

УДК 316.7

Д. Миронович, канд. социол. наук
 Донецкий государственный университет управления, Донецк
 Е. Решетняк
 Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев
 С. Сальникова, канд. социол. наук
 Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Луцк

РЕЛИГИОЗНЫЙ КАПИТАЛ И РЕЛИГИОЗНОЕ УЧАСТИЕ В СТРАНАХ НОВОЙ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

В статье представлено применение понятий социального и религиозного капиталов в исследовании религиозной приверженности и участия. Исследование основывается на теории социального капитала Дж. Коулмена, Р. Патнема и П. Бурдьё. Предлагается анализ влияния религиозного участия в гражданском обществе, а также участия в нерелигиозных организациях и объединениях; определяется зависимость между религиозным участием и гражданской активностью в странах Новой Восточной Европы и Европейского Союза. В качестве эмпирических данных использованы данные Европейского исследования ценностей (2008) и Мирового исследования ценностей (2005, 2008). Результаты анализа указывают, что существует слабая корреляция между религиозным участием и принадлежностью к более широкому кругу нерелигиозных организаций и объединений в постсоветской Украине, России и Молдове в отличие от стран ЕС. Религиозный капитал как символический ресурс легитимации власти и реконструкции религиозного пространства анализируется в перспективе формирования религиозных расколов. Эта перспектива адаптирована к исследованию производства православного религиозного поля под влиянием религиозных расколов в постсоциалистических Украине, Болгарии и Молдове.

Ключевые слова: социальный капитал, религиозный капитал, религиозное участие, раскол, поле религии, гражданское общество, гражданские ассоциации

Введение

Неоднозначность процессов, происходящих в современном поле религии, появление новых форм религиозной жизни в рамках различных культур, усиливающееся многообразие религиозных феноменов послужили поводом для широких дискуссий среди исследователей религии относительно эвристичности ранее установленных представлений о секуляризации, соотношении религиозного и светского. Как отмечает американская исследовательница Г. Дэви, "современная социология религии на Западе нуждается в новом концептуальном инструментарии, который бы помог лучше понять изменяющийся современный мир и мест, которое в нём занимает религия" [Davie, 2004: 73-84]. Большинство исследователей сходятся во мнении о том, что для современной религиозной ситуации в западной Европе характерны как процессы индивидуализации и деинституализации религии, так и признание за традиционными церквями и религиозными организациями места в институциональной системе гражданского общества [Willaime, 2004].

Религия продолжает оставаться неотъемлемым компонентом публичной сферы европейских обществ, несмотря на светский характер большинства из них. Процесс деприватизации религии приводит к всё более активному вовлечению религиозной составляющей в широкий контекст публичного дискурса в рамках гражданского общества. Результатом подобной "деприватизации" становится двойственный процесс реполитизации религии и моральной сферы в приватной жизни, а также изменения норм в экономической и политической сферах [Casanova, 1994:13]. Таким образом, основной исследовательский фокус смещается на выявление взаимосвязи между религией и институтами гражданского общества [Casanova, 1994; 2004; Inglehart, 2004; Barker, 1999; Berger, 2003], уровнем участия в религиозных организациях и уровнем гражданской активности в обществах с различными религиозными традициями. Исходной теоретической посылкой при этом выступает, в первую очередь, представление о той исторической роли, которую сыграли религиозные организации в становлении и развитии институтов гражданского общества в странах западной Европы и США. Вместе с тем, открытым остаётся вопрос о том, в какой мере процессы секуляризации и деинституционализации религии оказали влияние на институты гражданского общества и уровень гражданской активности. В данном

контексте попыткой осмысления очерченной проблематики стало развитие концепции социального капитала, а также производной от неё концепции религиозного и духовного капиталов.

Интерес к религиозным процессам, происходящим на постсоциалистическом пространстве, вызван как возможностью проверки существующих социологических теорий религии, так и поиском новых концептуальных решений. Вместе с тем, сложность и неоднозначность отмеченных процессов послужили поводом к осознанию необходимости пересмотра классических подходов и объяснительных моделей в рамках социологии религии и поиска альтернативных подходов. Для адекватного описания характера и особенностей протекания процессов изменения религии как на институциональном уровне, так и на уровне повседневных практик в постсоциалистических обществах, необходим учёт исторической и социокультурной специфики региона, а также выработка соответствующего понятийного и концептуального аппарата. Значимую ценность представляет опыт западных социологов религии, их взгляды на роль и место религии в современном обществе. Обращение к ним обусловлено, с одной стороны, практическим отсутствием соответствующих концепций и теорий в рамках отечественного научного поля, с другой стороны, тем, что с подавляющим большинством явлений и процессов, характерных для современного развития религии, западные общества столкнулись раньше стран постсоциалистического региона.

В статье будет предложено обоснование ответа на вопрос о том, существует ли взаимосвязь религиозного и гражданского участия, или зависимость между уровнем гражданской включенности (ассоциативным членством) и членством в различных религиозных организациях в постсоциалистических странах с доминирующей Православной традицией.

Социальный и религиозный капитал: теоретико-методологические подходы к интерпретации

Концепт социального капитала, получивший в последнее десятилетие широкое распространение в различных междисциплинарных областях, скорее можно отнести к разряду метафор, заимствованных из экономической сферы. Его использование различными исследователями зачастую лишено содержательной конвенциональности из-за различного фокуса (уровня) интерпретации. Вместе с тем, разноуровневые толкования социального капитала скорее взаимодополняют друг друга.

При анализе свойств и характеристик социального капитала, способов и форм его проявления исследователями акцентируются различные аспекты: характер социальных связей внутри и между отдельными социальными группами, свойства реципрокности (взаимообмена) в рамках различных сетей поддержки и т.д.

Наибольшую популярность понятие "социальный капитал" получило в трактовке Дж. Коулмена, согласно которому это потенциал взаимного доверия и взаимопомощи, формируемый в межличностных отношениях; обязательства и ожидания, информационные каналы и социальные нормы. Социальный капитал содержится в таких компонентах общественной организации, как социальные сети, социальные нормы и доверие, создающие условия для координации и кооперации ради взаимной выгоды. "Социальный капитал – это способность индивидов распоряжаться ограниченными ресурсами на основании своего членства в определённой социальной сети или более широкой социальной структуре... Способность к накоплению социального капитала не является индивидуальной характеристикой личности, она является особенностью той сети отношений, которую выстраивает индивид. Таким образом, социальный капитал – продукт включенности человека в определённую социальную структуру" [Coleman, 2000].

В работах американского исследователя Р. Патнэма концепция социального капитала получила развитие в связи с проявлениями гражданского общества. Социальные сети, согласно Р. Патнэму, являются исходным структурным элементом воспроизводства социального капитала. Сети гражданской активности, включая группы интересов, волонтерские организации, гражданские ассоциации способствуют трансформации межличностного доверия в доверие к политическим институтам и институтам гражданского общества. "Социальный капитал, – отмечает Р. Патнэм, – воплощенный в нормах и сетях гражданского участия, является, по всей вероятности, предварительным условием экономического процветания, так же как и эффективного самоуправления" [Putnam, 2000:19]. Гражданское общество непосредственно стимулирует производство социального капитала (социальных сетей и культурных норм), который в свою очередь, облегчает участие в политической жизни общества.

Имплементацией идей социального капитала как совокупности социальных связей, сетей неформальных практик и культурных норм к религиозной сфере стала концепция религиозного (religious) или духовного (spiritual) капитала. Существуют различные определения понятия "религиозный капитал". Так, Л.Ианнаконе определяет религиозный капитал как "совокупность навыков и опыта, характерные для той или иной религии, включающие религиозные знания, знакомство с ритуальными практиками и теологическими доктринами, отношения дружбы и доверия между членами данной религиозной группы" [Iannaccone, 1990: 297]. Р. Старк и Р. Финк отмечают, что "религиозный капитал состоит из степени овладения и уровня включенности в ту или иную религиозную культуру" [Finke, 2003]. Безусловно, понятие религиозного капитала должно выводиться из определения "социального капитала" как родового понятия.

Исследователями отмечается несколько ключевых моментов, которые влияют на производство социального, а следовательно, и религиозного капитала. В первую очередь – это дифференциация между горизонтальными и вертикальными социальными сетями. Центральным отличием между горизонтальными и вертикальными сетями является характер доверия, при-

сущий этим конфигурациям сетей [Fennema and Tillie, 2001]. В вертикальных сетях доверие, необходимое для сотрудничества, сфокусировано на источнике власти, тогда как в горизонтальных социальных сетях отношения доверия являются реципрокными, т.е. взаимными. В свою очередь, именно горизонтальные структуры и неформальные сети имеют больший потенциал для воспроизводства и умножения социального капитала. Вертикальный характер властных отношений характерен для таких церковных организационных структур как Католицизм и Православие. В то время как протестантским общинам присущ горизонтальный характер связей. Как отмечает Р. Патнэм, "номинально сходные группы могут пользоваться различными типами социальных взаимосвязей. К примеру, все религиозные организации используют принципы как равенства, так и иерархии, но при этом отношения внутри протестантских конгрегаций традиционно считаются более горизонтальными, нежели связи в католической церкви. Тем не менее, фундаментальный контраст между горизонтальными и вертикальными связями вполне очевиден" (Патнэм, 214-215).

