

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ
БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ

**ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ И
МОРАЛЬНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ
МОЛОДЕЖИ**

Дипломная работа

Широкановой Анны
Александровны
студентки 5 курса
отделения социологии
очной формы обучения

Допущен к защите
« » мая 2009 г.
протокол №

Научный руководитель
кандидат философских наук,
доцент Грищенко Ж.М.

Зав. кафедрой социологии,
профессор
_____ Данилов А.Н.

Рецензент
доктор философских наук,
профессор Гуцаленко Л.А.

Минск - 2009

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. ТЕОРИЯ ИНДИВИДУАЛИЗМА В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ.....	5
1.1 Генезис и направления развития теории индивидуализма	5
1.2 Социологический анализ современного индивидуализма.....	12
1.2.1 Индивидуализм как универсальное измерение культуры.....	12
1.2.2 Индивидуализм современности как качественная характеристика.....	16
Глава 2. СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИИ И МОРАЛИ.....	21
2.1 Сравнительное исследование индивидуализации: версия понятийной схемы.....	21
2.2 Индивидуализация белорусской молодежи в контексте современных процессов трансформации.....	27
2.2.1 Специфика постсоветской трансформации ценностей молодежи.....	27
2.2.2 Молодежь Беларуси в контексте региона (2000 г.).....	29
2.2.3 Индивидуализация среди белорусских студентов (2008 г.).....	36
Глава 3. ПРЕДПОСЫЛКИ И ВНУТРЕННИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИОЗНЫХ И МОРАЛЬНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ.....	43
3.1 Антропологические основания анализа моральных воззрений	44
3.2 Влияние религиозных представлений на моральную оценку.....	51
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	59
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....	61

ВВЕДЕНИЕ

Распад Советского Союза и обретение нашей страной независимости способствовали интенсивному включению населения Беларуси в глобальную динамику культурных процессов. В то же время открытие демократических свобод в постсоветскую эпоху и необходимость адаптации сложившейся социальной системы к новым структурным условиям обусловили специфику постсоветского развития белорусского общества. Период экономических и политических реформ неизбежно сопровождался трансформацией ценностных структур, освоением и адаптацией новых ценностей во всех сферах жизни.

В то же время само протекание модернизационных процессов происходило в рамках национальной специфики, что обуславливало построение уникальной конфигурации нового этоса в рамках воздействия общих глобальных и региональных факторов. Как подчеркивает А. Ясиньска-Каня, «хотя преобразования ценностей связаны с процессами модернизации и системных изменений, они идут различными дорогами, по разным траекториям, которые определяются не только своеобразием культуры и исторического опыта, но и конкретными ситуационными изменениями» [53, с. 16].

Изучение трансформационных процессов неизменно должно включать в себя отслеживание процессов динамики ценностей среди населения, особенно среди молодежи. Новые ценности, с одной стороны, бросают вызов для сложившейся системы социальных отношений, а с другой стороны – представляют собой базис формирующихся массовых представлений и поэтому заслуживают особого внимания как предмет социологического исследования.

Одним из наиболее масштабных преобразований в системе ценностей, произошедших в постсоветскую эпоху, является включение индивидуалистических установок в систему социальных ожиданий со стороны населения. Форсированный характер внедрения индивидуалистических ценностей, которые представляют собой неотъемлемую часть модернизации, породил множество споров о необходимости развития индивидуалистического этоса в обществе. Тем не менее научное исследование развития процессов индивидуализма на постсоветском пространстве во многом остается нетронутой темой.

Целью данного исследования является определить уровень развития индивидуализационных процессов среди постсоветской белорусской молодежи в области религии и морали. Поскольку ценностные структуры в данных областях особенно инертны и образуют ядро, влияющее на формирование установок в других сферах, отражение динамики и особенностей конфигурации индивидуализма в религии и морали позволяет не только сделать вывод об интенсивности развития процессов индивидуализации в обществе, но и спроецировать полученные результаты на другие сферы жизни общества.

