

использующие дистанционные формы индивидуализированного обучения, «виртуальные» клиники, позволяющие предоставлять качественные услуги здравоохранения для жителей самых удаленных регионов, системы электронных платежей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кузнец С. Современный экономический рост: результаты исследований и размышлений. Нобелевская лекция // Нобелевские лауреаты по экономике: взгляд из России. Под ред. Ю. В. Яковца. СПб.: Гуманистика. 2003. 178 с.
2. Управление международным обменом товаров, услуг, капитала / Под ред. Э. Э. Батизи. М.: ИД Высшее образование и наука. 2004. 448 с.
3. Электронная коммерция / Под ред. СВ. Пирогова. М.: ИД «Социальные отношения»; «Перспектива». 2003. 428 с.
4. Гейтс Б. Бизнес со скоростью мысли. Изд. 2-е. М.: ЭКСМО-Пресс. 2001. 480 с.
5. Лобанова М. Карта действий // Формула карьеры. 2003. № 4. С. 38-40.
6. Зарплатный козырь // Эксперт-Урал. 2003. № 37. С.23.
7. Василевич А. Информационные ресурсы для инновационного бизнеса в российском Интернете // Инновации. 2003. № 10. С.73-76.
8. Антонова И. В. Экономический рост и инновации. Тюмень: Изд-во ТюмГНГУ, 2004. 143 с.
9. Яковец Ю. В. Эпохальные инновации XXI века. М.: Экономика. 2004. 444 с.

Марина Николаевна ЕРЕСЬКО —
старший научный сотрудник
Института гуманитарных исследований,
доцент кафедры социологии и социального
управления, кандидат философских наук

УДК 316.722

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СВЕТСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ КАК СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА*

АННОТАЦИЯ. В статье исследуются актуальные проблемы социокультурной самоидентификации в условиях духовного плюрализма и диалога религиозной и светской культур, конструируются модели культурного синтеза. Анализируются итоги социологического опроса студентов ТюмГУ, критерии исследования религиозной идентичности и другие проблемы социологии религии и культуры.

The article is devoted to the actual problems of socio-cultural self-identification in conditions of spiritual pluralism and dialogue between religion and secular cultures. It is constructed models of cultural synthesis. Results of sociological interrogation Tyumen State University students, criteria of religion identity investigation and other problems of sociology of religion are analyzed.

В современных условиях меняется понимание культуры, которая из производного от экономики и политики понятия постепенно превращается в смысловой двигатель их модернизации. Антропологический подход в социологии культуры предполагает определение культуры как постоянно обновляющегося результата позитивного опыта жизнедеятельности людей, «отбираемого» множественным индивидом в процессе самоорганизации (синергетизма) совместной жизни [1; 4]. Такой опыт фиксируется в различных семиотических системах и обретает функции социальной регуляции

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 05-06-06227а в рамках научно-исследовательского проекта «Парадигма толерантного религиозоведения в изменяющейся России: научно-методическое обеспечение»

путем ценностно-нормативной ориентации поведения, деятельности и взаимодействия людей. Следовательно, антропологический принцип требует редукции любого анализируемого явления к его духовным человеческим основаниям.

В период социально-исторического выбора, который переживает Россия, культура начинает выступать как относительно независимая переменная среди факторов социальной жизни. Происходит, по справедливому утверждению Ф. И. Минюшева, парадигмальный поворот: от формулы « $K = f(\text{ЭП})$ » мы переходим к формуле « $\text{ЭП} = f(K)$ », где K — культура, Э — экономика, П — политика, а f — функция взаимозависимости указанных величин [1; 230]. Как видим, взаимодействие общества и культуры осуществляется, в таком рассмотрении, по формуле «СОЦИАЛЬНОЕ = f (КУЛЬТУРНОЕ)».

Понимание культуры как диалога, а диалога как полифонии (М. М. Бахтин) настоятельно требует смены субъект-объектной социокультурной парадигмы на парадигму «Я — Другой». В таком дискурсе методы социокультурного анализа не только выходят на первый план, но и требуют разработки в новом ключе. Особую актуальность все вышесказанное приобретает в решении проблем социологии религии и духовной жизни общества.