В целом, анализируя феномен религиозного капитала как разновидности социального, большинство социологов отмечает, что религиозные организации и в современных обществах могут рассматриваться в качестве коммуникативных сетей, оказывающих значительное влияние на характер гражданской активности [Willaime, 2004: 26-41].

Мы принимаем во внимание точку зрения Х. Казанова, который считает, что для понимания особенностей участия религиозных групп в публичной сфере современных обществ данное участие необходимо рассматривать на трёх уровнях: уровне государства, уровне политической системы и гражданского общества [Casanova, 1994:26]. Следуя данной логике, понятие "религиозный капитал" в его взаимосвязи с особенностями функционирования публичных сфер обществ новой восточной Европы, а также уровнем гражданского участия, может быть теоретически интерпретировано с использованием иерархического подхода (с учетом макро-, мезо- и микроуровней его проявления).

На макроуровне религиозный капитал может рассматриваться как определённый символический ресурс или "гранд нарратив", выступающий источником смыслов и символов для легитимизации определённых политических практик. Подобный ресурс является значимым также за пределами религиозного поля, в частности, может быть использован политическими агентами, которые принимают участие в символической борьбе за определение социальной реальности. Так, в рассматриваемых странах методы включения религиозных организаций (на примере Православных церквей) в публичный дискурс и формы участия в нем позволяют интерпретировать религиозные практики в категориях "конвертации символического капитала". Конвертация религиозного капитала в экономический возможна как в виде предложений использовать культурно-символические ресурсы определённой религиозной традиции в стратегиях культурного развития, так и в виде прямой коммерциализации религиозных практик и формирования специфического рынка религиозных услуг.

На мезо- и микроуровнях (уровнях организаций и индивидуальных религиозных практик) религиозный капитал интерпретируется как капитал участия и межличностного доверия.

Кроме концептуализации религиозного капитала как ресурса организационной принадлежности и возможности индивидуального использования религиозной сети (рели-

гиозный капитал в таком случае понимается как аспект социального капитала), существует другой подход, предложенный П.Бурдьё. В его видении религиозный капитал выступает в качестве символического ресурса, таким образом, являясь своеобразной ставкой в борьбе за власть.

П. Бурдьё отмечает, что религиозный капитал является "генеративным базисом всех мыслей, восприятий и действий, соответствующих нормам религиозной репрезентации естественного и сверхъестественного мира", он может быть мобилизован различными религиозными претендентами ("религиозными специалистами" в Веберовской терминологии), которые имеют власть воздействовать на габитусы мирян в зависимости от своего статуса в структуре распределения религиозного капитала [Bourdieu, 1991:22]. Особое значение для нашего исследования имеет идея Бурдьё о том, что религиозный капитал функционирует в соответствии с принципами политического видения мира [Bourdieu, 1991:22], позволяет религиозным акторам навязывать их политические взгляды мирянам. Религиозный капитал зависит от взаимоотношения между религиозным спросом и предложением, а также от социальной силы групп, которые могут быть мобилизованы посредством удовлетворения их религиозных интересов. Удовлетворение религиозного спроса населения путём адаптации религии к национальными, культурными и политическими ориентациями влечёт за собой политизацию религиозной жизни и, в некоторых случаях, переориентацию религии на поддержку национальных государственных проектов.

Данный подход позволяет исследовать процесс использования религиозного капитала в борьбе за авторитет в специфической ситуации социальных расколов в поле религии, а религиозные схизмы позволяет интерпретировать в тесной связи с политическими и социальными расколами.

Религиозный капитал и религиозное поле: институциональный уровень. Православные схизмы в Украине, Молдове и Болгарии в постсоциалистический период.

Исследование религиозных процессов в новой восточной Европе предполагает выработку определенной культурной чувствительности к чертам данных стран с учетом их советского прошлого, низкого уровня экономического развития и модернизации. Различия восточной и западной Европы скрыты в особенностях исторического, политического, культурного и религиозного становления обществ. Константинопольская модель православия, получившая распространение в восточной Европе, сформировала специфические государственно-церковные отношения, которые можно определить метафорой симфонии (консенсуса); данная модель способствовала формированию современных цивилизационных границ между восточноевропейской и западноевропейской религиозной традицией [Тотка, 2006: 255]. Все еще переживая последствия советского влияния, постсоциалистические страны находятся в процессе политической и социальной трансформации, адаптации либеральных ценностей, демократических норм и свобод, что происходит параллельно с процессами национального и религиозного возрождения. Это вызывает необходимость формирования новых моделей церковно-государственных отношений, основанных на современных секулярных принципах.

Тесная связь между церковью и государством, глубоко укоренившаяся в истории восточного христианства, привлекает внимание к формированиям альянсов между организованной религией и политической властью в процессе трансформации религиозных институтов. В этих

условиях такое сотрудничество может быть взаимовыгодным, так как государство получает от церкви легитимацию и идеологическую поддержку своей целостности, в свою очередь церковь получает официальную поддержку со стороны государства и, следовательно, возможность влиять на общество через другие общественные институты (образование, армия, тюрьма, праздники и прочее). В условиях конкуренции между различными религиозными конфессиями партнерство с государством имеет критически важное значение для Православия, позволяя ему сохранить свое доминирующее положение в поле религии. В этой конкретной исторической и политической ситуации завершения эпохи воинствующего атеизма вмешательство государства в церковную сферу может пониматься как оправданное высокой целью – например, сохранение национальной (традиционной) идентичности, в которой значимая роль отводится приверженности православной церкви [Виллем, 2006: 90].

Оказала ли политика влияние на расколы в традиционных православных церквях и на реконструкцию религиозных институтов в постсоциалистических странах? Дальнейшее исследование включает 3 страны: Болгарию, Украину и Молдову, где православная церковь, будучи исторически значимой, также остается влиятельной и на современном этапе.

Болгария

В мае 1992 г. глава болгарского демократического правительства Филип Димитров поставил под сомнение легитимность выборов Патриарха Максима на пост главы Православной Церкви и инициировал назначение Альтернативного Синода. Это практически заложило основу раскола в Болгарской православной церкви. Заметим, что возникновение и основные периоды деятельности Альтернативного Синода совпало со временем пребывания у власти демократического правительства в 1990-е годы.

Важные изменения произошли после парламентских выборов 2001 года. Бывший монарх Симеон Сакскобургготский (царь Симеон II, 1943-46) был избран премьер-министром в 2001 году и открыто поддержал патриарха Максима. Его правительство лоббировало принятие нового закона о религии (2002), который предоставлял Патриарху Максиму эксклюзивную легитимность [Hajdinjak, 2004]. Подтверждая равенство религий и свободу совести, утвержденные в Конституции, новый закон провозгласил православную церковь традиционной религией Республики Болгария. Было также отмечено, что православной церковью Болгарии может называться только та церковь, которой управляет Святейший Синод и возглавляет болгарский патриарх, одновременно являющийся митрополитом София [European Yearbook 2002/2003: 665]. Таким образом законодательно другая религиозная структура именоваться церковью Болгарии уже не может.

Пиком попыток устранения раскола в Болгарии стал штурм 250 церквей, осуществленный при участии полиции 21 июля 2004 и задержание представителей духовенства. Цель состояла в том, чтобы восстановить контроль болгарской церкви над храмами, которые были связаны с Альтернативным Синодом [Donev, 2005:11-12]. Эта акция вызвала волну возмущения различных международных организаций, тем не менее, раскол, лишенный материальной базы, начал затухать: к марту 2005 года более 40 из 60 священников Альтернативного Синода вернулся в БПЦ. В начале 2009 года в Болгарии существовало всего 12 активных церквей, не подчиненных БПЦ.

Украина

После провозглашения независимости президент Л.Кравчук направил свою деятельность на отделение

от России и поддержку митрополита Филарета в его борьбе против влияния Русской Православной Церкви в Украине. В июне 1992 года Филарет провозгласил создание Киевского патриархата. Этот акт был зарегистрирован Советом по вопросам религии. Выражая свою приверженность идее автокефалии, президент Кравчук признал новосозданный Киевский патриархат (КП) в роли правопреемника Украинской Православной Церкви советского периода и сделал попытку получить поддержку со стороны Константинопольского Патриарха в установлении канонического статуса КП. Тем не менее, Киевский Патриархат не был признан мировым православием и получил поддержку и признание только от болгарского Альтернативного Синода.

В отличие от Болгарии, украинская ситуация раскола остается нерешенной. Позицию правящих политических сил в стране на выборах 2010 года можно охарактеризовать как балансирование между двумя православными общинами: отсутствие предпочтения по отношению к какой-либо из сторон и акцентирование на необходимости восстановления единой Церкви. Государственная власть не могла себе позволить выбрать одну из сторон в конфликте, поскольку таким образом способствовала бы дальнейшему расширению и углублению уже существующего политического и культурного разрыва между восточными и западными регионами Украины. После президентских выборов (2010г.) новый президент сосредоточил свое внимание на церкви Московского Патриархата, что также способствовало укреплению связей с Патриархом Кириллом (предстоятелем Православной церкви России). Что касается популярности этих религиозных организаций среди верующих, то в соответствии с исследованием ISSP-2008 среди православных 23,2% относят себя к Московскому и 23,5% к Киевскому патриархату [Паращевін, 2009: 22]. По данным украинского исследования центра имени А. Разумкова в 2010г. 15,1% опрошенных граждан Украины считают себя последователями Киевского и 23,6% – Московского Патриархата [Релігія і влади в Україні: проблеми взаємовідносин, 2011: 35].

