

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

УДК 316.35

Богатова О.А.

**Религиозность
и мультикультурализм в контексте
социальной саморепрезентации
региона (на примере республики Мордовия)**

АННОТАЦИЯ

Предметом данной статьи являются социальные функции постсоветской религиозности в аспекте её использования для придания узнаваемого облика региону в общем контексте «политики идентичности» типичного «православного» региона России – Республики Мордовия, а также взаимодействие «символической» и других функций религиозности в контексте дискуссии о «секуляризации/десекуляризации» в современной России.

Ключевые слова: религиозность региона; культурный «брендинг»; секуляризация; политика идентичности.

Bogatova O.A.

**Religiosity and multiculturalism
in the context of social
self-presentation of the region
(on the example of republic of Mordovia)**

АБСТРАКТ

The article covers the social functions of post-Soviet religiosity in the aspect of its use for cultural «branding» of the region in the general context of «identity policy» in a typical «orthodox» region of Russia – Republic of Mordovia and their interaction with some other functions of these organizations in the context of the discussion on the «secularization/deseccularization» problem in contemporary Russia.

Keywords: religiosity region; cultural «branding»; secularization; identity policy.

Предметом данной статьи являются социальные функции постсоветской религиозности в аспекте её использования для придания узнаваемого облика региону в общем контексте «политики идентичности» типичного «православного» региона России – Республики Мордовия. Данная республика служит

примером того, как помощь органов власти республики в создании и реконструкции религиозных объектов, как материальных (здания храмов и монастырей), так и символических (канонизация святых), служит целям создания узнаваемых и позитивных образов региона, служащих как для консолидации

его полиэтнического населения и создания общей идентичности, так и в репутационных целях, в расчете на возможных деловых партнеров и лоббистов (региональный брендинг). Основы данной политики были заложены в конце 90-х гг. XX в., на которые приходится канонизацию новых местночтимых святых – преподобного Феодора Санаксарского и праведного Филарета (1999 г.), а также принципиальное решение вопроса о канонизации в лике местночтимых святых адмирала Российского флота Ф. Ф. Ушакова.

Нас интересуют сущность и социальные последствия такой политики идентичности в контексте дискуссии о секуляризации/десекуляризации в современном российском обществе, учитывая высказываемые в её процессе полярные оценки религиозной ситуации в России – от «лаборатории постсекуляризма» до «пострелигиозного» или «безрелигиозного» общества. Религиозная ситуация в Мордовии позволяет рассмотреть культурно-символические и идентификационные функции религиозных организаций во взаимодействии с их остальными функциями в контексте актуальных в свете проблемы направленности основного вектора секулярных/постсекулярных тенденций взаимоотношений этих организаций с верующими, с одной стороны, и органами власти – с другой.

В регионе, где более 90% населения составляют русские и мордва, традиционно исповедующие православное христианство, а доля татар и представителей других этнических групп, придерживающихся ислама суннитского вероисповедания, составляет чуть более 5%, основной религиозной составляющей историко-культурного образа территории вполне предсказуемо становятся православные религиозные объекты, – церкви и монастыри, которым посвящается ряд выпускаемых в республике книг, фотоальбомов, буклетов, а также отводится значительное место в путеводителях по достопримечательностям Мордовии, отдельным городам, районам и епархиям. Лучше всего представлены в информационном пространстве республики православные монастыри, из шести у которых – Рождество-Богородичного Санаксарского, Иоанно-Богословского Макаровского, Свято-Преображенского и Свято-Троицкого мужского, а также

Свято-Варсонофиевского и Свято-Троицкого женского монастырей [1], – есть собственные интернет-сайты. Содержание и содержание этих сайтов во много аналогичны корпоративным сайтам и содержат информацию об истории, местоположении, современном облике, основных святынях, руководстве монастырей, возможностях организации паломнических поездок и экскурсий по территории монастыря, а также информацию о заказе треб и счета для жертвователей. В качестве объектов для паломников или религиозных туристов они, безусловно, способствуют созданию особого узнаваемого историко-культурного образа Мордовии. Однако рутинизированные культовые практики как паломников, так и администрации монастырей, как показывает наблюдение, чаще всего с этой историко-культурной составляющей не связаны.

Примером поляризации региональной политики в области «брендинга» и повседневными практиками служит культ Св. праведного воина Феодора Ушакова, канонизированного в 2001 г., в Мордовской митрополии. Построенный и освященный в 2006 г. в его честь Свято-Феодоровский кафедральный собор в г. Саранске, в архитектурный ансамбль которого входит Соборная площадь и памятник адмиралу, стал одним из самых известных и тиражируемых образов Мордовии и г. Саранска в многочисленной номенклатуре печатной и сувенирной продукции туристического и краеведческого назначения, а также на интернет-сайтах, например, сайте Саранской епархии (sarep.ru). Однако в Санаксарском монастыре, расположенном неподалёку от г. Темникова и входящем в Темниковскую и Краснослободскую епархию в составе той же Саранской и Мордовской митрополии, где останки адмирала были извлечены из могилы и перенесены в кафедральный собор в качестве мощей, не меньшее внимание уделяется культу ныне покойного архимандрита монастыря о. Иеронима, народное почитание могилы которого, включая письменные обращения верующих, всячески поощряется администрацией монастыря, планирующей в перспективе постройку часовни в его честь и возможную канонизацию. В то же время реконструкция часовни, построенной в XIX в. в честь Ф.Ф. Ушакова, не планируется, а его могила во дворе монастыря, находилась ле-

