

- Anderson R.D., Fish M.S., Hanson S.E., Roeder Ph. Post-communism and the Theory of Democracy. Oxford: Princeton University Press, 2001.
- Bjørnskov C. Determinants of generalized trust: A cross-country comparison // Public Choice. 2006. 130. P. 3–21.
- Chen F.F., West S.G. Measuring individualism and collectivism: The importance of considering differential components, reference groups, and measurement invariance // Journal of Research in Personality. 2008. 42. P. 259–294.
- Delhey J., Newton K, Welzel Ch. How General Is Trust in “Most People”? Solving the Radius of Trust Problem // American Sociological Review. 2011. 76. P. 786–807.
- Delhey J., Newton K. Predicting cross-national levels of social trust: Global pattern or nordic exceptionalism? // European Sociological Review. 2005. 21. P. 311–327.
- Fukuyama F. Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity. N.Y.: The Free Press, 1995.
- Inglehart R., Baker, W.E. Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values // American Sociological Review. 2000. 65. P. 19–55.
- Kitaitseva O.V., Kuchenkova A.V. The influence of value orientations on the formation of interpersonal trust // Kozlova O., Izdebska K., eds. Cultures of trust. Szczecin, 2013. P. 81–99.
- Knack S., Keefer P. ‘Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-Country Investigation. // The Quarterly Journal of Economics. 1997. 112(4). P. 1251–1288.
- Lukes S. The meanings of individualism // Journal of the History of Ideas. 1971. 32. P. 45–66.
- Portes A. Social capital: Its origins and applications in modern sociology // Annual Review of Sociology. 1998. P. 24–25.
- Putnam, R.D. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Rose R. Another Great Transformation. Eastern Europe a Decade Later, Journal of Democracy. 1999. 10. P. 51–56.
- Uslaner E. The Moral Foundations of Trust. Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- Veenhoven R. Quality-of-life in individualistic society // Social Indicators Research. 1999. 48. P. 157–186.
- Veld W.M., Saris W.E. Causes of Generalized Social Trust // In Cross-Cultural Analysis: Methods and Applications, Edited by: El. Davidov, P. Schmidt and J. Billet. New York: Routledge. 2009. P. 207–249.

© 2014 г.

В. БАКРАЧ, М. БЛАГОЕВИЧ

КОНВЕНЦИОНАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ МОЛОДЕЖИ ЧЕРНОГОРИИ

БАКРАЧ Владимир – доктор социологических наук (Никшич, Черногория); БЛАГОЕВИЧ Мирко – старший научный сотрудник Института философии и общественной теории, руководитель Центра по изучению религии (Белград, Сербия).

Аннотация. Приведены данные сравнительного анализа религиозности молодежи двух христианских конфессий (православной и римско-католической) в современном черногорском обществе. Эмпирическая часть работы основана на результатах исследований в Черногории в 2010 г.

Ключевые слова: религия • религиозность • церковь • молодежь • индикаторы религиозности

В конце первого десятилетия XXI в. молодежь Черногории характеризуется достаточно высокой религиозностью. Более двадцати лет прошло с начала социально-политических преобразований, обозначенных как переход от социалистического общественного устройства к демократии. Изменения затронули все области общественной жизни, в том числе социокультурную и религиозную. Трансформировались

положение, значение и значимость религии и церкви, в условиях перехода – отмечена национальная гомогенизация, увеличилась религиозность граждан.