Молдова

Церковный раскол в Молдове берет свое начало в исторической фрагментации территории государства. После 1991 года епископ Балты Петру Педрару организовал прорумынское движение с целью восстановления Бессарабской Церкви под юрисдикцией Румынии. Эта попытка привела к образованию Бессарабской Церкви (14 сентября 1992), к которой присоединилось патриотически и антисоветски ориентированное духо-

венство. Но большая часть духовенства молдавской митрополии осталась под юрисдикцией Московского патриархата. Вновь организованная Бессарабская митрополия (БМ) не была признана Русской Православной Церковью, а также не была зарегистрирована государством. С церковной точки зрения, эта ситуация была канонической аномалией, поскольку Молдова одновременно стала сферой влияния двух православных патриархатов. Органы государственной власти не остались нейтральными к подобной ситуации и фактически стали на сторону Молдавской православной церкви. Основным аргументом, выдвинутым для объяснения подобной позиции, стало беспокойство органов государственной власти о том, что регистрация БМ может разделить страну по этническому признаку. Кроме того, директор государственной службы по делам культов пояснил, что "Бессарабия" больше не существует, поэтому Бессарабская Метрополия не может быть зарегистрирована [Corle, 1997]. Вопрос с признанием БМ усложнился еще больше после 1998 года, когда коммунистическая партия во главе с М.Ворониным (с 1998 президент Молдовы) победили на парламентских выборах и политический ландшафт значительно изменился.

Таким образом, вопрос православного раскола в Молдове сконцентрировался вокруг проблемы получения официального статуса Бессарабской митрополией. Предоставление церкви официального статуса было связано с внешним вмешательством. В 2001 году, под угрозой "исключения страны из Совета Европы", к которому Молдова присоединилась в 1995 году, Европейский Суд по правам человека вынес постановление о регистрации БМ [Turcescu, 2003: 461]. После 10 лет борьбы БМ была признана правительством в 2002 году. Тем не менее, некоторые острые вопросы, такие, как, к примеру, к право собственности Болгарской церкви, остаются нерешенными. В последующие годы взаимная поддержка правящей коммунистической партии и Православной Церкви Молдовы различным образом проявлялась в политической и общественной жизни Молдовы [Panainte, 2006: 89-100]. Согласно сравнительной статистике (2004 г.) Молдавская митрополия насчитывала 1195 религиозных организаций, в то время как Бессарабской метрополии принадлежали только 130 [Moldova Noastra, 2004].

Таким образом, во всех трех анализируемых случаях были очевидные связи между формированием раскола и позицией политических сил, точнее – демократических партий и лидеров. Их поддержка вновь созданных церковей проиллюстрирована в табл. 1.

Таблица 1

Поддержка расколов политическими силами (специфика стран)

| Болгария (Альтернативный Синод) | Украина (Киевский Патриархат) | Молдова (Бессарабская Метрополия) |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Оспаривание легитимность главы церкви патриарха Максима со стороны главы правительства от демократических сил Филиппа Димитрова. 2. Регистрация Альтернативного Синода и официальное признание новоизбранного патриарха Пимена (при поддержке демократических сил). 3. В марте 1997 новое правительство от демократов аннулировало регистрацию БПЦ патриарха Максима, таким образом, Альтернативный Синод был наделен монопольным статусом. 4. Президент Петер Стоянов (избранный в 1997), принес присягу в присутствии Патриарха Пимена. | 1. Официальная регистрация новосозданной украинской православной церкви Киевского патриархата Советом по вопросам религии Украины (1992). 2. КП официально признавался приемником собственности и банковских счетов Украинской православной церкви. 3. Попытки получения канонического статуса КП поддерживались национальными политическими силами, в особенности первым президентом Л.Кравчуком. | 1. Политическая поддержка в создании новой православной структуры Бессарабской метрополии и ее официальной регистрации национальными силами и первым президентом Мирча Снегуром. |

Решение проблемы раскола во всех трех странах демонстрирует различные подходы правительств к вопросам церкви и религии в целом. В отличие от Украины, правительства Молдовы и Болгарии выбрали путь открытой поддержки официальной церкви и были подвергнуты критике со стороны ЕС за нарушение религиозных свобод других конфессий. Такую взаимоподдержку можно рассматривать как союз официальной церкви с государством против маргинальной церкви. Болгария официально подтвердила такой альянс, в то время как для Украины и Молдовы, церкви которых состоят в иерархической зависимости от внешней власти (Московского Патриархата), такое решение не представляется возможным в краткосрочной перспективе. Политика правительств этих стран заключала в себе несколько стратегий: де-юре отсутствие предпочтений к какой-либо религиозной общине, но де-факто существует множество вполне очевидных признаков скрытого сотрудничества между церковью и определенными политическими силами. Ситуация усложняется быстрыми изменениями политического курса и следовательно изменением преференций церковного партнерства.

Раскрывая логику социальных преобразований, П. Бурдые отмечает зависимость между социальными изменениями и структурой религиозного поля. На эту логику мы опираемся в анализе религиозного поля и процесса производства/воспроизводства/распространения религиозного капитала в странах новой восточной Европы после распада СССР. Появление в 1992 году таких религиозных структур, как Альтернативный Синод (Болгария), Киевский Патриархат (Украина) и Бессарабская митрополия (Молдова) создали ситуацию раскола в православии. Согласно теории П. Бурдые, социальные изменения предполагают новые механизмы религиозного потребления. Действительно, новые церкви внесли изменения в характер религиозного производства: разрыв с советским прошлым, когда церковь была под контролем государства, и теми церквями, которые ассоциировались с конформизмом по отношению к СССР, формирование национально ориентированного образа Церкви (национальный язык литургии, независимость в условиях церковной иерархии и т.д.). Все это связано с удовлетворением религиозных запросов и реструктуризацией поля религии – изменением статуса различных групп в православной церковной иерархии. Попытка создать новый тип религиозного капитала поддерживается во всех трех национальных случаях, рассмотренных выше, политическим влиянием сил демократической и национальной ориентации, в то время как традиционные структуры церкви черпают поддержку от консервативных элит. Таким образом, мы раскрыли очевидное сотрудничество религиозных и политических структур. Отметим, что такая стратегия альянсов использовалась в основном для реструктуризации полей религии и политики, а именно: замены просоветских правящих лидеров политического и религиозного поля.

Религиозный капитал: индивидуальный и организационный уровни

В работе "Bowling Alone: The collapse and revival of American community" [Putnam, 2000: 19] Р. Патнэм акцентирует внимание на той роли, которую религиозные организации играют в жизни американского гражданского общества. Вслед за М. Вебером, американский социолог отмечает, что религиозные сообщества выступали в качестве своеобразного хранилища социального капитала в Америке. Религиозное участие рассматривается как одно из центральных для американских общин (community), основанных на религиозной вере и имеющих прямое влияние на гражданскую активность

через создание сетей социальной поддержки для своих членов, воспитание нравственных ценностей, гражданской ответственности. Ряд исследований подтвердили тезис о важной роли церковной принадлежности в стимулировании гражданской активности и политического участия. Предполагается, что процесс секуляризации в значительной степени способствовал "эрозии" активности на уровне гражданских сообществ, что проявилось в уменьшении количества людей, участвующих в различных гражданских объединениях, волонтерских и благотворительных движениях и ассоциациях.

Для участия в определенной религиозной группе требуется эмоциональная привязанность личности и внутренний религиозный опыт, содержащийся в индивидуальной биографии. Уровень включенности, объем знаний, и эмоциональная привязанность становятся теми инвестициями, которые в течение времени конструируют религиозный капитал. Понимание особенности формирования последнего, в свою очередь, позволяет строить объяснительные модели религиозной активности и участия.

Существующие массивы современных исследований социального капитала демонстрируют сохраняющиеся различия в силе и жизнеспособности гражданского общества в рамках различных социокультурных пространств. Так, исследования социального капитала в посткоммунистических и развивающихся странах опровергают существование какой-либо простой зависимости между социальными сетями доверия, развитием человеческого потенциала, институтами гражданского общества и уровнем религиозного участия, как отмечает Р. Инглхарт (Norris and Inglehart, 2004).

Многие исследователи отмечают слабость и неразвитость гражданских институтов в странах Восточной Европы. Среди отличительных черт последних выделяют низкий уровень как межличностного доверия, так и доверия к государственным институтам; доминирование неформальных социальных сетей и связей (bonding social capital); отсутствие мотивации; финансовые трудности и низкий уровень экономического развития [Pichler and Wallace, 2007: 423-435]. Члены общества мало доверяют институтам государства, вместе с тем, не пытаются решать свои практические проблемы в общественных организациях и политических партиях, как это делается в странах Запада. Недостаток социального капитала, его некоммунитарность, негативно сказывается на уровне социального доверия (солидарности) и совместных действиях.