В рамках поставленной цели предполагается реализация следующих задач: 1) определение специфики процессов индивидуализации белорусской молодежи в религии и морали в рамках восточноевропейского региона; 2) сравнение уровня развития индивидуализационных процессов в постсоветском регионе в общеевропейском контексте; 3) определение динамики ценностей в религии и морали в рамках индивидуализационных процессов среди белорусской молодежи в постсоветский период.

Таким образом, объектом данного исследования является постсоветская молодежь Беларуси как носитель уникальных ценностей, сформировавшихся в условиях интенсивных модернизационных процессов, наложившихся на постсоветское развитие общества. В свою очередь, предметом исследования являются индивидуалистические представления постсоветской молодежи в области религии и морали, поскольку они служат показателем завершения социетальной трансформации и формирования нового, модернизированного типа общества.

Специфику поставленной цели определяет также тот факт, что тема индивидуализма и индивидуализации во многом является теоретической. Кроме того, обширный корпус текстов, посвященных данной тематике, принадлежит различным дисциплинам и поэтому требует особого внимания с точки зрения широты дисциплинарного охвата и взаимодействия различных аспектов рассмотрения предмета.

Результаты данного исследования добавят существенную черту к портрету современного белорусского общества, прежде всего в сравнительном региональном и европейском контексте. Знание степени развития процессов индивидуализации в религии и морали среди молодежи позволит более объективно оценивать перспективы того или иного развития ценностей в белорусском обществе, а также формировать текущую молодежную политику государства, исходя из реальных знаний об актуализированных ценностях молодежи.

ГЛАВА 1

ТЕОРИЯ ИНДИВИДУАЛИЗМА В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

1.1 Генезис и направления развития теории индивидуализма

Индивидуализм родился как социально-философская теория в XVIII в. Как считает А. фон Хайек, развитие современного индивидуализма началось с Джона Локка и, в особенности, с Бернарда Мандевиля и Дэвида Юма [24]. Современный индивидуализм, однако, представляет собой скорее не философскую или политическую доктрину, а один из главных компонентов модернизации и выступает в качестве условия и элемента ее развития [30, с. 7; 37, с. 15]. Цель данного раздела – проследить путь развития современного индивидуализма как философской доктрины и показать идейные направления его развития.

Карта значений понятия «индивидуализм» весьма обширна. Однако сегодня индивидуализм важен, прежде всего, как фактор, объясняющий эволюцию установок в отношении моральных норм, а также изменения систем ценностей, мировоззрений и связанных с ними стилей жизни, программ политических действий или идеологии социальных движений [32, с. 10]. Как отмечает Я. Рейковский, среди характеристик современного индивидуализма часто выделяются: автономия индивида, эмоциональная независимость, личная инициатива, выраженное осознание собственного «я»; обмен как основание отношений. «Индивид сам отвечает за себя, сам определяет, что для него хорошо и что плохо» [54, с. 25]. По формулировке Р. Белла, «высшее этическое правило [индивидуализма] заключается в том, что индивиды должны иметь возможность заниматься тем, что они считают важным, сдерживаемые лишь тем ограничением, что они не должны вмешиваться в «ценностные системы» других» [29, с. 41].

В силу исторических особенностей формирования традиций, понятие «индивидуализм» порой охватывало основания с противоположными импликациями. На это обращали внимание многие ученые, от Вебера до Хайека. При этом А. фон Хайек отмечает, что само понятие «индивидуализм» было рождено сенсимонистами как противоположность социализма [24]. Термин «индивидуализм» стал элементом аргументации социалистов, призывающих к разрушению «буржуазного индивидуализма» и переходу к общественному устройству, где будет господствовать общий интерес [30, с. 13]. (Подобная позиция была официальной в советском дискурсе.) Постепенно индивидуализм начинал представляться как оппозиция коллективизму, и через эту дихотомию стало определяться его значение. Согласно исследованию Марселя Гоше, понятие «индивидуализм» впервые появилось в печати в

журнале сенсимонистов «Producteur» в 1826 г. [30, с. 13]. Одним из первых данное понятие стал использовать и А. де Токвиль [Там же].

