excessive rationality in evaluative interpretation of sensual images can lead to mistakes, that is why one should not misuse the possibility to reveal "beauty logic" in the process of aesthetic assessment. It is enough to admit that sensual-emotional sphere is a priority in the structure of aesthetic criteria. This the main requirement to practical use of environmental quality assessment on aesthetic indices. Subjectivity is inevitable in such procedure, that is why minimization of the possibility of mistakes in aesthetic evaluation is still one of the most important tasks of conceptual interpretation of the problem of complex assessment of environmental quality.

This problem is a particular aspect of traditional unresolved issue if perception of «beautiful» and «ugly» exists regardless of utilitarian needs or it takes place in the context of the practical use of an object.

The history of philosophy is full of different theoretical constructions that interpret this problem, but within this article, it is logical to be limited with reference to the authority of two historically significant personalities: Socrates and Kant, the representatives of contradictory approaches to understanding of interaction between aesthetic and utilitarian content in evaluative perception.

Categoricity of Kant's approach is expressed in the following statement: "... everyone should agree that judgment on beauty with the slightest interest is very biased. It is not a clear judgment of taste. That is why in order to be a judge in taste issues one should not be interested in existence of the thing. They should be absolutely indifferent» [4, p. 205]. The declared requirement "to be indifferent" to the fact of

existence of the thing becomes a condition of the “clear” perception of phenomenon, regardless of specific forms of existence of “the thing in itself”, which is axiomatics of Kant’s (subjective-idealistic) understanding of the sensual perception nature. Such approach does not include any functional feature of the object, so system approach is impossible here. One-aspect understanding of the nature of aesthetic perception does not assume a complex evaluative interpretation, that is why it’s methodologically poorly productive in evaluative description of environmental quality.

Socratic approach has a greater methodological potential in providing complexity of the assessment procedure. It demands to combine aesthetic and functional content of the object. There is a famous Socrates’ statement that “...everything is good and beautiful in relation to the things it’s adapted to, or bad and ugly if it’s badly adapted” [6, p.91]. It coincides with our understanding of structural fullness, from the one side, and functional effectiveness of aesthetic criterion of social-ecological assessment of environmental quality, on the other side.

Evidently, such criterion should be based on both emotional-sensual perception of natural object and rational comprehension of its functional-applied justification. Such complex structure will help to provide functional justification of the criterion and make it practically demanded in the evaluation procedure.

In our opinion, the term “aesthetic comfort” best corresponds to the requirement of optimal combination of emotional-sensual and functional-applied aspects with emotional evaluative priority.

So, aesthetic criterion in the complex assessment of environmental quality is the index of the level of aesthetic comfort in the environment.

It is logical that such understanding of the criterion corresponds to Darwin’s understanding of aesthetically justified or not justified (from the position of human perception) things in nature. Darwin supposed that the coincidence of human understanding of beautiful things in nature with positive reaction to these beautiful things of the representatives of flora and fauna is occasional. According to the scientist, the fact of «distinctiveness» of a natural component from the others is at the base of either positive or negative reaction of animals. Beauty of a butterfly, attractiveness of a flower is the result of certain distinctiveness from ordinary series, just like ugliness of some phenomena in flora and fauna. Such manifestations as ugliness and beauty assessed by the human according to aesthetic parameters, have a functional precondition. If the situation defined as manifestation of beauty, is justified by the desire for

self-preservation, then manifestations of «ugliness» are justified by the same reasons – the need to save the species by deterrence of the predator. According to Darwin, “...beauty is not a universal phenomenon. Everyone can realize it seeing some poisonous snakes, some fishes, and ugly bats resembling human face. Sexual selection gave the most shiny colors, elegant forms and other decorations to males or both sexes of numerous birds, butterflies and other animals... Flowers and fruits began to differ with bright colors so as flowers could be easily seen, visited and fertilized by insects, the seed could be spread by birds. How did it happen that many colors, sounds and forms delight both human and lower animals? How did the sense on beauty appear in its simple form? We do not know it. And we also don’t know why the known flavors became pleasant” [9, 23].