Хотя очевидно, что процесс секуляризации, в большинстве случаев, положительно коррелирует с уровнем экономического и демократического развития государства, остается неясным, способствует ли этот процесс разрушению религиозных организаций (благотворительных и молодежных), как можно было бы ожидать, и является ли снижение религиозного участия причиной снижения членства в гражданских объединениях и ассоциациях в целом. Отмеченный выше процесс деприватизации религии, исходя из положений теории Х. Казановы – процесс эволюционный. Перед Восточной Европой, которая почти на столетие оказалась выключенной из общеевропейского контекста, встает правомерный вопрос – насколько понятия "секуляризации" и "деприватизации" религии могут быть применимы к ее реалиям?

Религиозный капитал и ассоциированное членство в странах новой восточной Европы в сравнении с ЕС

Мы намереваемся эмпирически проверить положения теории социального капитала Дж. Коулмена и Р. Патнэма

о том, что религиозное участие (имеющее выражение в регулярных религиозных практиках) влияет на:

- членство в религиозных организациях, деятельность которых разворачивается в пространстве гражданского общества, и где эффект религиозной включенности обладает наибольшей силой;

- принадлежность к более широкому кругу нерелигиозных общественных организаций и ассоциаций (благотворительным, волонтерским, молодежным, культурным), которые в свою очередь способствуют становлению и развитию гражданской сферы, выступая её неотъемлемым элементом.

Мы намереваемся раскрыть роль и место религии в процессе становления институтов гражданского общества в восточноевропейских странах с различными религиозными традициями. Основное внимание при этом будет уделено вопросу о том, способно ли Православие сыграть роль аналогичную той, которую сыграла католическая церковь в Польше или Литве в 1990-х гг. а именно: стать той коммуникативной сетью, которая обеспечила борьбу с режимом и становление гражданских институтов, и выступить в качестве ресурса социального капитала и национальной идентичности.

Исходя из определения религиозного капитала как степени овладения и уровня включенности в ту или иную религиозную культуру, предложенного Р. Старком и Р. Финком, в качестве основных переменных при его анализе использовались частота посещения церковных богослужений, молитв, и самодекларация респондентами религиозной принадлежности.

Для проверки гипотез о формировании и воспроизводстве социального и религиозного капиталов нами будут использованы данные сравнительных проектов: Мирового исследования Ценностей (World Values Survey (WVS), 2005, 2008), Европейского Социального исследования (European Social Survey (ESS), 2009), а также данные Gallup's WorldView World Poll (<https://www.cafonline.org/navigation/footer/aboutcaf/publications/2010publications/worldgiving-index.aspx>) и мирового индекса волонтерской деятельности и благотворительности (World Giving Index). Основной акцент при этом будет сделан на странах постсоветского пространства, культурный облик которых формировался под значительным, или даже решающим влиянием православия (согласно данным World Values Survey за 2005 г. в Украине к православному себе отнесло 87,5% респондентов, в России – 89,7%, Молдове – 94,3%).

Особенности религиозных культур различных обществ обуславливают различия в стилях религиозного участия. В протестантской Эстонии мы сталкиваемся с картиной, характерной для скандинавских стран, которые отличает относительно низкий уровень церковного участия и самодекларации при достаточно высоком уровне членства в религиозных и церковных организациях [Pollack, 2008]. Характерной чертой, отличающей постсоциалистические общества с доминированием православия (Украина, Россия, Молдова), является достаточно высокий уровень самодекларации религиозной принадлежности при достаточно низком уровне религиозного участия по сравнению со странами, где доминирует католицизм (рис. 1).

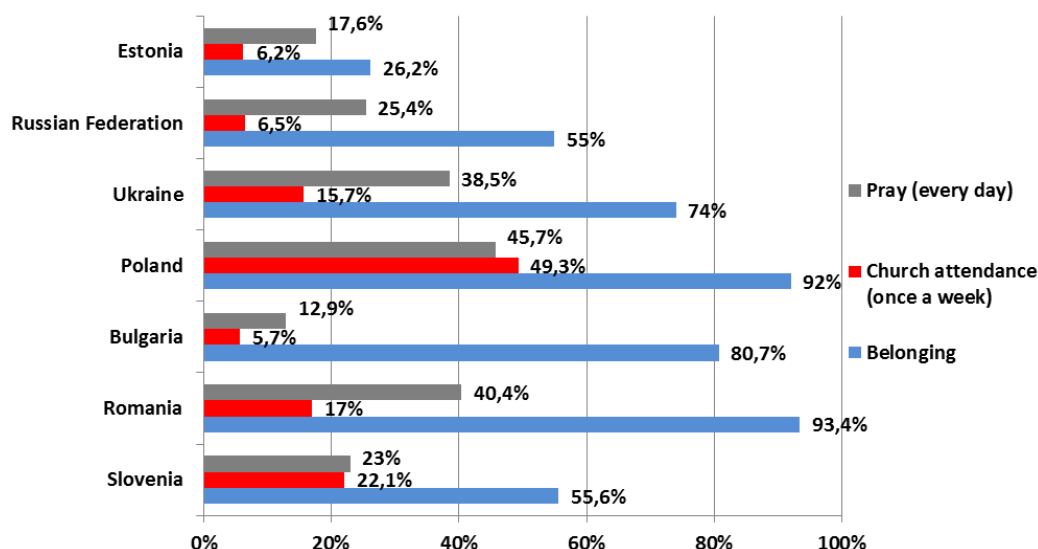


Рис. 1. Принадлежность к религиозному направлению (конфессии), частота посещения религиозных служб (кроме особых случаев; один раз в неделю) теми, кто заявляет о своей религиозной принадлежности и частота практики молитв (каждый день) среди тех, кто заявляет о своей религиозной принадлежности (ESS-2008)

Указанная выше черта тесно связана со специфической православной культурой. Как отмечает М. Томпка [Томпка, 2006], православие отличается от западного христианства, в том числе и установками на посещение/участие в церкви. Причём следует отличать "практические установки" или "православную практику" от официальных норм, в соответствии с которыми еженедельное участие в службах является обязательным. На уровне же повседневных практик данное требование остаётся формальным, поскольку именно самоидентификация занимает доминирующую позицию по отношению к религиозным практикам и участию. Часто самореференция с православием становится своеобразным знаком принадлежности (badges of belonging) и

тем символическим (культурным) капиталом, с помощью которого индивид встраивает себя в общество и культуру при отсутствии действительно религиозной составляющей [Bogowik, 2002: 497-508]. Как отмечает Ж.-П. Виллем, рассматривая случай Франции, даже если индивид не является практикующим верующим, он сохраняет некий "культурный католицизм", который усваивается в процессе социализации [Willaime, 2006]. Точно так же можно говорить и о "культурном православии". Однако в любом случае и в Украине, и в России православие выступает в качестве мощного символического ресурса, в значительной мере не зависящего от регулярных религиозных практик.

Таким образом, мы видим значительный разрыв между показателями самодекларации религиозной принадлежности и религиозности (рис. 2), которые являются одними из самых высоких в Европе, и показателями практической религиозности. И хотя определённый разрыв между культурной и практической религиозностью вполне универсален и присущ многим обществам, украинская, российская и болгарская динамика демонстрируют это наиболее ярко. В данном случае

можно провести параллель с тем, что Г.Дэви назвала "верованием без принадлежности" ("believing without belonging") [Davie, 2000], однако со значительными оговорками по поводу того, что понимать под "верой" и "участием". Когда речь идет о самодекларируемой религиозности, то необходимо учитывать различную степень следования практикам, а также социальный контекст, в зависимости от которого интенсивность религиозности может варьироваться.

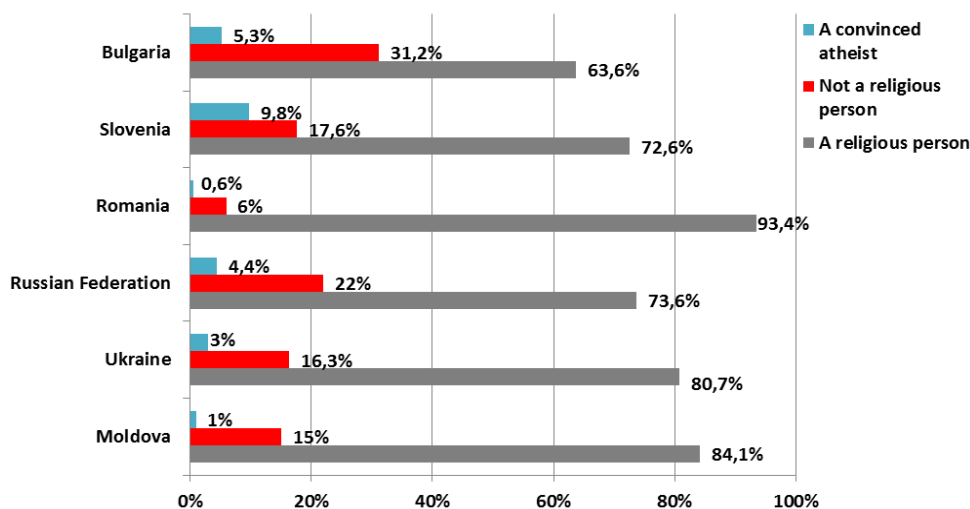


Рис. 2. Уровень декларируемой религиозности в странах (WVS 2005-2008)

Безусловно, самодекларируемая религиозность – это мощный показатель уровня религиозности в стране. Но возникают вопросы: (1) насколько сильно влияет на этот уровень так называемый социальный контекст, учитывая то, что и уровень, и контекст, а также их взаимосвязь в каждой стране неодинаковы? и (2) как анализировать данные, если уровень религиозности настолько высок, что практически охватывает все население страны?