1. Диалог светской и религиозной культур — новая социальная реальность реформируемой России. В периоды общественной дестабилизации и духовной дезориентации, пересмотра устоявшихся ценностных ориентиров, социальных образцов происходит закономерное оживление верований и религиозного творчества: человек особенно нуждается в высшем духовном авторитете, в религиозной традиции с ее включением индивида в сферу общего сакрального смысла. Религиозная культура как раз и оперирует канонизированными вечными ценностными нормами и ориентирована на неизменную часть природы человека.

Религиозная культура — это совокупность специфических способов духовно-практического освоения мира для обеспечения и реализации многогранного человеческого бытия. Взаимодействие социального и конфессионального (вероисповедного) компонентов прослеживается на всех структурных уровнях религии: в сознании, деятельности, отношениях, институтах. Религиозная культура со всей очевидностью демонстрирует социокультурную сущность религии, являясь сложной системой религиозных проявлений в любых сферах социальной жизнедеятельности. Следовательно, в этом культурном пространстве воспроизводятся свойства человека, общества и природы, которые выражаются в символических продуктах, религиозных по своему смысловому содержанию.

В структуре религиозной культуры необходимо различать два уровня элементов: *конфессиональный (вероисповедный) уровень* составляют догматы и сакральные тексты, культ и его символические атрибуты; *социокультурный уровень* — это продукты взаимодействия религии с другими сферами культуры, представленные в религиозной философии, искусстве, религиозных моральных и правовых нормах, социально-политических движениях.

В социологическом дискурсе понятие «светский» (секулярный) означает независимость от любого религиозного влияния и конфессиональной легитимации. *Светская культура* как продукт эпохи Просвещения и процессов секуляризации предполагает приоритет общечеловеческих ценностей при отсутствии их сакральной обусловленности. Именно секуляризация разрушила первоначальную слитность *сакрального* и *обыденного*, разделила культуру на религиозную и светскую, детерминировала соответствующие процессы символизации [3; 64-68].

Механизм символизации впервые концептуализировал Э. Кассирер [4; 24-33]. *Религиозная символизация* — это придание религиозного (сакрального) смысла явлениям природы и жизнедеятельности человека, дающее возможность многовари-

антной интерпретации религиозных символов. В эпоху глобализации социализация религии происходит в форме ее символизации — придания религии секулярного смысла (ее аккультурация, политизация, национализация, коммерциализация и т. п.). Сегодня особенно активно дискутируются проблемы социокультурных функций *бессознательной символизации*, которая определяется и как *иерофания* (явление священного) [5; 126-127], и как нередуцируемый элемент сакрального [6; 104-105], а по существу, предстает бессознательной традицией, глубокой культурно-генетической памятью народа. Эта проблематика актуальна не только в исследовании бессознательных уровней идентификации и интериоризации, но и в свете новой социально-экологической парадигмы глубинного экологического познания [7; 5-6].

Если в светской культуре основным показателем духовности выступает позиция человека по отношению к смыслам бытия, основанная на личной свободе и личной ответственности, то религиозная культура предлагает этот выбор на основе безотчетного доверия к доктринальным ценностям конфессии. В этом принципиальном требовании свободы самоопределения светская культура сегодня противопоставляется различным формам конфессионализма, предлагающим свои символические системы как единственно подлинным [8; 262]. Кроме того, светская культура более динамична, нежели религиозная, поэтому она приводит внутренний мир людей в соответствие с изменяющейся реальностью [1; 192, 212]. Религиозная культура, таким образом, связана с глубинным, инвариантным и бессознательным стержнем природы человека, а светская культура ориентирована на ее изменения.

Межкультурный диалог предполагает общие позиции, понятия, ценности, символы, — всеобъемлющие (общечеловеческие, общегуманистические) категории идентичности. *Региональный этос*, по определению М. Г. Ганопольского, есть воплощенный в Духе Места исторический и географический инвариант [9; 73]. Нам он представляется локальным нравственным инвариантом поликонфессиональной и полиэтнической культуры региона, устойчивой взаимосвязи его нравов — как религиозных, так и светских. Эвристический потенциал этоса позволяет конструировать региональную модель позитивного религиозного самоопределения и толерантного диалога религиозной и светской культур на основе гуманистических приоритетов и инвариантных ценностных комплексов.