том 2014 г. в полуразрушенном состоянии, лишенная ограды и бюста, сооружённых на ней в советскую эпоху, когда она получила статус объекта культурно-исторического наследия. В данном случае следовало ожидать сохранения этих объектов, имеющих не только государственно-патриотическую, но и корпоративную историческую ценность для самого монастыря, сохранившиеся исторические здания которого были построены XVIII – XIX вв. на пожертвования местной дворянской семьи Ушаковых, из которой происходили и сам адмирал, и его дядя – старец Феодор Санксарский. Тем не менее на практике в Санаксарском монастыре приоритет отдаётся культу о. Иеронима, который уже пользуется среди местных верующих славой чудотворца и целителя.

Несколько отличный пример приспособления историко-культурного наследия к нуждам верующих и религиозных организаций на территории Мордовии демонстрирует Иоанно-Богословский Макаровский мужской монастырь, созданный в 1994 г. на территории дворянской усадьбы, служившей до 1917 г. резиденцией семье дворян Саранского уезда Полянских и включавшей несколько ломовых церквей и богадельню, также находившихся в частной собственности и до момента основания монастыря никогда не принадлежавших церкви. В результате передачи исторического усадебного комплекса Саранской и Мордовской епархии прекратил своё существование республиканский этнографический музей под открытым небом, а епархия получила паломнический центр, который затем приобрёл известность не только благодаря удобному местоположению в 1,5 км от г. Саранска, но и благодаря деятельности старца Феофана, известного в качестве целителя как в Мордовии, так и за её пределами [2].

Эта смена историко-культурных приоритетов на культовые, несмотря на то, что она инициирована «сверху», несомненно, свидетельствует о том, что население республики становится более религиозным. С другой стороны, ответ на вопрос о том, становится ли более религиозным региональный социум как целое, и объединяют ли православные святыни жителей республики в общественной жизни помимо символической репрезентации региона, а также индивидуальной коммуникации со

священниками и объектами поклонения, на примере двух наиболее посещаемых монастырей Мордовии, будет скорее отрицательным. Объяснить это несовпадение можно исходя из общей характеристики религиозности в республике, а также особенностей культурной политики светского государства в России – в данном случае на уровне региона.

Называя Мордовию типичным православным регионом, мы имеем в виду, что характеристики и динамика православной религиозности в республике могут служить моделью для описания общероссийских тенденций. При этом хронологическими точками отсчета могут служить данные массового опроса НИИ регионологии при Мордовском государственном университете им. Н.П. Огарёва в 1999 г. (n=2500), в котором блок вопросов о религиозности был разработан с участием автора этой статьи, а доля верующих среди респондентов составила 69,9%, в том числе 13,9% практикующих верующих («вариант ответа «я верующий, стараюсь соблюдать религиозные обряды и обычаи») и 56% не соблюдающих религиозные обряды и обычаи [3].

Сравнение с данными другого массового опроса, предпринятого в 2009 г. в рамках другого нашего научно-исследовательского проекта «Религиозность и этничность в Республике Мордовия» при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант РГНФ 09-03-23306 а/в) на базе филиала ВЦИОМ по Приволжскому федеральному округу по репрезентативной квотно-территориальной выборке (n=1000, доверительная вероятность результатов – 95%), демонстрирует впечатляющий количественный прирост доли верующих во всех поколенческих группах до 90,3% респондентов (без учета «колеблющихся» между религией и неверием) при очень слабой конфессиональной вовлеченности представителей основных «традиционных» религий: так, среди православных верующих доля респондентов, посещавших богослужения, составляла 6,4%, среди мусульман – 8,2%.

Обобщая данные опроса по всем измерениям религиозного поведения верующих, предложенных с целью расчета «индекса воцерковленности» В.Ф. Чесноковой, мы сделали вывод о том, что доля конфессиональных

(«полностью воцерковленных», «религиозных») верующих, достигших пятой позиции по какой-либо из шкал (либо четвертой по шкале исповеди и причащения) среди православных в республике составляет 8,3%.

Полученные данные в целом соответствуют теории секуляризации, включая характеристику этого процесса у П. Бергера как «демонополизации» религиозных верований, ранее поддержанных государством и «поляризации» между общественными и частными аспектами религиозности, предполагающего сокращение до минимума общественных функций религии и её приватизации, сущность которой заключается в том, что «ценности частной религиозности не играют роли в контексте институтов, выходящих за рамки частной жизни... Такая изоляция религии внутри сферы частной жизни полностью «функциональна» для поддержания высокорационализованного устройства современных экономических и политических институтов», вследствие чего «религия выступает теперь как публичная риторика и частная добродетель. Иначе говоря, там, где религия предстает «общим делом», ей не достает «реальности», а там, где она «реальна», ей не достает «общности». Такое положение представляет собой серьезный разрыв с традиционной задачей религии, которая состояла как раз в установлении общего для всех набора определений действительности, способных служить общим смысловым универсумом для членов данного общества» [4].