Секуляризация: неизбежность теории в социологии религии. Общность религии и святого как специфический культурный феномен и явление духовного (идеологического) мира человека и его опыта не ставится под сомнение, как, впрочем, и многочисленные расхождения, споры или полемика, касающиеся определения этого специфического человеческого опыта. Таких расхождений ничуть не меньше, когда речь идет о мнениях социологов и религиоведов по поводу существования и приемлемого определения секуляризации. Одна из причин – споры относительно природы религии и религиозного опыта вообще. В этом смысле М. Хилл, британский социолог, считающий, что религия – не один из предметов социологической науки, а ее главный предмет, уточняет: “Сможем ли мы или не сможем идентифицировать процесс секуляризации, зависит от того, как мы определяем это явление и еще больше от нашего определения религии”. Процесс секуляризации – довольно сложный общественный феномен [Синелина, 2011]. Выделим в определении “секуляризации” три группы значений. 1. Секуляризация – это социально-исторический процесс уменьшения общественного значения религии, ослабления связей людей с религией и церковью, а также процесс внутренних изменений в религиозных организациях. Британский социолог Б. Уилсон определяет секуляризацию как “процесс, в котором религиозные институты, практика и религиозное сознание теряют свою социальную значимость” [Wilson, 1966]. Влияние церкви ослабляется с развитием рационализации общественной жизни. Образование, экономика, политика удаляются от религиозного влияния, становясь самостоятельными, благодаря чему меняется и сознание человека [Wilson, 2005]. Развитие науки и технологии ведет к изменению не только в институциональном и практическом смысле, но и снижению интереса к религиозным обычаям [Bruce, 2002]. Важен и момент сокращения значимости религии для индивидуума. В своих ранних работах П. Бергер отмечает, что процесс секуляризации представляет собой не только общественно-объективную, но и индивидуально-субъективную категорию. Все больше людей, сознание которых не определяется больше религиозными интерпретациями. Распространение модернизации становится глобальным процессом, и секуляризация угрожает и нехристианской части мира [Berger, 1990]. 2. В социологии религии существуют и иные мнения, которые относятся, в частности, к критике одномерного понимания секуляризации. Здесь выделяется Д. Мартин, который подчеркивает, что секуляризация является продуктом марксистско-рационалистической ориентации, указывая, что это некогерентное понятие [Martin, 1994]. 3. Для Т. Лукмана секуляризация – это миф или фикция. Выражая сомнения по поводу теории секуляризации, его скептицизм связан с тем, что использование понятия “секуляризация” влечет за собой и своеобразный вид греха. Секуляризация не что иное, как миф и, не смотря на то, что ему предшествовало, этот миф, как и все остальные, вытекает из необходимости той или иной эпохи объяснить саму себя [Lukman, 1994].

Анализируя религиозную ситуацию в Европе, Г. Дейви подчеркивает, что Западную Европу характеризует скорее нецерковность, чем секуляризация [Davie, 1990; 2005]. Упадок церковной религиозности (особенно у верующих-протестантов) не означает одновременно и эрозию религиозности. Такой вид религиозности автор назвала “вера без принадлежности”, в значении веры без принадлежности к церкви как институту. Любопытна теория Эрви-Леже, которая рассматривает религию с точки зрения “цепи воспоминаний” в контексте отличия традиционных обществ от современных. Она считает, что современные общества менее религиозны не из-за влияния рационализации, а потому что не в состоянии сохранить воспоминание, находящееся в центре бытия, это общества амнезии [по: Davie, 2005]. Р. Чиприани [Cipriani, 1989] рассматривает понятие “диффузной религии” в контексте антисекуляристической парадигмы. Здесь речь идет, в сущности, о том, что граждане не полностью подчиняются церковной иерархии, но и не отвергают основные постулаты, касающиеся религиозной системы ценностей.

Секуляризация и десекуляризация в Черногории – хронологический обзор.