2. Диалог культур — это, прежде всего, диалог ценностей. Существует множество оснований для классификации ценностей. В нашем дискурсе ценности предстают как символизация жизненного смысла, их можно дихотомически типологизировать по культуурообразующему признаку на *религиозные и светские*. Источником формирования первых является религиозная культура, они трансцендируют жизненный мир человека за пределы повседневной реальности, соединяют с бесконечностью и Абсолютом (Богом). Светская культура формирует гуманистические ценности, основанные на рациональном познании мира и признании человека высшей и абсолютной ценностью.

Основания для включения ценностей в список базовых коренятся в бессознательной природе человека, поэтому для их углубленного изучения необходимо выйти за рамки феноменологии сознания, обратиться к продуктам неосознаваемого уровня психики — символам, связанным с культурными архетипами [10; 85, 107]. В концепции К. Г. Юнга архетипические структуры «коллективного бессознательного» — это сложившиеся в ранние периоды развития этноса инвариантные модели восприятия и интерпретации реальности, вошедшие в генетический код культуры [11; 4-5]. Вот почему для решения проблем культурной идентичности социологи начинают использовать и психосемантические методы социокультурного исследования, в частности, методику раскрытия наполнения ценностей через графические символы [12; 170-172].

3. Проблема определения критериев религиозной идентичности — одна из самых актуальных в социологии религии. Российские социологи оказались, по существу, не готовы к плодотворному и оперативному изучению религиозных процессов и трансформаций религиозности групп и слоев населения как на теоретическом, так и на эмпирическом уровне социологического анализа. По этой причине практически отсутствуют репрезентативные общероссийские и региональные данные об уровне и качестве религиозности, что затрудняет и макросоциологические исследования функционирования религии в российском обществе [13; 326-328]. Вместе с тем вера является глубоко личной, интимной сферой, поэтому общественный спрос и заказ на изучение религиозной идентичности может быть выражен лишь такими инструментами, как церковь и религиоведческая наука: философская, социологическая, культурологическая. Социокультурное исследование религиозных верований, норм и ценностей предполагает особую тактичность и нейтральную позицию социолога-религиоведа, отказ от оценки их истинности или позитивности.

Религиозная самоидентификация как вид социокультурной идентификации всегда имеет конфессиональную специфику, предполагает выбор духовной позиции на основе веры и безотчетного доверия к доктринальным ценностям конфессии, а также обязательные символические ритуалы «посвящения». Конфессиональная идентичность — это чувство и осознание своей принадлежности к определенной конфессии, предполагающее на эмоциональном уровне наличие религиозной веры и чувств, связанных с объектом веры, а на рациональном — когнитивные и оценочные элементы, осознание исключительности своего вероисповедания, принятие его законов и традиций как регуляторов поведения. Следовательно, *религиозную самоидентификацию* можно определить как процесс освоения и принятие индивидом, группой, народом системы смысловых ценностей бытия в конфессиональной интерпретации на основе религиозной веры.

Религиозные качества личности интериоризируются в процессе социализации. Религиозность предполагает формирование *религиозной духовности* как меры приобщения к религиозной культуре (ее ценностям, нормам, символам, идеалам, законам, образцам и т. п.), религиозную самоидентификацию и религиозную (конфессиональную) форму культурной идентичности. Признаки религиозной идентичности личности — религиозная вера, совокупность религиозных мировоззренческих убеждений и представлений, нравственных ценностей и ориентиров, религиозных чувств и переживаний («религиозного опыта»), содержание которых обусловлено конфессиональной или внеконфессиональной, институциональной или неинституциональной религиозной принадлежностью. Как видим, религиозная идентичность формируется в результате социального взаимодействия на основе религиозной веры.

В нашем дискурсе культурная идентичность представляет собой дихотомию двух противоположностей — религиозной и светской идентичностей по признаку принадлежности к той или другой культуре, а основу культурной идентификации составляет позиция человека по отношению к смыслам бытия. Однако здесь требуется концептуальное уточнение. С одной стороны, религиозная идентичность, как и этническая, обычно рассматривается как составная часть или разновидность социальной идентичности и определяется принадлежностью человека к различным культурно-конфессиональным явлениям. Тем самым она может вбирать в себя ряд самоидентификаций, к которому причисляют этническую, культурную, языковую, религиозную и т. п. [14; 33]. Тогда

основой религиозной идентичности будет являться религиозная (конфессиональная) самоидентификация.