Другой стороной процесса секуляризации, наряду со снижением её общественно-политического влияния, становится приспособление религии к роли поставщика индивидуальных «религиозных услуг» в ответ на изменение отношения индивида к религии, даже имевшей ранее статус монополии, как средства решения преимущественно личных вопросов [4]. На эту составляющую «рационализации» религиозного культа ранее обратил внимание М. Вебер, видевший её предпосылку в исходных формах религиозности, имевших, наряду с магическим мышлением и практиками в том смысле, что «рациональный характер, если не в рамках средства-цели, то в соответствии с правилами, установленными опытом» в том смысле, что религиозные и «магические»

действия или мышление не выходят из сферы повседневной целенаправленной деятельности, тем более что и цели их преимущественно экономические» [5]. Деградация «публичных» функций религии объясняет редукцию религиозных практик и установок верующих к этим первичным религиозным формам в процессе её приватизации, проявлением которой можно в России считать отмеченное митрополитом Иларионом (Алфеевым) появление и распространение после петровских реформ практики «частных богослужений» и различных обрядовых действий, совершаемых для отдельных лиц [6].

То обстоятельство, что рациональные цели повседневных религиозных практик в основном сводятся к просьбам здоровья и жизнеобеспечения членов семьи, обуславливает отмеченную Р. Инглхартом и П. Норрис обратную корреляцию уровня религиозности и осознания «экзистенциальной безопасности» в современных обществах, связанную с уровнем бедности [7]. Этот вывод рассматривается его авторами в качестве доказательства локализации современной религиозности преимущественно на микроуровне, не противоречащей основным положениям теории секуляризации, так как для современных обществ, за редким исключением, остаётся актуальным такой аспект секуляризации, отмеченный Б. Уилсоном, как «сдвиг локуса принятия социально значимых решений от элит, претендующих на особый доступ к волеизъявлениям сверхъестественных сил, к элитам, легитимирующим свою власть при помощи референции к другим основам в области политики, экономики, знания и иных социальных институтов, что, в свою очередь, предполагает приватизацию религии» [8].

Альтернативный «постсекулярный тезис», развиваемый с 90-х гг. XX в. П. Бергером, Х. Казановой, Ю. Хабермасом и рядом других зарубежных и отечественных религиоведов, отталкиваясь от идеи отсутствия в постсовременном обществе единого «метанарратива», включая секуляризм, в ситуации постмодерна, в отличие от классического модерна, постулирует возвращение религии в публичное пространство и постепенное расширение её социальных функций. Началом социологической операционализации понятия «посте-

кулярности», с нашей точки зрения, можно считать выделение М. Розати двух направлений в исследовании десекуляризации, предполагающее разграничение социально-политического аспекта деприватизации религии, с одной стороны, и группообразующего, с другой, а именно способности религиозных верований и практик «порождать социальную стабильность, а с другой – выражать конкретную коллективную идентичность» [9]. Проверка гипотез о наличии «постсекулярных» тенденций в региональном социуме, следовательно, должна основываться на сборе и интерпретации данных, которые могли бы иметь отношение к двум вышеуказанным тенденциям.

В ходе работы над научно-исследовательским проектом «Социальные факторы межэтнического и межконфессионального согласия в полиэтническом регионе» (проект в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2012-2013 годы, соглашение 8004 Минобрнауки РФ с Российской правовой академией Минюста РФ) нами был предпринят массовый социологический опрос в Республике Мордовия на базе филиала ВЦИОМ по Приволжскому федеральному округу по квотно-территориальной репрезентативной выборке (объем выборки – 1000 респондентов), который показал, что верующими считают себя 93%, неверующими – 4,4% опрошенных, в том числе 3,7% мордвы и 4,4% русских. 1,7% респондентов считают себя верующими, но ни к какой конкретно религии себя не относят, столько же выбрали вариант «к религии отношусь безразлично», а 0,7% колеблются между верой и неверием. Таким образом, уровень религиозности населения в республике является стабильно высоким.

Наибольшее количество последователей имеют две конфессии – Русская православная церковь (Московский патриархат) и ислам. Доля православных верующих в составе респондентов составляет 86,4%, в том числе 90,8% среди мордвы и 90,1% среди русских, мусульман – 4,4% респондентов, что соответствует количеству опрошенных татар. Кроме того, в выборочную совокупность попали 3 представителя протестантских деноминаций, зарегистрированных в республике и 1

язычник (русский по национальности). В основном респонденты относят себя к тому или иному вероисповеданию на основе культурной самоидентификации: к православным отнесли себя более 90% опрошенных русских и мордвы, к мусульманам – 80% татар (однако 8,9% опрошенных татар считают себя православными, а 3 респондента мордовской национальности (0,9%) и 4 русских (0,7%) – мусульманами.