Таким образом, возникает потребность в дифференциации уровня религиозности, что мы предлагаем сделать, используя понятие включенности (involvement). Для этого воспользуемся данными ESS (4 волна) и построим типологию церковной принадлежности на примере рассматриваемых нами обществ. (Заметим, что именно в рамках этого проекта Ж. Биллет построил инвариантную для стран-участниц ESS измерительную модель латентной переменной "religious involvement", составными индикато-

рами которой являются переменные "religiosity", "participation", "praying", "importance"). Соответствующая переменная создана путем усиления переменной церковной принадлежности переменной периодического посещения церкви, при этом учитывался также временной аспект уровня религиозной принадлежности (согласно Р. Старку и Р. Финку религиозный капитал конструируется в течение длительного времени, соответственно, в таком контексте следует рассматривать и его составляющие). Эмпирическим путем установлено, что такая переменная лучше коррелирует, в частности, с социально-демографическими показателями. Используя индикаторы принадлежности к вероисповеданию (актуальной и бывшей) и частоты посещения церкви (см. Табл. 2), которые, согласно Ж. Биллет [J. Billiet, 2004], являются релевантными для различных культур, мы получили следующие результаты (см. табл. 3).

Таблица 2

Построение переменной религиозной вовлеченности (involvement)

| Типы вовлеченности | Настоящая принадлежность | Бывшая принадлежность | Частота вовлечения |
|----------------------------------|--------------------------|-----------------------|------------------------------------|
| Основное членство в организации | Да | -* | □ чем ежемесячно принимают участие |
| Модальное членство | Да | -* | Только по праздникам |
| Маргинальная вовлеченность | Да | -* | Нерегулярно |
| Культурная вовлеченность | Да | -* | Никогда \ Не утвердительный ответ |
| | Нет \ Не знаю | -** | |
| Невоцерковленные (1-е поколение) | Нет \ Не знаю | Да | Никогда |
| Невоцерковленные (2-е поколение) | Нет \ Не знаю | Нет | Никогда |
| Нерелевантные | Нет \ Не знаю | Да \ Нет \ Не знаю | Никогда \ Не знаю |
| Нет ответа | Нет ответа \ Отказ | Нет ответа \ Отказ | Нет ответа \ Отказ |

* Вопрос не применимый

** ответ в какой-то мере подтверждающий

*** термин "воцерковленные" обозначает вовлеченных в религию (православие), не просто крещённых в православной церкви, но и соблюдающих обрядовую сторону религии. Воцерковленным считается тот, кто регулярно причащается и регулярно посещает службы; поддерживает социальные отношения в пределах своей церковной общины.

С целью сравнения в табл. 3 также представлены данные по странам с низким и высоким уровнями рели-

гиозности – соответственно, Эстония и Польша. В католической Польше, где уровни и церковного участия, и

самодекларации религиозности в целом достаточно высоки, а доля культурно религиозных мала – всего 6,2%. Подобная ситуация во многом обусловлена той ролью, которую католической церковь сыграла в процессе становления польского государства. Сходная ситуация наблюдается и в Румынии, отличия состоят лишь в том, что при таком же уровне религиозности население этой страны примерно одинаково распреде-

лилось между тремя религиозными группами ("основные участники", "модальные", "маргинальные"), тогда как поляки концентрируются в первой группе – "основные участники". Таким образом, религиозность румын является менее устойчивой и укорененной, и следовательно, религиозная ситуация отличается большей подвижностью и изменчивостью.

Таблица 3

Типология религиозной вовлечённости (ESS, 2009)

| Страна | Религиозная вовлечённость (Religious involvement) | | | | | | | | Уровень религиозности |
|----------------------|---------------------------------------------------|-------------------|-------------------------|-----------------------|-------------------------------|---------------|----------------------------|------------------------|-----------------------|
| | Основные (Core) | Модальные (Modal) | Маргинальные (Marginal) | Культурные (Cultural) | Невоцерковленные (Non-church) | | Нерелевантные (Irrelevant) | Нет ответа (No answer) | |
| | | | | | 1-е поколение | 2-е поколение | | | |
| Эстония | 7,5 | 8,4 | 8,1 | 44,9 | 1,3 | 29,5 | 0,2 | - | 26,4 |
| Российская федерация | 13,4 | 15,3 | 15,1 | 29,7 | 0,4 | 22,9 | 3,1 | - | 53,8 |
| Словения | 23,6 | 21,2 | 6,4 | 24,3 | 2,4 | 18,7 | 2,3 | 1,0 | 55,1 |
| Украина | 25,5 | 26,2 | 10,4 | 21,8 | 0,4 | 12,3 | 2,0 | 1,2 | 65,5 |
| Болгария | 15,3 | 39,5 | 14,1 | 20,5 | 0,2 | 10,0 | 0,3 | 0,1 | 79,8 |
| Румыния | 38,0 | 22,7 | 27,1 | 10,2 | 0,2 | 0,6 | 0,4 | 0,9 | 92,6 |
| Франция | 11,0 | 14,5 | 9,0 | 24,8 | 10,6 | 29,7 | 0,1 | 0,3 | 47,1 |
| Польша | 70,0 | 17,0 | 2,9 | 6,2 | 1,6 | 2,1 | 0,1 | 0,1 | 92,1 |

В Эстонии в группу "культурно вовлеченных" попало почти 45% населения на фоне общей религиозности в стране на уровне 26,4% и индифферентности к институту религии почти трети населения (29,5%) в течение вот уже второго поколения.

Религиозный маркер в остальных посткоммунистических странах, представленных в Табл. 3, характерен в среднем для четверти населения. Интересен также тот факт, что в Украине зафиксировано 12,3% невоцерковленных людей во втором поколении, тогда как в России таких в два раза больше (22,9%). Можно предположить, что подобное распределение обусловлено сохранением процесса религиозной социализации в Украине (преимущественно за счёт Западных областей) в советский период, несмотря на государственную политику атеизации.

Как и в случае с Румынией, в России религиозное население также распределилось между тремя группа-

ми – "основные участники", "модальные", "маргинальные", – что свидетельствует о неустойчивости религиозного участия той половины россиян, которая причисляет себя к категории религиозных. Случай Франции представлен в данной таблице как особый, в свете абсолютизации в государстве принципа личности (10,6% невоцерковленных в первом поколении).

Таким образом, эмпирическим путем удалось выделить из религиозного капитала ту культурную составляющую, с помощью которой индивиды встраивают себя в общество и культуру, при отсутствии собственно религиозного содержания.

Относительно конфессиональной принадлежности и членства в религиозных и церковных организациях можно отметить, что в рассматриваемых странах данный показатель крайне низок среди православных верующих (рис. 3).

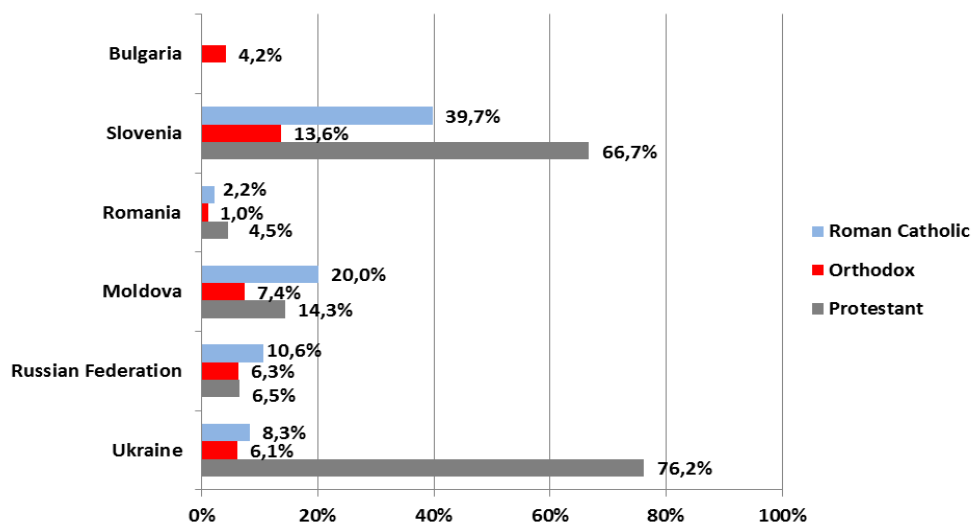


Рис. 3. Членство в церковных или религиозных организациях и конфессиональная принадлежность (WVS 2005-2008)

На этом фоне весьма высокую активность демонстрируют принадлежащие к протестантским церковным организациям, где уровень вовлеченности в жизнь религиозной общины крайне высок за счёт более разветв-

лённой и гибкой сетевой структуры, а также механизмов и практик рекрутирования новых членов. Так, в Украине, где треть официально зарегистрированных религиозных организаций (на 1 января 2010 г. – 28,8%) являются про-

тестантскими, показатель участия в религиозных организациях и ассоциациях среди тех, кто посещает церковь несколько раз в неделю или хотя бы раз в неделю, составляет 76,2% среди протестантов против 6,1% среди православных верующих (институциональная сеть протестантских организаций отличается от православной высоким количеством разветвлённых миссий, отсутствием понятия "каноническая территория", фиксированным членством и принятием веры в сознательном возрасте). Это отчасти подтверждает отмеченное выше положение о дифференциации между вертикальными и горизонтальными социальными сетями, где последние имеют больший потенциал для воспроизводства и приумножения социального капитала.