С другой стороны, совершенно права В. И. Хотинец, утверждая, что социум и этнокультурный мир не являются тождественными категориями, имея различные базисные основания [14; 34]. Процессы идентификации событий и объектов в социальном и культурном пространстве происходят по различным смысловым критериям, что и позволяет разводить категоризацию на различные уровни. Нам представляется, что в формировании культурной идентичности задействованы оба механизма — когнитивный и бессознательный, причем первый преобладает в светской самоидентификации, а второй — в религиозной. Тогда становится очевидным, что проблема содержания религиозной идентичности неизбежно связана с проблемой двух уровней ее структуры — когнитивным и бессознательным. В этой связи противоречия самоидентификации вполне закономерны.

Подобные противоречия социально детерминированы также спецификой российского межцивилизационного периода [2; 192-193], который может быть интерпретирован в терминах синергетики как «точка бифуркации» [15; 120]. Действительно, если рассуждать об этой проблеме с позиций синергетического подхода, то можно констатировать: диалог светской и религиозной культур — феномен бифуркации, т. е. разветвления культурных процессов, иначе говоря, явление би-культуры. Между прочим, бифуркационные процессы формируют неустойчивые траектории, движение по которым чревато непредсказуемыми последствиями, а поэтому требует управления и организации. Но кто и как будет управлять (или уже управляет) культурным диалогом? Пока здесь больше вопросов, чем ответов. Тем не менее, *би-культурная идентичность* по-своему объясняет противоречивость и религиозной, и светской самоидентификации.

При исследовании закономерностей религиозной идентификации в поликультурном сообществе обращают на себя внимание две тенденции. Во-первых, религиозную идентичность, в зависимости от формы, можно оценивать как позитивную или негативную в контексте адаптационных возможностей и *религиозной цивилизованности (цивилизованной религиозности)*. Во-вторых, религиозная идентификация неразрывно связана с этнической, что зачастую и является формирующим фактором, неоднозначно обнаруживающим себя в многонациональной культуре.

Как известно, формирование содержательных и оценочных компонентов идентичности происходит именно в результате сравнения и диалога. Толерантный диалог культур, по мнению как религиоведов, так и теологов, предполагает повышение грамотности и цивилизованности межконфессионального общения [16; 198-200]. Нецивилизованные формы религиозности (фанатизм, экстремизм) представляются следствием противоречивой и негативной конфессиональной идентификации — специфической антигуманной реализации религиозной веры и убеждений.

4. К какой культуре вы принадлежите — к светской или религиозной? Еще лет двадцать назад этот вопрос анкеты, предложенной студентам, выглядел бы неуместным: религиозной культуры попросту «не существовало» ни для кого, кроме религиоведов и служителей культа.

Сегодня религия стремительно перемещается из личностной в публичную сферу общества. Особое место в диалоге религиозной и светской культур принадлежит университету как альтернативному Церкви фактору становления гражданского общества.

В течение марта-апреля 2005 г. в рамках программы изучения идентификации студенческой молодежи в культурном пространстве Тюменского университета нами было проведено несколько пилотажных выборочных исследований. Методом анкетирования было опрошено 757 студентов всех возрастов и факультетов (18 специальностей), треть которых составили юноши.

Характеристика культурной идентичности респондентов выглядит следующим образом: однозначно по всем показателям самоопределились только 44,3% респондентов, из них к религиозной культуре принадлежат 7,8%, к светской — 36,5%. Соответственно, 55,7% продемонстрировали противоречивую самоидентификацию [рис. 1]. Кстати, по предварительному прогнозу студентов четвертого курса специальности «Социология», в студенческом менталитете преобладает светская духовность: так считают 80% респондентов.



Рис. 1. Соотношение последовательной и противоречивой культурной самоидентификации студентов ТюмГУ (в %)

По самоопределению, которое в итоговых цифрах полностью совпало с миропониманием, к религиозной культуре принадлежат 49,4%, а к светской, соответственно, — 50,6% респондентов [рис. 2]. Это совпадение отнюдь не случайно. Оно убедительно подтверждает наш концепт, что основу культурной идентификации составляет позиция человека по отношению к смыслам бытия.