В середине XIX века в работе де Токвиля «Старый порядок и революция» (1835) появляется замечание о том, что «наши предки не знали введенного нами в употребление слова «индивидуализм», потому что в их время действительно не было индивида, который бы не принадлежал какой-то группе и мог бы считать себя абсолютно изолированным» [15, с. 80]. Токвиль описывает индивидуализм как состояние, когда каждый «живет только для себя, занимается лишь собою и делами, касающимися его одного», притом что «все были готовы слиться в единую массу, лишь бы никто не стоял отдельно от других и не выделялся бы из общего уровня» [15, с. 80-81]. Как подчеркивают исследователи, проблема индивидуализма непосредственно связана с проблематикой взаимоотношений «личность-общество» [29, с. 45]. При этом в индивидуализированном обществе общественные проблемы переносятся в частную сферу [29, с. 38]. Таким образом, постепенно обозначалась проблема атомизации индивида в массовом обществе, которая особенно актуализировалась во второй половине XX века [55].

Дюркгейм развил социологическое понимание индивидуализма в разных направлениях. Происхождение индивидуалистической морали он связывал с возрастающей ролью индивида в обществе, связанной с дифференциацией производства и специализацией труда, – с переходом от основанной на сходстве механической солидарности к органической [14, с. 250]. В этом смысле органическая солидарность и развитие реститутного права (пришедшего на смену репрессивному праву) являются прямо пропорциональными степени дифференциации и постепенной индивидуализации общества [6, с. 94].

Связывая развитие общества с возрастающей рациональностью [14, с. 249] (хотя и не в такой систематической форме, как Вебер), Дюркгейм в своем эссе «Индивидуализм и интеллектуалы» (1898) приходит к идее «религии человечности, рациональным выражением которой является индивидуалистическая мораль» [Цит. по: 14, с. 250]. Дюркгейм писал о культе индивида в современных обществах, который «является продуктом самого общества», когда «общество делает из человека Бога» [Цит. по: 14, с. 175]. Таким образом, Дюркгейм, с одной стороны, подчеркивает секуляризацию общественной жизни [14, с. 251, сноска] (чего нельзя, например, однозначно утверждать о Вебере [40]), а с другой – связывает интимизацию религии с ростом уважения к личности и «как бы» (в дюркгеймовском смысле) догматизацию этого уважения.

Вместе с тем в условиях органической солидарности «у людей рождается новое стремление создать хотя бы временную механическую солидарность в

виде различных товариществ или сообществ верующих» [6, с. 94]. Таким образом, в условиях, когда индивид является «поклоняющимся и Богом» [Цит. по: 14, с. 251], также обозначается диалектика автономии и доминирования, когда индивиды, в процессе рационализации осознающие себя автономными, в то же время склонны к подчинению другим- «экспертам», радикальным религиозным и политическим лидерам [39, с. 11].

В целом, Дюркгейм внес значительный вклад в закрепление в социологии тезиса о секуляризации, процесс развертывания которого он одновременно связывал с необходимостью создания на основе морали индивидуализма религии для «современного, дифференцированного общества» [14, с. 250]. Отождествляя религиозное с социальным, он также подчеркивал «священный характер морали» и ее близость религии, раскрывающуюся в двойственности ценностных суждений, сочетающий объективную природу с субъективным благом и варьирующих в зависимости от места и времени [14, с. 173-174].