Как отмечает Р. Инглхарт, анализ данных WVS позволяет утверждать существование в странах западной Европы положительной корреляции между частотой регулярного посещения церкви и участием в религиозных организациях и ассоциациях [Norris and Inglehart, 2004]. Как видно из графика (Рис. 4), в Молдове, Украине, России также существует положительная связь между членством в религиозных организациях и частотой посещения служб. Для всех стран, представленных на графике, зависимость между вышеупомянутыми

переменными статистически значима на уровне 0,01, при этом коэффициент корреляции составляет 0,4 для Словении и Украины, 0,3 – для Молдовы и России, и всего 0,1 – для Болгарии и Румынии (в предыдущей волне исследования эти показатели были также значимы, но лишь для Болгарии соответствующий коэффициент составлял 0,1, для России и Румынии – 0,3, для Словении, Молдовы и Украины 0,4). Таким образом, среди тех, кто посещает церковные службы чаще, чем раз в неделю или хотя бы раз в неделю, большая доля членов отмеченных организаций. При этом интенсивность посещения церковных служб среди стран носит нисходящий характер с максимумом в католической Словении и минимальной частотой в православных Болгарии и Румынии.

Вместе с тем, в концепции Р. Патнэма подчеркивается, что сила и сплочённость гражданского общества во много обусловлена принадлежностью к группам из различных сфер: профессиональным союзам и благотворительным ассоциациям, культурным объединениям и экологическим движениям. Религиозное участие в данном случае выполняет функцию "сводящего" (bridging) социального капитала, объединяющего гетерогенные группы.

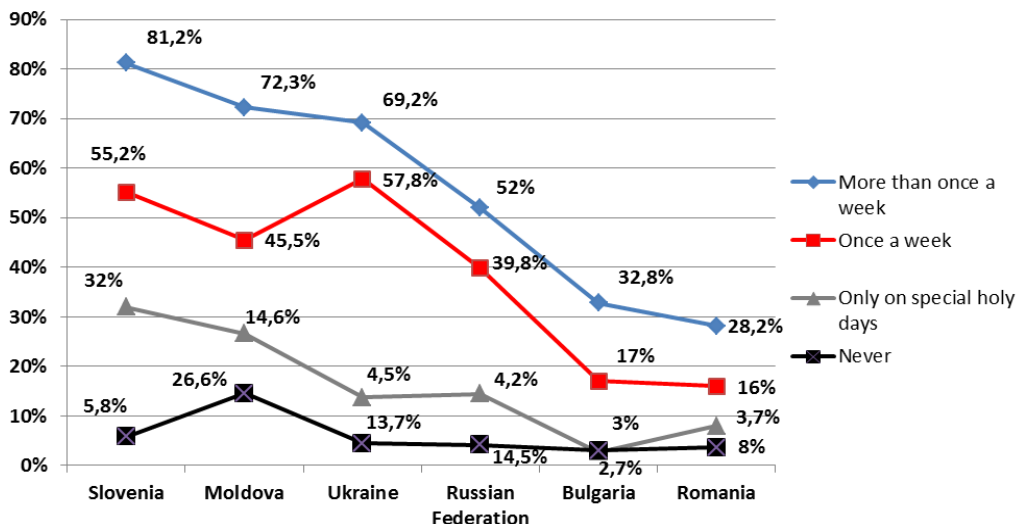


Рис. 4. Членство в церковных или религиозных организациях и частота посещения религиозных служб (WVS 2005-2008)

В табл. 4 представлены данные о членстве в различных общественных объединениях за период с 1995 по 2005 гг. Рассматриваемые страны можно разделить на две группы. Словения, Румыния и Болгария являются членами Евросоюза, соответственно можно предположить, что уровень участия в гражданских организациях здесь будет выше, нежели в странах, которые не входят в Евросоюз – Украине, России, Молдове.

В целом можно отметить достаточно низкий уровень участия во всех странах, за исключением Словении. Относительно положительная динамика отмечается лишь в церковном участии в Украине (+8%) и России (+6%), вме-

сте с тем данный рост не повлёк за собой роста участия в других общественных объединениях. Также следует отметить существенное снижение уровня участия по всем показателям в Румынии. Словения отличается наибольшим прогрессом в аспекте формирования институтов гражданского участия, остальные же страны-члены Евросоюза не существенно отличаются от бывших постсоветских стран, причём ряд показателей в ряде случаев даже выше. На примере Словении также можно отметить, что рост участия в общественных объединениях за рассматриваемый период не привёл к росту церковного участия, которое практически не изменилось.

Таблица 4

Членство в различных типах гражданских ассоциаций и организаций (данные WVS 2005-2008)

| Типы ассоциаций / страна | Церковь | | Благотворительные, волонтерские | | Образовательные | | Спортивные | | Политические | |
|--------------------------|---------|------|---------------------------------|------|-----------------|------|------------|------|--------------|------|
| | 1995 | 2005 | 1995 | 2005 | 1995 | 2005 | 1995 | 2005 | 1995 | 2005 |
| Украина | 9% | 17% | 2% | 5% | 5% | 9% | 5% | 11% | 2% | 7% |
| Россия | 6% | 12% | 2% | 6% | 6% | 10% | 6% | 13% | 2% | 5% |
| Молдова | 33% | 33% | 4% | 8% | 9% | 15% | 10% | 14% | 3% | 9% |
| Словения | 29% | 28% | 11% | 18% | 9% | 16% | 19% | 30% | 5% | 7% |
| Румыния | 39% | 9% | 6% | 1% | 9% | 2% | 9% | 2% | 12% | 4% |
| Болгария | 3% | 4% | 2% | 2% | 4% | 3% | 4% | 3% | 6% | 5% |

За рассматриваемый период значимых изменений в гражданской сфере в Украине, России и Молдове не произошло, уровень участия в целом остаётся крайне низким по сравнению с центрально – и западноевропейскими обществами [Pichler and Wallace, 2007: 423-435].

В связи с низкими статистическими показателями "участия" сложно определить какие-либо существенные взаимосвязи. Тем не менее, на уровне 0,05 со значениями, которые не превышают 0,1 после округления статистически значимой является зависимость между частотой посещения церкви и участием в благотворительных организациях для таких стран как Украина, Молдова, Россия, Словения (1995); зависимость охраняется и даже слегка усиливается к 2008г. в Украине и Словении. Учитывая слабость и неразвитость института благотворительности и волонтерства в Украине, этот статистически зафиксированный результат можно считать перспективой развития соответствующего гражданского института.

Иллюстрацией уровня участия в благотворительных и волонтерских организациях в странах восточной Европы может стать мировой индекс благотворительности (World Giving Index), составляемый на основе данных Gallup's World View World Poll [http://www.worldview.gallup.com]. Большинство стран Восточной Европы попадают в нижнюю половину рейтинга из 153 стран.

В качестве индикаторов при составлении рейтинга выступали три основных вопроса относительно практик добровольной помощи и благотворительности, имевших место в прошедшем месяце: 1) жертвовали ли Вы деньги общественным организациям? 2) принимали ли Вы участие в волонтерской деятельности? 3) помогали ли Вы незнакомым людям, которые нуждались в помощи? Следует отметить, что вопросы о предоставлении денег или времени на волонтерскую деятельность касались политических и религиозных организаций, зарегистрированных благотворительных объединений и гражданских ассоциаций.

Интерес представляет закономерность, в соответствии с которой те страны постсоветского пространства с доминированием православия, где отмечается наиболее высокий уровень самодекларации религиозной принадлежности, занимают наиболее низкие позиции в общем рейтинге из 153 стран (Рис. 5). Так, Словения находится на 62, Молдова – 100, Беларусь – 106, Россия – 138, Болгария и Румыния на 141 и 142, Украина – 150 месте. Из европейских стран верхние позиции занимают Ирландия, Швейцария и Нидерланды. Замыкают рейтинг Украина и Сербия.

Представленную картину скорее можно объяснить низким уровнем социального доверия, несформированностью культуры благотворительности, чем доминирующей религией (табл. 5).