Религиозность черногорцев была не высока до религиозной реформы, относившейся к церковно-обрядовой практике, которую провел князь Данило в 1852 г. До князя существовала т.н. *черногорская теократия*, где владыка был духовным и светским правителем. Когда князь пришел к власти, Черногория стала княжеством, духовная власть отделилась от светской, а церковь – от государства и впервые номинально стала секулярным государством. Вплоть до 1918 г. т.е. до восстановления Печской патриархии, главу церкви назначал светский правитель. До Второй мировой войны Сербская православная церковь имела в республике привилегированное положение. Во время войны, а особенно в послевоенный период, в период социализма, когда атеизм был социально желательным поведением, все религии, а особенно СПЦ, сталкивались с большими трудностями. Происходит маргинализация церкви, особенно там, где преобладает православие – в Сербии и Черногории. Форсируется особый социально-политический климат, основанный на идеологии антиклерикализма. Атеистическое мировоззрение становится преобладающим, причем религия и религиозные символы вытесняются в частную жизнь и в значительной мере становятся субсидиарной частью общественной жизни. Весьма незавидное положение СПЦ в этот период объясняется не только антагонизмом двух противостоящих систем, но и политикой. Речь идет о том, что СПЦ была не только религиозным, но и национальным институтом, что влекло за собой большую враждебность режима по отношению к православию [Blagojević, 2005]. Этому, конечно же, способствовали внутренние слабости СПЦ, выражавшиеся во внутренних расколах [Vukomanović, 2001]. Такое положение сохранялось вплоть до конца 1980-х гг., когда происходит десекуляризация (деатеизация) общества и ревитализация религии. Этот процесс охватывает, в первую очередь, молодежную популяцию, тогда как в старших поколениях он шел значительно медленнее. Ревитализация религии среди населения больше всего отразилась на увеличении числа посещений храмов и особенно в оживлении отдельных обрядов традиционной религиозной практики, таких как крещение, празднование церковных праздников, Крестная Слава и т.д. Внутри института церкви происходят значительные изменения. Восстанавливаются и строятся храмы, духовенство получает образование, так что сегодня почти в каждом приходе есть священник, окончивший теологический факультет. Возвращается традиционный вид миссионерства, в соответствии с которым приходской священник должен, по крайней мере, раз в год посетить каждое домохозяйство в своем приходе. Часть духовенства проявляет интерес и к медиатизации через Интернет, как современному способу миссионерства, который, однако, больше распространен в римско-католической церкви.

Методологические замечания. Основной задачей данной работы является социологический анализ религиозности молодежи двух христианских конфессий. Исследование было проведено по стратифицированной выборке 375 респондентов, методом анкетного опроса закрытого типа в 2010 г. Опрос проводился среди молодежи в возрасте с 16 до 27 лет на территории Черногории, которая подразделялась на следующие регионы: север (Биело-Поле, Плевля), центральная часть (Никшич, Подгорица и Цетине), юг (Херцег-Нови, Тиват и Бар). В двухступенчатой выборке мы сначала выбирали муниципалитеты (города и села), а затем – каждый второй дом (здание) и каждое третье домохозяйство.

Среди социологов религии нет согласия о том, какие критерии следует учитывать при оценке религиозности населения. Некоторые теоретики (французская школа Г. Ле Бра) считают главным религиозную практику, а другие выделяют религиозную самоидентификацию [Лебедев, 2012]. Авторы данной работы во многом согласны с мнением И.Н. Яблокова, который под религиозностью понимает “качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений” [Яблоков, 1998]. По этой причине было решено использовать различные показатели религиозности по принципу их взаимодополнения.

Сравнение конфессиональной самоидентификации по переписи населения 1953, 1991, 2003 и 2011 гг. в Черногории
(в %)

| Вероисповедание | 1953 | 1991 | 2003 | 2011 |
|-----------------|-------|-------|-------|-------|
| Православные | 45,84 | 69,12 | 74,23 | 72,07 |
| Римско-католики | 4,81 | 4,41 | 3,54 | 3,44 |

Таблица 2

Религиозная самоидентификация респондентов православного и римско-католического вероисповедания
(в %)

| Отношение к религии | Православные | Католики |
|---|--------------|----------|
| Я верующий и принимаю все, чему учит моя религия | 58,4 | 58,4 |
| Я религиозен/а, но не принимаю все, чему учит моя религия | 23 | 22,8 |
| Я не могу точно сказать, верю я или не верю | 9,3 | 8,7 |
| Я к религии равнодушен/а | 2,7 | 4,7 |
| Я не религиозен/а, но не имею ничего против религии | 6,2 | 5,4 |
| Я не религиозен/а и против религии | 0,4 | 0 |

Мы выдвинули три основные гипотезы. Насколько нам известно, это первая научная работа, в которой рассматривается религиозность молодежи Черногории. Мы ожидали высокую степень ее религиозности, во-первых, на основании индикаторов религиозной самоидентификации и веры в основные религиозные догмы; во-вторых, на основании индикаторов, которые касаются традиционной религиозной практики, такие как “крещение”; в-третьих, незначительную эрозию уровня религиозности при учете индикаторов актуальной религиозной практики (посещение литургии, мессы).