Важный вклад в осмысление индивидуализма внес Г. Зиммель. Для Зиммеля индивидуализм представлял собой стратегию выживания индивида в условиях внутренней дифференциации общества. Зиммель считал, что наиболее существенные основания современной жизни коренятся в стремлении индивида сохранить независимость и отличность собственного Я в ситуации колоссального давления со стороны общества. «Ударение жизни и развития делается не на равенстве с другими, но на абсолютном своеобразии. Здесь мы имеем дело с абсолютной противоположностью идеала свободной и равной другим личности [...] Здесь каждый находит смысл своего существования только в отличии от другого, в личностной неповторимости своего существа» [10, с. 198-199]. Он увязывал индивидуализацию со стандартизацией, анонимностью социальных отношений и рационализацией жизни, навязанной рынком [30, с. 14]. Эти факторы были причиной двух тенденций, описанных Зиммелем, и наиболее сильно проявлялись в городской среде [8, с. 201]. Первая тенденция заключалась в необходимости не только специализации, но и постоянного возбуждения новых потребностей у клиента. Другая состояла в создании условий для минимализации (вплоть до элиминации) отдельных личностей в социальной жизни посредством техники и организационных структур. «Чтобы спасти собственную личность, индивиду не остается ничего, кроме как выражать максимум своеобразных и отличительных черт, подчеркивать их, чтобы в шуме большого города смочь услышать самого себя» [Цит. по: 30, с. 15]. Именно в городе возникла концепция общества как совокупности индивидов [8, с. 201], а соответствующая нравственная трансформация послужила толчком для образования нового типа общества [8, с. 203].

Таким образом, на переломе XIX-XX вв. социологи отмечали и проблематизировали переход от традиционного общества к нетрадиционному, происходящую трансформацию социальных структур и ценностей, что и составляет сущность модернизации. При этом в духовной сфере было отмечено изменение положения человека в обществе и «триумф» индивида [29, с. 39].

Отдельная традиция рассмотрения индивидуализма принадлежит политической и экономической школе либералов. С либерализмом индивидуализм связывает общность ценностей, таких как выбор, свобода. Так, Фр. А. фон Хайек характеризовал индивидуализм как «признание абсолютного суверенитета взглядов и наклонностей человека в сфере его жизнедеятельности, какой бы специфической она ни была, и убеждение в том, что каждый человек должен развивать присущие ему дарования» [23, с. 41-42]. Именно в индивидуализме, берущем начало в античности и христианстве, фон Хайек видит начало западной цивилизации; его основной чертой он называет уважение к личности как таковой, а господствующей ценностью - терпимость. В формулировке фон Хайека, нормы индивидуалистской этики общи по форме и универсальны по применению, в то время как в коллективистской системе «индивидуальное сознание не только не может вырабатывать собственных правил, но и не знает никаких общих правил, действующих во всех обстоятельствах» [23, с. 151]. Здесь намечается проблематизация нормативного коллективизма как протиположности индивидуализма. С одной стороны, ценностный коллективизм означает унифицированность и абсолютность существующих норм. Однако с другой стороны, как это подчеркивает фон Хайек, в современном массовом обществе ценности коллективизма могут распространяться в авторитарном обществе, где норма имеют арбитражный характер и в значительной мере подчинены воле правящих. Либералы абсолютизируют субъектность индивида, его способность к сознательному действию. Статус субъектности индивида в культуре подкрепляется различением культур стыда и культур вины как коллективистских и индивидуалистских соответственно: в данном случае личность рассматривается как несущая ответственность за свои действия, в то время как в коллективистских культурах ответственность наступает без личного, субъектного вклада в событие [30, с. 26; 38, с. 101].

В рамках дихотомии «коллективизм-индивидуализм» в философской традиции постепенно выстраивались полярные модели социального устройства, предметом которых стали отношения «индивид-общество». Как отмечает Льюкс (1973), индивидуализм в этом смысле включает в себя систему ценностей, которую можно представить в виде трех утверждений: 1) все ценности антропоцентричны, то есть производны из опыта человека (но не с необходимостью созданы им); 2) индивид является целью и высшей ценностью,

а общество – лишь средством для достижения индивидуальных целей; 3) все индивиды равны в моральном отношении, и это наилучшим образом иллюстрируется кантовским положением о том, что никто не должен быть использован в качестве средства для достижения блага другого [Цит. по: 30, с. 21]. Стоит отметить, что в основании подобных взглядов лежит относящееся к либеральной традиции и восходящее в Дж. Локку убеждение в том, что индивид по природе добр и рационален.