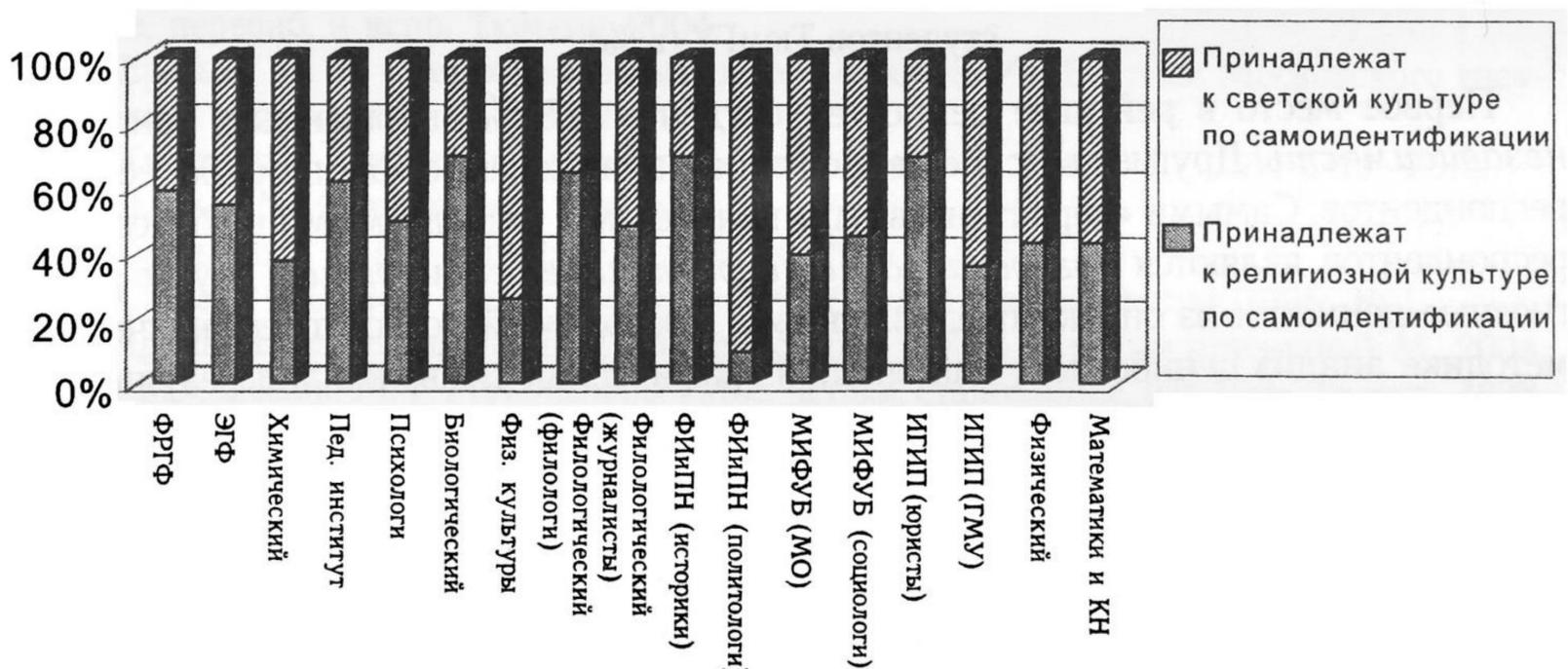


Рис. 2. Сравнение показателей культурной самоидентификации студентов ТюмГУ по факультетам и институтам (в %)

По образу жизни 22% отнесли себя к религиозной, а 78% — к светской культуре. По мотивации: в принятии решений и поступках религиозными предписаниями и законами руководствуются 18,3%, а здравым смыслом и практи-

ческим расчетом — 81,7%. Для максимального количества респондентов приоритетными оказались *общечеловеческие ценности* (82,4%) по сравнению с религиозными нравственными заповедями (17,6%) [рис. 3].