В целом следует отметить, что доля православных в Мордовии больше, а неверующих – меньше, чем в среднем по России: так, во всероссийском опросе, проведенного Аналитическим центром имени Ю. Левады в ноябре 2013 г., в России в этот период было выявлено 68% православных, 7% мусульман, около 3% представителей других конфессий и 19% неверующих [10], что в целом соответствует выводу о более высоком уровне религиозности в более бедных сообществах, т.к. по данным всех постсоветских статистических обследований Мордовия традиционно входит в нижний дециль российских регионов по уровню доходов на душу населения. Этот вывод подтверждается и более высоким уровнем религиозности в сельской местности, где из-за низких даже по региональным меркам доходов и «оптимизации» социальной инфраструктуры уровень «экзистенциальной безопасности» существенно ниже, чем в городе: если среди городского населения, составляющего 62,4% респондентов, к православным себя отнесли 83,3% респондентов, а к мусульманам – 5,4%, то в селе соответственно 91,7% и 2,7%; кроме того, в сельской местности на 10 процентных пунктов больше доля респондентов, утверждающих, что религия играет «очень важную» (24,9% в селе и 20,2% в городе) или «довольно важную» (40,6% в селе и 33,7% в городе) роль в их жизни. Наличие потенциала социального влияния религии можно констатировать, исходя из оценок самих респондентов, большинство из которых считает, что религия в их жизни играет «очень важную» (22,0% респондентов, в том числе 23,6% православных и 29,5% мусульман) или «довольно важную» (36,3%, включая 39,7% православных респондентов и 34,1% мусульман) роль, в то время как лишь 24,2% опрошенных (24,7% православных и 25,0% мусульман) характеризует эту роль как «не слишком важную», а 16,5%, включая 10,9%

православных и 11,4% мусульман) считает, что она не играет в их жизни никакой роли.

При этом доля верующих, участвующих в каких-либо мероприятиях религиозных общин, кроме посещения богослужений, была в городе, наоборот, на порядок выше (34,0% в сравнении с 5,1% в сельской местности), что можно объяснить отчасти большей доступностью религиозных учреждений, а отчасти – большей социальной активностью городского населения, а посещаемость храмов остава-

лась на примерно одинаково низком уровне. Как видно из представленных данных, доля верующих, посещающих церковь или другие культовые учреждения раз в месяц и чаще, по-прежнему, как и в 2009 г., составляла менее 10%. Большая часть респондентов бывала в храме либо 1-2 раза в год (28,7%, среди православных, очевидно, на Пасху и Рождество), либо несколько чаще, но не каждый месяц (35,6%):

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Как часто Вы обычно посещаете церковь (мечеть, молитвенное собрание единоверцев)?» в зависимости от места жительства респондентов, 2013 г. (n=1000)

Table 1

Distribution of answers to the question: «How often do you usually attend a church a (mosque, a religious meeting)?» depending on the place of residence of the respondents, 2013 (n=1000)

Варианты ответов	Город	Село	В среднем по массиву
Практически никогда не был(а)	13,2	9,9	11,9
Реже одного раза в год	15,4	19,3	16,9
Один-два раза в год	29,5	27,3	28,7
Несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц	31,6	35,6	33,1
Один раз в месяц и чаще	9,1	7,5	8,5
Респондент затрудняется или отказывается ответить на вопрос	1,1	0,5	0,9

Среди респондентов, относящих себя к православным и мусульманам, доля посещающих храм раз в месяц и чаще, оказалась почти одинаковой – 9,2% и 9,3% соответственно, что не позволяет говорить о сложившейся социальной связи остальных с какой-либо местной религиозной общиной. В то же время можно констатировать, что декларация принадлежности к той или иной «традиционной религии» рассматривается в республике как социально желательная: в данном случае респонденты следуют примеру политиков и бизнесменов, сотрудничающих со священнослужителями этих конфессий, демонстрирующих свою религиозность, способствующих строительству храмов путем предоставления строительных площадок, ор-

ганизации сбора пожертвований или прямого спонсирования.

В исследовании также ставилась задача изучения влияния религиозных ценностей и установок на сознание и социальное поведение верующих, в связи чем в опросе была предпринята попытка определить границы религиозных сообществ, исходя из оценок самих верующих, которым был задан вопрос, кого они могут отнести к числу последователей собственной религии. Как выяснилось, в сознании верующих преобладают критерии, основанные на самоидентификации (варианты ответов «Всех, кто сам себя считает последователем этой религии и верит в Бога, который отвечает на молитвы, независимо от участия в религиозных обрядах» (24,3% опро-

шенных православных и 20,5% мусульман) и «Всех, кто сам себя считает последователем этой религии» (14,8% респондентов, относящих себя к православным и 16% мусульман) или самоидентификации с определённой религией при условии соблюдения отдельных, наиболее важных (по индивидуальному выбору) религиозных обрядов (33,6% православных и 34,1% мусульман). Около 40% опрошенных верующих настаивает на соблюдении всех религиозных предписаний под руководством священнослужителя (в том числе 26,4% православных и 27,1% мусульман) либо регулярном посещении богослужения (11,3% православных и 13,6% мусульман).

Позиция верующих в этом вопросе практически не зависела от частоты посещения богослужений самими респондентами, за исключением наименее воцерковленных категорий, среди которых в общей сложности 26,4% указывали на необходимость регулярного посещения богослужений (7,4% или выполнения всех религиозных предписаний под руководством священнослужителя (19,4%), однако зависела от субъективной значимости роли религии в жизни респондента: среди респондентов, которые утверждали, что религия

играет очень важную роль в их жизни, настаивали на принадлежности «истинного верующего» к определённому приходу 29,0%, а на посещении богослужения не реже раза в месяц – 11,5%, среди тех, кто оценил роль религии в своей жизни как «довольно важную» – соответственно 29,2% и 14,2%, а среди тех, кто полагал, что религия не играет никакой роли в их жизни – соответственно 17,9% и 4,1%.