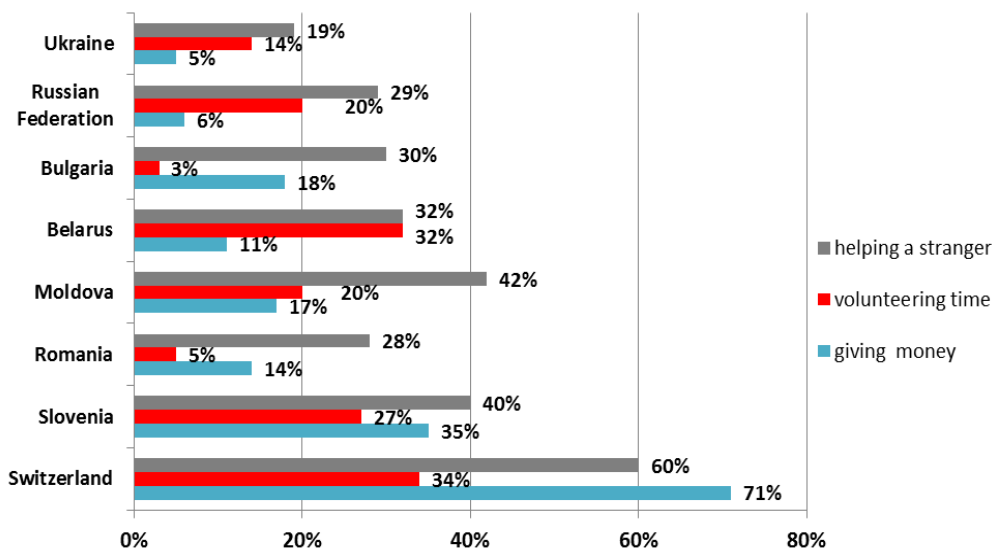


Рис. 5. Участие в благотворительных и волонтерских организациях (Gallup's World View World Poll 2010)

Таблица 5

Уровень институционального и социального доверия (WVS 2005) в отдельных странах; шкала: 1 – полное доверие, 2 – доверие в значительной степени, 3 – доверие незначительное, 4 – доверия нет.

| Доверие к: | Страны: | | | | | | |
|-----------------------------------------------|---------|---------|---------|----------|----------|--------|-----------|
| | Украина | Молдова | Румыния | Болгария | Словения | Польша | Швейцария |
| Церквям | 2,16 | 2,05 | 1,55 | 2,34 | 2,79 | 2,00 | 2,56 |
| Телевидению | 2,50 | 2,52 | 2,46 | 2,26 | 2,70 | 2,63 | 2,75 |
| Прессе | 2,60 | 2,70 | 2,60 | 2,58 | 2,82 | 2,65 | 2,72 |
| Профсоюзам | 2,75 | 3,03 | 2,94 | 3,15 | 2,85 | 2,87 | 2,68 |
| Полиции | 2,86 | 3,03 | 2,71 | 2,46 | 2,70 | 2,56 | 2,02 |
| Системе правосудия | 2,87 | 2,96 | 2,91 | 2,80 | 2,82 | 2,81 | 2,12 |
| Правительству | 2,93 | 2,89 | 3,00 | 2,85 | 2,93 | 3,06 | 2,27 |
| Парламенту | 3,09 | 2,97 | 3,17 | 3,13 | 3,07 | 3,19 | 2,43 |
| Политическим партиям | 3,17 | 3,17 | 3,27 | 3,19 | 3,22 | 3,34 | 2,84 |
| Благотворительным и гуманитарным организациям | 2,52 | 2,63 | 2,53 | 2,71 | 2,65 | 2,28 | 2,26 |
| Женским движениям | 2,55 | 2,70 | 2,63 | 2,76 | 2,67 | 2,49 | 2,41 |
| Движениям экологической защиты | 2,58 | 2,75 | 2,59 | 2,72 | 2,63 | 2,40 | 2,26 |
| Европейскому Союзу | 2,65 | 2,46 | 2,37 | 2,37 | 2,73 | 2,61 | 2,67 |
| Гражданским объединениям | 2,64 | 3,16 | 2,92 | 2,73 | 3,05 | 2,99 | 2,29 |

В соответствии с приведёнными данными граждане Украины, Молдовы, Румынии, Болгарии, Словении не склонны доверять каким-либо государственным институтам. Отсутствием доверия к таким организациям объясняется и весьма незначительное участие в них. К примеру, наивысшей степенью доверия обладает институт церкви (ему доверяет 60,8% населения Болгарии, более 70% – Украины, Молдовы и Польши, 88,1% – Румынии; и лишь 34,3% – Словении); также о своей причастности к религиозным организациям указывают 4,3% болгар, 9,8% румын, 17% украинцев, 22,7% поляков, 28,7% словенцев и 33% молдаван. При этом коэффициент корреляции между доверием к институту церкви и участием в нем достаточно высокий: 0,5 для Украины и 0,4 для Молдовы и Словении (коэффициент статистически значим на уровне 0,01); таким образом, участие в данном институте объясняется (более, чем на 20% $=R^2$) уровнем доверия к нему в вышеупомянутых странах. В Румынии и Болгарии при достаточно высоком уровне доверия наблюдается низкий уровень участия, хотя взаимосвязь также статистически значима (составляет 0,2 на уровне 0,01). Интересно, что в Польше участие в церковных организациях не настолько сильно обусловлено уровнем доверием к институту церкви, Польша по данным показателям больше похожа на Румынию и Болгарию.

Совершенно иная ситуация с профсоюзами, в которых состоят в среднем 7% населения Болгарии и Румынии (7,2% и 6,6% соответственно), 13,4% – в Польше, чуть более 19% – в Молдове и 20% – в Украине и Словении. Уровень доверия к этой организации значительно ниже во всех странах. При этом коэффициент корреляции статистически значим на уровне 0,01 и достаточно осутим ($-0,3$), но со знаком минус, для Украины и Молдовы (для других стран значение коэффициента чуть ниже и составляет 0,1-0,2). Это говорит о том, что члены данной организации не верят в ее возможности и скорее являются таковыми "по привычке" (как правило, членами профсоюза являются члены одного и того же трудового коллектива, вступают в профсоюз вместе с приёмом на работу). Такая же, негативная, но незначительная корреляция (0,1 – 0,2) наблюдается в случае с политическими партиями, экологическими движениями, волонтерскими и благотворительными организациями.

Таким образом, отсутствие веры в возможности общественных организаций и объединений объясняет низкую долю участия в них граждан стран восточной Европы; большей долей доверия пользуется институт религии, который не дискредитировал себя в "коммунистический" период. Однако этот капитал церковь практически не использует либо использует сугубо в инструментальных, не стратегических целях.

Выводы

Представленный многоуровневый анализ познавательных возможностей концепта религиозного капитала и религиозного участия в исследовании постсоветских обществ новой восточной Европы позволяет сформулировать следующие выводы.

Во-первых, использование концепции религиозного капитала в трактовке, предложенной П. Бурдьё, позволяет сосредоточиться на изучении функционирования религиозных полей с акцентом на особенностях их исторического развития и специфических черт иерархической структуры в конкретных обществах. Исследование православного раскола в отдельных странах новой восточной Европы обнаружило организационный, а не канонический характер этого явления. Церковные схизмы были направлены на производство специфиче-

ской религиозной продукции, которая существенно отличалась от предложений официальной церкви. Во всех трех случаях (Молдова, Украина и Болгария) были использованы ресурсы политических сил для того, чтобы узаконить новые религиозные структуры. Однако результаты альянсов вновь созданных структур православных и национальных сил не имели однозначного результата; они зависели от иерархического статуса церкви, уровня ее популярности (религиозного спроса), а также от политического капитала социальных сил, которые поддерживали церковное разделение.

Во-вторых, в соответствии с положениями концепции социального капитала, на организационном уровне участие в социальных сетях и сетях поддержки, являющихся производными от членства в религиозных организациях, играют важную роль как в расширении отмеченных организаций, так и в активизации гражданского участия в целом. Анализ эмпирических данных подтвердил высказанное нами ранее предположение: религиозное участие (определяемое частотой посещения религиозных служб) положительно коррелирует с членством в религиозных организациях и уровнем религиозной вовлечённости. Относительно второй части гипотезы о связи религиозного участия и участия в нерелигиозных объединениях следует отметить, что в рассматриваемых посткоммунистических обществах не обнаружено никакой положительной зависимости. Процессы десекуляризации и возрождение религии, сопровождающиеся интенсивным церковным строительством, расширение сети религиозных общин в течение первого десятилетия после распада СССР не привели к существенному параллельному росту сети гражданских объединений и организаций.

Таким образом, зафиксированный незначительный рост религиозного и церковного участия в Украине, России и Молдове за рассмотренный период не отразился на принадлежности к более широкому кругу нерелигиозных гражданских объединений. Институт церкви, имеющий стабильно высокий уровень институционального доверия, практически не использует этот капитал, оставаясь, в отличие от стран западной Европы, пассивным участником гражданского общества. Урон, нанесённый советской властью религиозной культуре, консерватизм и инертность традиционных религиозных институтов (преимущественно православных), церковный раскол в православье, отсутствие активной миссионерской деятельности и артикулированной гражданской (в отличие от политической) позиции представителей церкви не способствуют привлечению новых последователей и активизации религиозного участия граждан. При этом, со стороны самого общества существует определённый запрос на так называемые "предельные ценности" (по Т. Парсонсу), что проявляется на фоне роста значимости и роли религии в публичной сфере. Однако в рассмотренных обществах идентификация с православием преимущественно выступает маркером культурной, а не религиозной принадлежности.