Интересно отметить, что самыми «светскими» оказались студенты-политологи (90% по самоидентификации и ни одной однозначной религиозной идентичности), а также студенты специальности ГМУ (63% по самоидентификации с максимальной однозначной светской идентичностью — 53%). Кстати, самой противоречивой самоидентификацией отличились физкультурники и филологи, а физики, химики и студенты ЭГФ, напротив, продемонстрировали последовательность самоанализа. Между тем, идентифицируя свою принадлежность к религиозной культуре по самоощущению, 5% опрошенных по всем другим показателям отнесли себя к светской культуре, а 3% принадлежащих по всем показателям к религиозной культуре в решениях и поступках руководствуются не религиозной, а светской мотивацией (рис. 3).

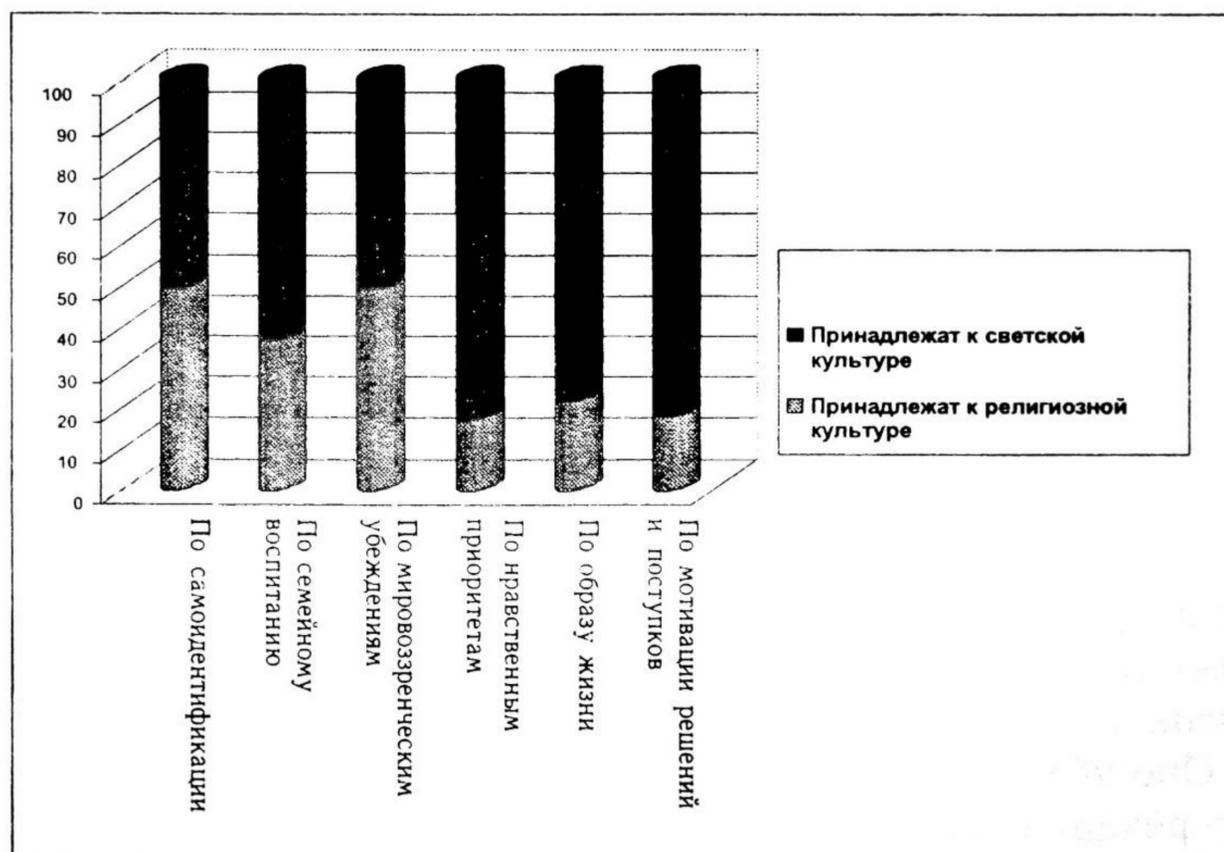


Рис. 3. Соотношение критериев культурной принадлежности студентов ТюмГУ (в %)

Первое место в рейтинге ценностей студентов (76% опрошенных) занимает *независимость*. Другие светские ценности назвали особенно важными более 60% респондентов. Самыми «нерейтинговыми» ценностями, разделяемыми не более 14% респондентов, являются *Бог, религиозная вера, личное бессмертие* и другие религиозные ценности из списка предложенных. Проводимый по психосемантической методике анализ ценностного наполнения графических символов дал результаты, несколько отличающиеся от полученных методом оценки списка ценностей, но не противоречащие им: преобладающее значение сохраняют светские ценности.