Другие данные опроса демонстрируют корреляцию между высокой субъективной оценкой значимостью религии и посещаемостью храмов, в то время как прямой зависимости между посещаемостью и субъективной значимостью религии не прослеживается, например, среди верующих, посещающих храм раз в месяц и чаще, 22,2% оценивают роль религии в своей жизни как «очень важную» и 33,3% – как «довольно важную», в то время как среди посещающих храм несколько раз в год эти цифры соответственно составляют 25,5% и 46,4%, что, на наш взгляд, говорит прежде всего о склонности респондентов из последней категории давать социально желательные ответы. Таким образом, частота посещения богослужений зависит прежде всего от индивидуальной мотивации.

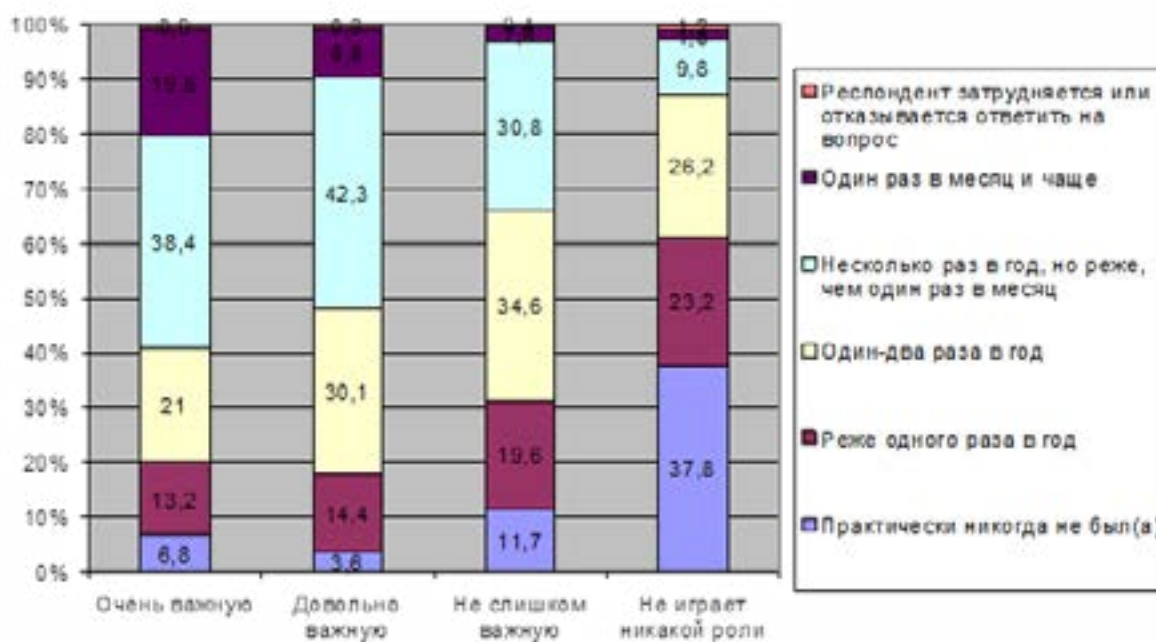


Рис. 1. Распределение ответов на вопрос: «Как часто Вы обычно посещаете церковь (мечеть, молитвенное собрание единоверцев)?» в зависимости от субъективной значимости религии в жизни респондента, % (n=1000)

Fig.1. Distribution of answers to the question: «How often do you usually attend a church (mosque, a religious meeting)?» depending on the perception-based significance of religion in the respondent's life, % (n=1000)

Среди респондентов наблюдается также прирост религиозной активности в более старших группах по сравнению с молодежью (так, среди респондентов в возрасте от 18 до 29 лет несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц посещают храм 28,5% респондентов и раз в месяц и чаще – 4,8%, от 30 до 44 лет – соответственно 35,0%, и 9,3%, 45 и старше – 34,2% и 9,8%), который можно объяснить большей уязвимостью этих социальных категорий. Среди верующих, посещающих храм несколько раз в год, люди старше 44 лет, составляют 54,2%, раз в месяц и чаще – 60%. Этому приросту соответствует не столь значительный рост доли верующих, оценивающих роль религии в своей жизни как «очень важную» (с 17,9% в возрасте до 30 лет до 20,8% – от 30 до 45 лет и 24,3% в более старшем возрасте) при снижении доли оценок этой роли как «довольно важной» (до 32,7% – в старших возрастных группах, чья социализация пришлась на советский период в сравнении с 39,7% – у молодёжи до 30 лет и 40,8% – у респондентов в возрасте 30-44 лет). Кроме того, среди верующих, посещающих храм несколько раз в год, значительно больше женщин (64,5%), чем мужчин, а среди респондентов, которые бывают в храме раз в месяц и чаще, она составляет уже 80%, что придаёт этим группам ярко выраженную гендерную асимметрию и, на наш взгляд, опровергает предположение о формировании социальных общностей с особой макроидентичностью на базе религиозных практик. Можно также отметить, что среди женщин на 10 процентных пунктов больше доля респондентов, которые отводят религии очень важную (27,4%) или довольно важную (40,7%) по сравнению с мужчинами, среди которых эти доли составляет соответственно 15,4% и 31,1%, а доля женщин, в жизни которых религия «не играет никакой роли», по их самооценке (9,4%), почти в три раза меньше доли мужчин, которые дали такой же ответ (25,1%). Таким образом, в це-

лом данные опроса подтверждают гипотезу Р. Инглхарта и П. Норрис о дефиците «экзистенциальной безопасности» как факторе, обуславливающим различия в уровне религиозности в современном обществе, демонстрируя эти различия и на уровне внутрирегиональных различий, свидетельствующих о том, что обращаться к религии в большей степени склонны представители относительно низкоресурсных и социально уязвимых категорий.