Список используемых источников

1. Barker, Eilee (1999) But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society. – *Philosophy and Sociology* 6/1999, pp. 49–74.
2. Berger, Peter L. (2003) Secularization and de-secularization. – *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, David Smith, Linda Woodhead (eds.) London: Routledge, 2003, pp. 291–297.
3. Billiet, J. and Meulemann, B. (2007) 'Religious diversity in Europe and its relation to social attitudes and value orientations' Paper presented at ESSRHA International Conference, Istanbul: 18-19 October 2007.
4. Billiet, J. and Welkenhuysen-Gybls, J. (2004). Assessing Cross-National Construct Equivalence in the ESS: The Case of Religious Involvement. Paper presented at the European Conference on Quality and Methodology in Official Statistics, Mainz (Germany), 24–26 May.

5. Borowik, I. (2002) "Between Orthodoxy and Eclecticism: On the Religious transformation of Russia, Belarus and Ukraine", *Social Compass* 49(4): 497-508.
6. Bourdieu P. (1991) Genesis and structure of the religious field. *Comparative Social Research*. Volume 13, 1991, pp. 1-44.
7. Bourdieu, Pierre and L. (1992) *Wacquant. An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago press.
8. Bruce, Steve (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University.
9. Casanova J. (1994) *Public Religions in the modern world*. Chicago: Univ. of Chicago Press, p. 13.
10. Casanova J. (2006) Religion, European secular identities, and European integration. – Religion in Expanding Europe. Timothy A. Byrnes, Peter J. Katzenstein (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, p. 84.
11. Coleman J. (2000) *Social Capital in the Creation of Human Capital // Social Capital: A Multifaceted Perspective / Ed. by P. Dasgupta, I. Serageldin*. Washington: The World Bank.
12. Corley F. *Moldovan Church Wages Five Year Battle for Recognition*. Web site <<http://www.strategicnetwork.org/index.php?loc=kb&view=v&id=656&fto=1160&fby=30a93f1520d6323ff89e3bf4de1e1eef&>>.
13. Davie, G. (2004). "New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective", *Social Compass* 51(1): pp.73-84.
14. Davie, Grace. (2000) *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
15. Detlef Pollack (2008) *Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings*. – *Social Compass*, № 2, p. 171.
16. Donev D. K. (2005) *Church and State in Bulgaria Today*. East-West Church & Ministry Report 13 (Summer 2005), 11-12.
17. *European Yearbook of Minority Issues*, Volume 2 (2002/2003). – Martinus Nijhoff Publishers, 2004.
18. Fennema M., Tillie J. (2001) *Civic Community, Political Participation and Political Trust of Ethnic Groups // Connections*. – Vol. 24(1). – pp. 26–41.
19. Hajdinjak M. (2004) "The New Bulgarian Law on Religious Communities: Solving or Creating Controversies?" // *Legal Position of Churches and Religious Communities in South-Eastern Europe*. Edited by Silvo Devetak, Liana Kalcina and Miroslav F. Polzer. Maribor: ISCOMET – Institute for Ethnic and Regional Studies.
20. Iannaccone, Laurence R. (1990) "Religious Practice: A Human Capital Approach." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29:297-314.
21. Kalkandjieva D. (2006) *The Consent of State and the Blessing of Church: A Case Study on the New Bulgarian Denominations Act* // *Romanian Journal of Political Sciences*, issue: 2, p. 101-114.
22. Kanev, P. (2002). *Religion in Bulgaria after 1989: historical and socio-cultural aspects South East Europe Review (SEER) – for labour and social affairs*. Quarterly of the Hans-Böckler-Foundation 5 (1) Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. Rujova. pp.75-95.
23. National Bureau of statistics. Web site <<http://www.statistica.md>>.
24. Norris Pippa, Ronald Inglehart (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
25. Panainte S. (2006) *Secularism in Republic of Moldova Politics of Religion or Religious Politics: Whether Do We Draw the Boundaries?* *Romanian Journal of Political Sciences*, № 2, p 89-97 Web site < www.ceeol.com>.
26. Pichler, Florian and Wallace, Claire (2007) *Patterns of Formal and Informal Social Capital in Europe*. *European Sociological Review*, 23, pp. 423-435.
27. Pichler, Florian and Wallace, Claire (2009) *Social Capital and Social Class in Europe: The Role of Social Networks in Social Stratification*. *European Sociological Review*, 25 (3): 319-332.
28. Putnam, Robert D.. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. NY.; Simon and Schuster. p.19.
29. Roger Finke (2003) *Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers*// Prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting, October 10-11.
30. Tomka, M. (2006) *Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?* *Social Compass* 53(2): 251-65.
31. Turcescu L., Stanb L. (2003) *Church–state convict in Moldova: the Bessarabian Metropolitanate Communist and Post-Communist Studies* 36: 443–465 Web site < www.elsevier.com/locate/postcomstud>.
32. Willaime, Jean-Paul (2006) *Religion in Ultramodernity*, in: *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*, edited by James A. Beckford and John Wallis, Aldershot, Ashgate, pp. 77-89.
33. Віллем Жан Поль (2006) Європа та релігії. Ставки XXI-го століття/ Пер. з фр. – К.: Дух і Літера – 331 с.
34. Єленський В. (2002) Релігія після комунізму (Релігійно – соціальні зміни в процесі трансформації центрально – і східноєвропейських суспільств) [Текст]. – К.: Наукова думка – 424 с.
35. Патнэм Р. (1996) *Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии*. М., С. 214-215.
36. Паращевін М. (2009) Релігія та релігійність в Україні / За ред. С. Макеєва. Попереднє слово О. Івашенко. – К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України. – 68 с.
37. Релігія і світське государство. Принцип laïcité в мире и Евразии / Под. ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М.: Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук в Москве, 2008. – С. 217-241.
38. Рязанова Л. (2004) Релігійне відродження в Україні: соціологічний контекст. Київ– 256 с.
39. Синелина Ю.Ю. (2008) *Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян / Синелина Ю.Ю. // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / Отв. ред. М.П. Мчедлов – М.: Институт социологии РАН. – С. 135-158.*
40. "Наше государство всесторонне поддерживает религиозные организации". Интервью с Директором Государственной Службы по проблемам культур при Правительстве Республики Молдова, г-ном Сергеем Яцко. // *Moldova Noastra*. Общественное информационно-аналитическое издание. 17.08.2004 Web site <<http://mdn.md/ru/index.php?view=viewarticle&articleid=217>>.
41. "Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин". Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: "Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку" 8 лютого 2011р. – К., 2011.

Надійшла до редколегії 10.08.12

Д. Миронович
Донецький державний університет управління, Донецьк,
О. Решетняк
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ
С. Сальникова
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк

РЕЛІГІЙНИЙ КАПІТАЛ І РЕЛІГІЙНА УЧАСТЬ В КРАЇНАХ НОВОЇ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

У статті представлено евристичність застосування понять соціального і релігійного капіталів у дослідженні релігійної прихильності та участі. Із застосуванням теоретичних інтерпретацій соціального капіталу Дж.Коулмена, Р.Патнєма і П.Бурдьє пропонується результати аналізу релігійної участі у громадянському суспільстві, а також участі в нерелігійних організаціях і об'єднаннях; визначається залежність між релігійною участю і громадянською активністю в країнах Нової Східної Європи та Європейського Союзу. Для аналізу використано дані Європейського дослідження цінностей (2008) і Світового дослідження цінностей (2005, 2008). Результати аналізу вказують, що існує слабка кореляція між релігійною участю і приналежністю до більш широкого кола нерелігійних організацій та об'єднань в пострадянській Україні, Росії та Молдові на відміну від країн ЄС. Релігійний капітал як символічний ресурс легітимизації влади і реконструкції релігійного простору аналізується в перспективі формування релігійних розколів. Ця перспектива адаптована до дослідження виробництва православного релігійного поля під впливом релігійних розколів в постсоціалістичних Україні, Болгарії і Молдові.

Ключові слова: соціальний капітал, релігійний капітал, релігійна участь, розкол, поле релігії, громадянське суспільство, громадянські асоціації

D. Myronovych
Donetsk State University of Management, Donetsk,
O. Reshetniak
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv
S. Salnikova
Volynsky Lesia Ukrainka National University, Lutsk

RELIGIOUS CAPITAL AND RELIGIOUS PARTICIPATION IN COUNTRIES OF NEW EASTERN EUROPE

The article introduces the application of the concepts of social and religious capitals in investigation of religious commitment and participation. The research is grounded on the theories of social capital by J.Coleman, R.Putnam, and P.Bourdieu. The analyses of influence of religious participation on civil society, its non-religious organizations and associations is proposed. The paper identifies the relationship between religious participation and civil activity in the NEE's and EU's countries. European Values Survey (2008) and World Value Survey (2005, 2008) data are used for analysis. In contrast to the EU's countries, the empirical analyses result indicates the weak correlation between religious participation and affiliation to wider range of non-religious organizations and associations in post-Soviet Ukraine, Russia and Moldova. Religious capital as a symbolic resource of power legitimating and reconstruction of a religious field is analyzed in perspective of formation of religious schisms. This perspective is adapted to investigation of production of the Orthodox religious field under influence of religious schisms in post-socialist Ukraine, Bulgaria and Moldova.

Keywords: social capital, religious capital, religious participation, schism, field of religion, civil society, civil associations