Конфессиональная и религиозная самоидентификация как индикатор религиозности. Конфессиональная самоидентификация в эмпирических исследованиях часто принимается за один из индикаторов религиозности, но необходимо иметь в виду, что речь идет о недостаточно релевантном факторе, который относится к таким показателям, на основании которых невозможно достаточно надежно и точно определить уровень или степень религиозности. В эмпирических данных часто бывает высокий процент тех, кто готов к обычной самоидентификации как “верующего”, но количество религиозных существенно уменьшается, когда учитываются показатели, относящиеся к вере в Бога, загробную жизнь, религиозному поведению. Конфессиональная самоидентификация, так называемая “культурная религиозность”, в Черногории в большей мере связана с принадлежностью к нации, семейной традиции, вере отцов, а не с индивидуальной религиозностью (табл. 1).

Первое, что можно заметить – это влияние атеизации на конфессиональное самоопределение в 50-е гг. прошлого века; затем, с начала 1990-х гг. – рост числа граждан, которые идентифицируют себя с православием, тогда как в последнее десятилетие заметна стабилизация религиозности на основе конфессиональной самоидентификации.

Индикатор самооценки религиозности в качестве основания для констатации последней в науке считается не только недостаточным, но и обобщенным показателем религиозности. Но самооценка религиозности, во всяком случае, более надежный показатель, чем конфессиональная самоидентификация, поскольку респондент прямо высказывается о том, религиозен он или нет (табл. 2).

Если сравнить уровень религиозности на основании индикаторов религиозной самоидентификации в группах, то мы заметим, что существенного различия между

**Максимальная интенсивность религиозности в религиозных группах
в отношении к религиозному сознанию – религиозным догмам
(в %)**

| Варианты ответов | римско-католики | православные |
|--|-----------------|--------------|
| Совершенно согласен, что нужно верить в Бога | 69,1 | 65,5 |
| Верит в богосыновство Христа | 87,2 | 82,7 |
| Верит в загробную жизнь | 45,6 | 33,2 |

сегментами пересекающихся переменных нет. Интересно, что число убежденных верующих одинаково в православной и римско-католической конфессиях.

Религиозность на основании веры в религиозные догмы. Вера в Бога и в религиозные догматы являются основным элементом религиозного сознания в обеих конфессиях. Другие индикаторы религиозности могут вызвать разногласия, но невозможно представить себе религиозность индивида или группы без веры в Бога. Интеллектуальное измерение религиозности выражается в верованиях или в вере в религиозные догмы. Если посещать церковь, совершать религиозные обряды, но не верить в догматические постулаты о Боге, то это вера без содержания и смысла. Возможен и обратный случай: верить в Бога, но не переступать порог церкви, что есть субъективное проявление веры, которое трудно проверить с помощью социологических методов. Поэтому Корнел недалек от истины, когда говорит, что “вера, так же как и язык, и социальный, и индивидуальный феномен” [Kornel, 2002: 122].

По данным социологических исследований, вера в Иисуса Христа является одним из самых распространенных верований, по сравнению с любыми другими догматическими постулатами. Это можно объяснить значимостью личности Христа в христианстве и для христианства, а также тем, что историческое существование Христа менее других религиозных представлений противоречит рациональному мировоззрению. Многочисленные исследования подтверждают существование Христа, так что оно является серьезной научной гипотезой [Vukomanović, 2003]. Вера в загробную жизнь, т.е. в жизнь после смерти, является одним из главных догматов христианства. Но это положение присутствует и в остальных монотеистических религиях, например, в иудаизме и исламе, а также во многих языческих верованиях. Этот постулат является важнейшим столпом религии, так как решение духовных и душевных коллизий она нашла в идее вечной жизни, придавая ей тем самым ключевой смысл и значение (табл. 3).