Социальные установки респондентов в отношении роли и функций религии в обществе в целом характеризуются некоторой размытостью: очевидно, жители республики обычно не задумываются над соответствующими проблемами. На вопрос: «Должны ли, по Вашему мнению, Русская православная церковь и другие традиционные религии оказывать влияние на принятие государственных, политических решений?» больше половины респондентов, считающих себя православными, ответила «определённо, да» (27,7%) или «скорее, да» (27,9%), среди опрошенных мусульман соответственно 31,8% ответили «да» и 18,2% – «скорее, да». В данном случае субъективная значимость религии в жизни респондентов коррелировала с их лояльностью по отношению традиционным конфессиям как референтным для респондентов группам: среди оценивших роль религии в своей жизни как очень важную ответы «определённо, да» или «скорее, да» дали 68,5%, «довольно важную» – 56,9%, «не слишком важную» – 43,6%, а среди респондентов, считавших, что религия не играет в их жизни никакой роли – всего 34,7%. Доля респондентов, выбравших ответы «определённо, нет» или «скорее, нет» увеличилась в обратной пропорции с 25,5% среди респондентов, оценивших роль религии в своей жизни как очень важную, до 61,6% среди респондентов, считавших, что религия не играет в их жизни никакой роли:

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Должны ли, по Вашему мнению, Русская православная церковь и другие традиционные религии оказывать влияние на принятие государственных, политических решений?» в зависимости от субъективной значимости религии в жизни респондента, % (n=1000)

Table 2

Distribution of answers to the question: «In your opinion, must the Russian Orthodox Church and other traditional religions influence the governmental and political decision-making?» depending on the perception-based significance of religion in the respondent's life, % (n=1000)

Варианты ответов	Очень важную	Довольно важную	Не слишком важную	Не играет никакой роли	В среднем по массиву
Определенно, да	44,3	25,4	16,6	21,3	26,7
Скорее, да	24,2	31,5	27,0	13,4	25,6
Скорее, нет	13,2	26,5	33,2	26,8	25,0
Определенно, нет	12,3	13,5	19,1	34,8	18,1
Респондент затрудняется или отказывается ответить на вопрос	5,9	3,0	4,1	3,7	4,5

В ответ на вопрос: «На Ваш взгляд, допустима ли в нашей стране публичная критика деятельности и образа жизни священнослужителей и религиозных лидеров?» 35,7% ответили «допустима, если она не содержит клеветы и призывов к насилию», столько же (35,8%) считали, что такая критика оскорбляет чувства верующих и потому недопустима, а 24,9% сочли такую критику допустимой в любой форме. Доля тех, кто считал такую критику недопустимой, больше всего среди тех респондентов, которые отводили религии важную (41%) или «довольно важную» роль (37%), в то время как доля тех, кто считал эту критику допустимой в любой форме (33,9%) была выше среди респондентов, которые считали, что в их жизни религия не играет никакой роли; однако большинство респондентов различных религиозных убеждений всё же считали её допустимой в той или иной форме, очевидно, разделяя проблемы оскорбления чувств верующих и их отношения к религиозным лидерам.

Ответ на вопрос о том, насколько большое влияние на общественную жизнь оказывают в стране религиозные организации, также находится в рамках ценностей светского государства: 45,8% респондентов, включая 47,4% православных и 47,7% мусульман) утвер-

ждали, что они оказывают столько влияния, сколько необходимо, а треть считала это влияние слишком большим (16,9%, в том числе 16,4% православных и 20,5% мусульман) или «немного больше, чем необходимо» (16,3%, включая 15,2% православных и 15,9% мусульман). Соответственно оценили это влияние как «немного меньшее, чем необходимо» 11% православных и 6,8% мусульман, вариант ответа «слишком мало» выбрали 5,6% православных и 2,3% мусульман.

В некоторых случаях можно говорить о внутренней согласованности установок респондентов, оценивающих роль религии в своей жизни как в той или иной степени важную, с их мнением по некоторым вопросам, причем мнение религиозных лидеров или сообществ не оказывают на респондентов сколько-нибудь заметного влияния, а сама эта категория не образует реальной группы. Можно говорить о существовании «нуклеарной группы» верующих, состоящей из респондентов, которые оценивают роль религии в своей жизни как «очень важную» или «довольно важную» и при этом посещают храм или молитвенное собрание не реже раза в месяц, но доля этой группы среди всего массива опрошенных составляет 8,1% от общего количества респондентов, которые

относят себя к верующим. Остальные выступают в роли скорее пассивных индивидуальных потребителей «религиозных услуг», чем реальных членов религиозного сообщества, чья религиозная самоидентификация основывается в большинстве случаев на культурной традиции и является в основном номинальной и символической, не оказывая заметного влияния на их социальные установки. Такая символическая идентичность важна во «внерелигиозных» ситуациях, в качестве социального маркера, но в повседневных взаимодействиях со «своими» религиозными объединениями респонденты руководствуются в большей степени индивидуальными запросами, чем потребностью в принадлежности к сообществу.