Evidently, Darwin's approach can be the natural science base for conceptual interpretation of the phenomenon of aesthetic assessment of environmental quality. Natural objects (trees, bushes, meadow ecosystems) stand out from familiar stereotypes of sensual images typical for a modern citizen, and such originality is at the base of aesthetically positive perception of landscape irregularities justifying the variety of spatial perspectives typical for hilly area. Everything, which distinguishes the perceived object from usual traditional forms being the manifestation of ordinary compositions, can be seriously perceived as positive phenomenon and vice versa. The functional component is the possibility to apply the mentioned features of environment for maintaining the necessary aesthetic comfort with preservation of the main biogeocoenologic, medical-biological, hygienic and other characteristics.

The main difficulty of criterion formation on the base of combination of functional-applied and emotional-sensual aspects is in the fact that the sensual component prevails in this criterion. It includes the aspects of emotionally positive or negative experiences while objective reality is presented in a simplified form in the conceptual expression, in the system of biogeocoenologic, ecological-economic, hygienic and other criteria. Environment in the conceptual expression is presented as separate fragments, unfinished conclusions, that is why the relation of conceptual structure to objective reality is characterized by isomorphism when a number of real elements are reflected in one notion or a limited complex of notions. Not a single categorical-conceptual structure can reflect the whole complex of relations and peculiarities of inter-element and inter-level order typical for a real object.

Determination of the natural component quality on the base of ecological comfort criteria should correlate with other features of the natural complex: recreational, agricultural, forest management features and so on. In addition, there is needed a conceptual correlation of the elements, because environmental quality assessment in practice can be done only in complex taking into account the main aspects of qualitative distinctness of ecosystem. Empirical assessment always implies a moment of subjectivity, because it does not have clear logical rational borders, parameters of its interpretation when an individual perceives the world according to their internal predisposition, which is based on mental, cultural and psycho-emotional features. An attempt of logical systematization of emotional perception is traditionally limited by quantitative generalization of individual complexes of emotional perception, because modern methods of environmental assessment are an attempt to summarize emotionally positive and negative moment of environmental perception.

In order to provide compatibility of aesthetic assessment of environmental quality with economic, biogeocoenologic, radio-ecologic and other ones where the rational aspect prevails over emotional one, it is necessary to reduce the set of emotional assessments to the rational form, which can be presented in conceptual expression and adapted to the conditions of complex and multifactor assessment.

Such problem can be solved with different attempts of “objectification” of aesthetic evaluation. The most successful are the variants where the principle of qualitative-quantitative conjugation is implemented. It lets to express the level of quality of the natural object through quantitative assessment of the complex of aesthetically modal perceptions per time unit in condition of a fixed view of time in fixed angles (audial, visual, tactile and other). Evidently, even having a full and detailed expert assessment of environmental quality for aesthetic indications, a researcher, when trying to interpret the environmental quality state, meets the contradiction, which is implied in both emotional way of perception and conceptual-categorical one.

An approach to development of the assessment procedure mechanism should be principally new. It should justify the new adequate criteria, the system of ecological standards taking into account the possibility of formation of synergetic effects of overlap between the factors, evaluation principles reflecting hierarchical relationship of qualitative characteristics of natural processes. If applied this task can be implemented through introduction of “soft”, mobile criteria able to adapt to the changing

conditions of ecological situation because of the possible aggravation or improving of social-natural contradictions in conditions of ecological crisis.

Functionally such operation can be effectively implemented through qualitative-quantitative interpretation, in which the complex of emotional perceptions of qualitative characteristics of natural landscape is subjected to quantitative generalizations. The following quantitative comparison of aesthetically positive and negative experiences helps to determine the qualitative stability of the natural complex, which is useful for development of ecological policy in the region.