Показатели, касающиеся веры респондентов в Бога и Христа, почти одинаковы в двух религиозных группах. Различия проявляются, когда речь идет о вере в загробную жизнь: здесь положительный ответ дают больше респондентов римско-католического вероисповедания.

Религиозность и традиционная религиозная практика. Многочисленные исследования на территориях, где доминирует православие [Blagojević, 1995], показывают, что к ревитализации религии привело именно соблюдение обрядов и религиозной практики. Можно сказать, что религиозная практика традиционного характера по сравнению с актуальной религиозной практикой (посещение церкви, богослужений и т.д.) успешнее всего сопротивлялась атеистической идеологии на территории, где проводилось исследование. В этом смысле мы ожидали, что участие в традиционных обрядах будет характеризовать значительно больше половины опрошенных. Мы считали, что необходимо иметь в виду своеобразную амбивалентность, когда речь идет об оценке религиозности на основании этих индикаторов. Точнее сказать, трудно определить, является ли участие респондента в традиционных обрядах проявлением глубокой религиозности – духовности или же речь идет о соблюдении обычаев, как о своего рода конформизме (социально желательном поведении). Но, во всяком случае, соблюдение этих обрядов – релевантный показатель религиозности, который по

**Максимальное число ответов о традиционной культовой практике
римско-католиков по сравнению с православными
(в %)**

| Суждения | Римско-католики | Православные |
|---|-----------------|--------------|
| Респонденты, которые крещены | 94 | 68,6 |
| Считают, что детей нужно крестить | 88,6 | 85 |
| Считают, что нужно праздновать религиозные праздники – крестную славу | 89,9 | 92,5 |
| Считают, что нужно венчаться в церкви | 78,5 | 70,3 |

Таблица 5

**Сравнение ингерентной религиозной практики римско-католиков и православных
(в %)**

| Актуальная религиозная практика | Римско-католики | Православные |
|---|-----------------|--------------|
| Посещение церкви (по крайней мере один раз в месяц) | 54,4 | 37,6 |
| Регулярно посещает литургии – мессы | 36,6 | 10 |
| Регулярно соблюдает пост | 31,4 | 28,7 |
| Регулярно исповедуется | 22,7 | 4 |

массовости граничит с индикаторами религиозной самоидентификации и догматической веры в Бога (табл. 4).

Актуальная религиозная практика. Актуальная связь с религией и церковью относится к той религиозной практике, которая принадлежит к группе нетрадиционного характера, так что ее можно охарактеризовать как религиозные или церковные непрофаные обряды. Мы уже подчеркивали, что процесс секуляризации во многом отразился как раз на этой части религиозной практики и что оценка процесса ревитализации религии в значительной мере основана на возвращении религиозной практики актуального характера.

В качестве показателей объема и степени религиозности населения определенной территории социологи религии используют индикаторы, которые можно условно разделить на две группы: те, которые относятся к непосредственным обязанностям верующих (посещение церкви, богослужений и исповедь) и те, которые отражают показатели набожности (соблюдение поста) (табл. 5).

Мы приходим к выводу, что, когда речь идет об опрошенных римско-католического вероисповедания, актуальная религиозная практика существенно отличается от традиционной. Если сравнивать с православными, то ясно, что респонденты римско-католического вероисповедания являются более ревностными, когда речь идет о присущей этому вероисповеданию религиозной практике.

Заключение. Суммируя результаты исследования, можно отметить значительный уровень религиозности молодежи двух основных христианских конфессий. Анализ конфессиональной самоидентификации указывает, что ревитализация религии – не только несомненный факт, но и свидетельство своеобразной стабилизации религиозности.

Значительным является уровень религиозности на основании самоидентификации граждан, а также тех, кто согласен с утверждением, что нужно верить в Бога. Не менее часто фиксируется религиозность и на основании индикаторов традиционной религиозной практики (крещение, церковное венчание и т.д.). Здесь, однако, уже заметны первые различия между православными и католическими верующими. Речь идет о том, что индикатор крещения указывает на большую религиозность представителей римско-католиков (94% против 68,6%).