Очевидно, функция формирования региональной идентичности, которую выполняют по крайней мере православные религиозные объекты в Мордовии, является продуктом культурной политики светского государства и в данном случае не подтверждает предположения о деприватизации религии. Общую оценку социальных условий и последствий взаимодействия автор в республике данной статьи получил из глубинных интервью с представителями власти, мусульманского духовенства и провластными экспертами в рамках реализации научно-исследовательского проекта «Татары в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и проблемы идентичности. Этносоциологическое исследование современной ситуации» Института истории Академии наук Республики Татарстан в 2014 г. С точки зрения этих агентов региональной религиозной политики, основные функции религии прежде всего в поддержании нравственности и сохранении культурных ценностей, которые могли бы служить основой социального взаимодействия: *«Религия, с моей точки зрения, даёт культуру прежде всего, культурную традицию, которая возрождается, пытается развиваться в современных условиях. Я считаю, это надо только приветствовать – и на бытовом уровне, и на интеллектуальном, и на каком угодно... Неотъемлемой частью культуры любого этноса является его приверженность, или приверженность большинства, его религии»*. Другой эксперт в статусе государственного служащего отметил, что, на его взгляд, каждая

конкретная «культура религии» среди «осевых религий» России и Республики Мордовия включает в себя общечеловеческие ценности, в то же время адаптированные к местным условиям толерантного межкультурного взаимодействия: *«Религия даёт сегодня людям убеждение в правоте тех или иных действий. Да, это первое, наверное, нравственность, второе – патриотизм. Или первое – патриотизм, второе – нравственность. То есть должны быть постулаты, которые позволяют человеку идти по жизни с определёнными ценностями. Кто-то хочет сказать, что это общечеловеческие ценности, но эти ценности все прописаны в наших религиях, осевых религиях Российской Федерации и Республики Мордовия»*. Рассматривая вопрос: *«Что первично – государство или религия?»* в инструментальной плоскости и с государственных позиций: *«Настал период, когда мы должны осмыслить, что есть религия, является ли это элементом воспитания нашего народа. Если мы считаем, что эта религия, эти религии являются таковыми, то присутствие религиозных деятелей на государственных мероприятиях говорит о единении органов власти с духовенством, то есть в таком ключе – это вопрос предыдущего плана, что есть религия в государстве? Или это институт, который где-то отвлеченно находится в стороне и формирует кого-то непонятно для кого, или это всё-таки это институт, который формирует в человеке вот эти нравственные, патриотические убеждения, которые необходимы государству, или институт, который мы называем государством, в котором мы все вместе с Вами проживаем»*, он поставил условием такого взаимодействия, чтобы *«Религия не стала доминантой в отношении к Конституции»*.

В опросе также выяснилось, что, по мнению самих религиозных лидеров, религиозный нейтралитет органов власти позволяет им выполнять посреднические функции, модерлируя отношения между конкурирующими в республике ДУМ и помогая им в некоторых случаях найти общий язык. Само участие религиозных организаций в публичных дискуссиях и артикуляция ими своей позиции по тому или иному социально значимому вопросу становится возможной благодаря соз-

данию светским государством «дискуссионной площадки» на нейтральной территории. В свою очередь, правительство республики обращается к ним за помощью в организации благотворительных акций: в качестве примера межконфессионального сотрудничества несколько экспертов приводили недавний совместный сбор пожертвований для беженцев из Украины с помощью православного и мусульманского духовенства.

Эти явления напоминают институциональные формы сотрудничества британского правительства и многочисленных конкурирующих религиозных организаций, выступающих в качестве «публичных религий» наряду с формально признанными «национальными» Церковью Англии и Церковью Шотландии, описанные Дж. Бекфордом, который, анализируя их, доказывает, что рост влияния религии в британском случае объясняется главным образом вмешательством государства в сферу деятельности организаций гражданского общества с целью переложить на них отдельные функции «государства всеобщего благосостояния». Такое вмешательство представляет собой, по мнению Бекфорда, одну из форм «управления различиями» в рамках политики мультикультурализма и заключается, с одной стороны, в признании религиозных организаций в качестве «сообществ верующих», а с другой – в приглашении их к сотрудничеству в области предотвращения экстремизма, обеспечении гражданской лояльности мигрантских сообществ, социальной помощи, проведении межконфессиональных совещаний и круглых столов и т.д. [11] Сравнивая эти примеры с данными наших региональных исследований, можно заключить, что в данном случае речь идёт о сходных функциях партнёрства, условием которого являются инструментализация и культурализация религии государством в секулярном контексте.

Наиболее откровенный случай культурализации религии в Республике Мордовия виден на примере институционализация традиционных эрзянских обрядовых праздников – озксов, – попытки возрождения которых в их изначальных религиозных формах были предприняты активистами движения за признание мордвы-эрзи особой нацией-этносом в 90-е гг. Придав в 2004 г. озксам статус

республиканских государственных праздников наряду с днём славянской письменности и культуры, мокша-мордовским фольклорным фестивалем и сабантуем, власти получили возможность контролировать их организацию и проведение. Дискурсы и действия лиц, ответственных за формирование и проведение государственной политики в отношении религиозных организаций, также свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что культурализация религии составляет основу этой политики по отношению ко всем религиозным направлениям. «Культура религии» или «религиозная культура» в данном случае представляет собой конструкт, опосредующий взаимоотношения между институтом религии и светским государством и обозначающий функциональные аспекты религии, используемые в целях государства и по его инициативе, в том числе вклад в формирование узнаваемых образов региона.