In the application plan, the possibility of environmental quality assessment on aesthetic base is connected with the perspective of ecological tourism development, which is the most nature-saving variants of social environmental management and not connected with significant changes of the settled ecological systems. It does not require the increase of technogenic load volume and it saves traditional ecological values.

The need of aesthetic assessment of environmental quality is important both theoretically and practically. Practical significance is connected with the need to improve psycho-emotional comfort of the human. In the narrow sense the need of aesthetic assessment is connected with at least the need to develop ecological tourism.

Ecological tourism is one of the most promising forms of services export. Development of ecological tourism as one of the aspects of social-economic development of the republic is not connected with environmental exploitation in its technogenic forms, or with the need of significant changes of the settled ecological systems. It does not require the increased volume of technogenic expansion, but it saves traditional ecological values. Organization of environmental management according to the criteria presented for ecological tourism is not contrary to the objective dynamics of biosphere development. Ecological tourism means acquaintance with natural conditions of fauna, traditional conditions of aboriginal European flora, and improvement of ecological competence and professional competence of managers of those enterprises that influence the environment. In economic aspect tourism is very profitable for any state, because it doesn't involve significant material investment to develop its infrastructure, and it's based on preservation of traditional forms of cooperation between the human and environment, and increase of ecological comfort removing (at least temporary) the costs of technogenic civilization development.

This type of foreign economic activity has the most morally justified indicators and broad prospects of its implementation. The country, which will manage to save its environment in its natural form, has undeniable advantages socially, morally and economically. Moreover, social development in such conditions will be correlated with moral, aesthetic, ecological limitations developed as a result of communication with environment not subjected to significant anthropogenic changes.

Fulfillment of the requirement of complexity including the criterion of aesthetic comfort significantly increases the reliability of environmental quality assessment and expands the sphere of its practical implementation.

Conclusions Scientific traditions of theoretical interpretation of the quality phenomenon let to consider environmental quality as conceptual feature of natural complex represented as a set of structural links and functional relations.

Introduction of a standard scale into characteristics of the state of natural complex practically eliminates the problem of axiological nature of the concept “environmental quality”. Without regard to the evaluation procedure, it is neither positively nor negatively directed. Only in concrete defining and certain estimation addition the necessary axiological nature can be reached. Ecological-economic interpretation of environmental quality operationally is evaluative determination of ecological effects: ecological benefits or ecological loss that appear because of social-natural cooperation.

Such approach opens wide prospects for development of applied methods of normative determination of economic potential of natural objects connected with exploitation of its ecological status in the system of social-natural relations.

References

1. Cultural norms, war and the environment. Peace research inst.; un environment progr. N.Y.: Oxford univ. Press, 2008. XIV. 177 p.
2. Dalmasso E., Delmarre A. Mutations socio-economiques en Italie. Problemes polit. Et sociaux. P., 2010. № 624. Pp. 2-62.
3. Le défi d’être humain: Rapp. de la commiss. Independante sur les questions. P.: Berger-Levrault, 2008. 262 p.
4. Economie de l’environnement et du patrimoine naturel. Rev. econ. P., 1990. vol. 41, n 2. Pp. 181-431.
5. Economics and the environment. OECD observer, P., 2004. N. 130. Pp. 30-34.
6. Elliot R., Gare A., Goodin R., Warren M.A., Attfield R. Environmental philosophy st. Lucia etc.; Univ. of queensland press 2013 xiv, 303 p.
7. Sagoff M. Process or product? Ethical priorities in environmental management. Environmental ethics. Athens, 2006. vol. 8, n 2. Pp. 121-138.
8. Young O.R. Natural resources and the state berkeley etc.; Univ. of California press 2001 XI, 227 p.
9. UNCTAD, World Investment Report 2008 Transnational Corporations and the Infrastructure Challenge. Overview. N.Y. Geneva: UNCTAD, 2008.
10. World Development Indicators. Washington 2007. The World Bank, 2007.
11. Concluziile raportului final al Comisiei Senatoriale pentru Privatizare. URL: www.euractiv.ro