Несомненно, произошло повышение религиозности молодежи, если судить на основании индикаторов актуальной религиозной практики, но в значительно меньшей мере по сравнению с остальными индикаторами. Ощутима разница в религиозности православных и римско-католических респондентов. Если религиозность оценивать на основании посещения церкви, то она выше у римско-католических респондентов (54,4% против 37,6%). В то же время исследование показывает, что у верующих обеих конфессий проявляется убыль верования в догмы, они предпочитают отдельные догматические постулаты, тогда как постулаты, более близкие к эсхатологии (жизнь после смерти), отрицают, хотя и здесь римско-католические респонденты лидируют по сравнению с православными.

На основании изложенного можно сделать вывод, что религиозность молодежи республики Черногория в конце первого десятилетия XXI в. в основном носит традиционный характер; при этом важно оговориться, что религиозная практика не является ключевым компонентом религиозности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Синелина Ю.Ю.* Циклы секуляризации в истории России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI века). Lap Lambert Academic Publishing. Sarbrücken, 2011.
- Яблоков И.Н.* Религиоведение: учебное пособие и словарь-минимум по религиоведению. М., 1998.
- Berger L. Piter.* The Secred Canopy. Elements of a Sociological Theory of religion. N.Y., 1990.
- Blagojević M.* Približavanje pravoslavlju. Niš, 1995.
- Blagojević M.* Religija i crkva u transformacijama društva. Beograd, 2005.
- Bruce S.* God is Dead: Secularization in the West (Religion and Spirituality in the Modern World). Oxford, 2002.
- Cipriani R.* 'Diffusad religion'and New Values in Italy // *J.A. Beckford, T. Luckman.* (eds.) The Changing Face of Religion. London, 1989.
- Davie G.* Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // *Social Compass.* 1990. № 37 (4). P. 455–469.
- Davie G.* Religija u suvremenoj Europi – mutacija sjećanja. Zagreb, 2005.
- Kornel Vinsent Dž.* Odnos vere i prakse u islamu // *Espozito Dž.* Oksfordska istorija islama. Beograd, 2002.
- Lebedev S.D.* Metodološki aspekti sociološke interpretacije fenomena religioznosti". Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Centar za religijske studije. Beograd, 2012. URL: <http://instiftd.bg.ac.rs/crs/tekstovi/02religioznost/SergejLebedev.pdf> (дата обращения: 21.08.2013).
- Lukman T.* Sekularizacija – nasleđe iz ranih dana sociologije, в *Povratak svetog?* Niš, 1994.
- Martin D.* Pitanje sekularizacije, perspektive i retrospektive // *Đorđević B.D.* Povratak svetog. Niš, 1994.
- Vukomanović M.* Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma. Beograd, 2001.
- Vukomanović M.* Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista. Beograd, 2003.
- Vilson B.* Novi likovi hrišćanske zajednice // *Makmaners Dž.* Oksfordska istorija hrišćanstva. Beograd, 2005.
- Wilson B.* Religion in Secular Society: a Sociological Comment. London, 1996.

Журнальный гид

ВЕСТНИК ИНСТИТУТА СОЦИОЛОГИИ¹ (2014)

№ 8

Научные направления и научные сообщества в современной российской социологии. *Ядов В.А.* "Круглый стол": "Размышления о научной школе"; *Руткевич Е.Д.* "Социология духовности": проблемы становления; *Товбин К.М.* Редукция постполитики; *Чирикова А.Е.* Модели взаимодействия органов власти на местном уровне: давление, манипулирование, торг?; *Нагорнова А.Ю., Нагорнов Ю.С.* "Мания"-структура и адаптивная модель созависимого поведения членов семей алкоголиков; *Иванова Л.Ю.* Социальные установки студентов в отношении окружающей среды; *Яницкий О.Н.* Дневники В.И. Вернадского: их автор и публикатор; *Межуев Б.В.* Русский европеизм как предмет историко-философского разоблачения.

¹ Электронный журнал. Адрес <http://www.vestnik.isras.ru>