Так, наряду с 14 монастырями, 19 православными церквями, упомянутыми в категории «религиозные памятники истории и культуры», в путеводителе «Республика Мордовия» 2014 г. издания упомянуты также 5 мечетей в статусе памятников истории и культуры, а разделу «Религиозные объекты» предшествуют краткая историческая справка «Мордовские боги», посвящённая полностью вытесненному в результате христианизации мордовскому язычеству, наряду с фотографией древнего священного дуба в одном из районов республики, с многочисленными современными повязками и записками «на счастье», а также раздел «Календарь основных событий», в котором упомянуты, наряду с другими республиканскими культурными мероприятиями, озксы [1]. Содержание справочника отражает как состав верующих в республике, так и особенности республиканской культурной политики. Можно утверждать, что «политика идентичности» в остальных российских регионах не менее секулярна, чем в Мордовии или большинстве других республик в составе Российской Федерации, однако специфика республик заключается в чётко артикуляции поддержки культурного многообразия, очевидным условием которой в постсоветских условиях становится религиозный нейтралитет государства.

Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Конструирование социального статуса и имиджа региональных социумов республик в составе Российской Федерации на примере республик Марий Эл, Мордовия и Удмуртской республики» (грант РГНФ 13-13-13006 а(р)).

Acknowledgements:

The study was supported by the Russian Humanitarian Scientific Fund within the framework of the research project "The Construction of Social Status and Image of Regional Societies of the Republics of the Russian Federation on the Example of the Republics of Mari El, Mordovia and Udmurtia" (RHSF grant 13-13-13006 а(р)).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Республика Мордовия: Справочник-путеводитель Саранск: Издательство Мордовского университета, 2014. 112 с.
2. Старец Феофан: «Сей же род изгоняется только молитвой и постом» (Мф. 17,21) // Иоанно-Богословский мужской монастырь – 2012 год. URL: <http://www.makarovsky-monastery.ru/576.html> (дата обращения: 01.08.2014).
3. Факторы и механизмы гармонизации социальных отношений в Республике Мордовия: моногр. Науч. ред. А.И. Сухарев; отв. за выпуск О.А. Богатова; Науч. центр соц.-экон. мониторинга Республики Мордовия. Саранск, 2009. С. 48.
4. Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003. № 6(32). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (дата обращения: 01.08.2014)
5. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества.: Пер. с нем. М.: Юрист, 1994. С. 78-308.
6. Иларион (Алфеев), митр. Обряды православной церкви / Митрополит Иларион (Алфеев). М.: Эксмо, Издательство Московской патриархии Русской Православной церкви, 2012. С. 215.
7. Опалев С. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. 2010. № 3-4. С. 170-189.
8. Wilson B. Secularization: The Inherited Model // The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion / Phillip E. Hammond (ed.). London, England: University of California Press, Ltd, 1985. P. 12.
9. Розати М. Постсекулярные современности: социологическое прочтение // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. №1. (32). С. 272-293.

REFERENCES:

1. The Republic of Mordovia Guidebook. Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo Universiteta, 2014. 112 p.
2. The Elder Feofan: «But this kind does not go out except by prayer and fasting» (Matt. 17, 21) // Ioanno-Bogoslovskiy muzhskoy monastery – 2012. URL: <http://www.makarovsky-monastery.ru/576.html> (date of access: August 1, 2014).
3. Sukharev A.I., Bogatova O.A. The Factors and Mechanisms of Harmonizing Social Relations in the Republic of Mordovia. Saransk, 2009. P. 48.
4. Berger P. Religion and the Problem of Persuasion // Neprikosnovenniy zapas. 2003. № 6 (32). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (date of access: August 1, 2014).
5. Veber M. Sociology of Religion (The Types of Religious Communities) // M. Veber. Izbrannoye. Obraz obshestva. Moscow: Yurist, 1994. Pp. 78-308.
6. Metropolitan Ilarion (Alfeev). The Rituals of the Russian Orthodox Church. Moscow: Eksmo, Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarchii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2012. P. 215.
7. Stepan A. Opalev. Secularization Theory Critics in the Rational Choice Theory // Researches in Religious Studies. 2010. № 3-4. P. 170-189.
8. Wilson B. Secularization: The Inherited Model // The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion / Phillip E. Hammond (ed.). London, England: University of California Press, Ltd, 1985. P. 12.
9. Massimo Rosati. Postsecular Modernities: A Sociological Reading // State, Religion and Church. 2014. №1. (32). P. 272-293.
10. Levada-Center. The Russians about Religion. URL: <http://www.levada.ru/print/24-12-2013/rossiyane-o-religii> (date of access: February 1, 2014).

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

11. Beckford J.A. The Return of Public Religion? A Critical Assessment of a Popular Claim // Nordic Journal of Religion and Society. 2010. № 23 (2). P. 128.

11. Beckford J.A. The Return of Public Religion? A Critical Assessment of a Popular Claim // Nordic Journal of Religion and Society. 2010. № 23 (2). P. 128.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

DATA ABOUT THE AUTHOR

Богатова Ольга Анатольевна,
доктор социологических наук, профессор
НИУ «Мордовский государственный
университет им. Н.П. Огарёва,
ул. Большевистская, 68, Саранск,
Республика Мордовия, 430005, Россия
e-mail: bogatovaoa@yandex.ru

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