Таким образом, анализ результатов проведенного социокультурного исследования полностью подтверждает предыдущие заключения и гипотезы, четко выявляя общую тенденцию несоответствия между самоидентификацией и объективными показателями идентичности (степенью интериоризации и др.). Культурная идентичность респондентов не совпадает с мировоззренческой, а детерминантами идентичности выступают невероисповедные (социокультурные) элементы религиозной культуры. Очевидно, такие тенденции характерны и для студентов других вузов города, что и подтверждают выборочные исследования в ТГИИК, ТВВИКУ, ТюмГНГУ.

5. Можно ли прогнозировать перспективы диалога культурных идентичностей? По крайней мере, можно определить альтернативные варианты культурного развития. Полная конвергенция светской и религиозной культур вряд ли возможна. Предпочтительнее говорить о двух моделях культурного синтеза. В первой доминируют религиозные идеалы, чему целенаправленно содействует активная миссионерская деятельность конфессий. Тогда формируется светская по форме, но религиозная по содержанию культура. На сегодняшний день реальнее представляется прогнозировать вторую модель, противоположную первой, где светская по содержанию культура имеет сакрализованные символические формы.

Доминирование в духовной жизни студенческой молодежи светской культуры, более динамичной, нежели религиозная, обращенной не только к прошлому, но и к современным, стремительно изменяющимся жизненным обстоятельствам, вполне закономерно. Здесь уместно вспомнить замечание В. В. Розанова, что «самое существо «веры русской» не молодо, не юно и даже еще не возмужало» [17; 331-333]. Действительно, молодежь хочет быть современной, образованной, не зависимой от любых ограничений, включая строгие религиозные запреты и самодисциплину.

Диалог светских и религиозных культурных ценностей при своей несомненной актуальности складывается весьма непросто и противоречиво. Мирозренческий плюрализм в условиях устойчивого духовного разрыва поколений затрудняет вступающим в жизнь выбор нормативно-ценностных ориентиров. Разумеется, время все расставит по своим местам. Очевидно одно: проблемы диалога светской и религиозной культур, идентичностей, ценностей требуют глубокого философского осмысления и добротных социологических исследований, поскольку диалог культур — это, в конечном счете, диалог о жизни и достоинстве человека, поиски взаимопонимания ради общей цели физического и духовного самосохранения России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Минюшев Ф. И. Социология культуры. М., 2004.
2. Культурология: Учебное пособие / Под ред. д. филос. н., проф. А. В. Павлова. Изд. 2-е, перераб. и испр. Тюмень, 2004.
3. Ересько М. Н. Специфика религиозного символа // Вестник Московского государственного университета. 1983. № 1.
4. Кассирер Э. Философия символических форм: Пер. с нем. Т. 1. М.; СПб., 2002.
5. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
6. Campbell J. J. The Language of Religion. N. Y., 1975.
7. Capra F. The New Vision of Reality // World Minded Easterner. 1995. № 1.
8. Аринин Е. И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины). М., 2004.
9. Ганопольский М. Г. Региональный этос: истоки, становление, развитие. Тюмень, 1998.
10. Юнг К. Г. Человек и его символы. СПб., 1996.
11. Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious // The Collected Works. Vol. 1. Pt. 1. London, 1959.
12. Смирнов Л. М. Эмпирическое изучение базовых ценностей // Мир России. 2001. № 1.
13. Гараджа В. И. Социология религии. М., 2005.
14. Хотинец В. И. Этническая идентичность и толерантность. Екатеринбург, 2002.
15. Мельник В. В. Философия бифуркационного менеджмента. Тюмень, 2001.
16. Велькер М. Христианство и плюрализм / Пер. с нем. Д. Бумажнова, А. Петровой. М., 2001.
17. Розанов В. В. Сочинения. Т. 1. Религия и культура. М., 1990.