В свою очередь, коллективистская ориентация дихотомически включает предпосылки о том, что: 1) коллектив более ценен, чем отдельный человек; 2) взятые индивидуально, люди по природе плохи; 3) ориентированное на высшие ценности общество усмиряет дурные склонности человека. В подобном метафизическом рассмотрении индивидуализм предстает как идеальный тип, возможная альтернатива коллективизму в рамках общественного развития. В этом смысле Е. Шацкий указывает на вытекающую отсюда необходимость характеристики индивидуализма как прогрессивной редукции коллективистских тенденций [58]. В то же время подобное определение несет существенные издержки и ограничения. В частности, З. Бокшаньский сравнивает подобное определение через дихотомию с игрой с нулевой суммой, которая сводит общую сумму к нулю и не может отразить реальной дифференциации общества и социальных связей [30, с. 16].

В результате развития дихотомии «индивидуализм-коллективизм» в западной традиции сформировались две «архетипические» модели индивидуализма, породившие свои школы, концепции и понятия. Зиммель называл их «количественный индивидуализм Просвещения» и «качественный индивидуализм романтизма». Индивидуализм Просвещения элиминирует индивидуальность, несравнимость и нередуцируемость конкретного существования на основе природного универсализма, утверждая, что все люди являются экземплярами одного и того же вида, принадлежат человечеству и поэтому обладают одними и теми же потребностями и качествами. Все индивиды обладают равной личной свободой, и их свобода тесно увязывается с принципом универсальности.

В эпоху романтизма произошли изменения, которые «состояли в том, что в большинстве нормативных областей мысли в качестве руководящей установки на смену униформитаризму пришло то, что может быть названо диверсификационизмом» [13]. Императив романтизма гласил: «Уважать и восхищаться не только всеобщим разумом, которому, по Канту, причастны равно все люди, но и качествами, которыми человек и все остальные создания разнятся друг от друга, и, в частности, разнятся от себя самих» (Шлегель) [Цит. по: 13]. Новый, романтический индивидуализм выступает за освобождение не столько индивида, сколько его индивидуальности: «Самим собою индивид

наслаждается лишь в инобытии, в бытии другим» [10, с. 199]. Иными словами, «речь идет не об обществе индивидов-монад, а об обществе, богатство которого определяется его разнообразием» [58, с. 88]. В этой перспективе изменялись взгляды не только на человека, но и на идеалы. Шлейермахер отмечал в 1800 г.: «Как нет ничего более нечестивого, чем требование единообразия в человечестве вообще, так нет ничего более нехристианского, чем искание единообразия в религии» [13]. «Романтическая программа ... способствовала восприятию других не как череды воплощений одного и того же идеального образца, но как носителей правомерного и желанного многообразия культур и индивидуальных реакций на общий нам мир» [Там же].

В рамках традиции либерализма фон Хайек разделяет «истинный» и «ложный» индивидуализм [24]. Первый, начавшись с Локка, заявил о себе в работах Адама Смита и Эдмунда Бёрка, а в XIX веке развивался де Токвилем и лордом Актоном. Второй, «ложный» индивидуализм Хайек приписывает континентальной традиции (французские энциклопедисты, Руссо и физиократы). Это направление фон Хайек называет ложным, поскольку оно «имеет склонность перерождаться в социализм» [Там же]. «Ложный» индивидуализм исходит из положения о существовании свободного и ориентирующегося на абстрактный рационализм автономного индивида, который вместе с другими свободными индивидами стоит перед задачей конструирования социального порядка, основанного на проекте, созданном человеческим Разумом. Кроме того, ложный индивидуализм основан на тенденции поиска и развития «истинной» и «уникальной» личности, которая являлась бы продуктом сознательного выбора индивида и отбрасывания социальных конвенций. Такой индивидуализм не учитывает того факта, что в качестве системной реакции на множество ничем не сдерживаемых индивидов с необходимостью появляется все более деспотичное государство, элиминирующее свободу [Там же].

На данном фоне «истинный» индивидуализм представляет собой теорию общества, основанную на принятии и поощрении ценностей семьи, традиционных конвенций и малых сообществ. Социальные институты, конвенции и нормы появляются и усиливаются без участия руководящего Замысла, а в результате суммарных действий граждан [23, с. 79]. Индивидуалистическая позиция сводит коллективную деятельность только к тем случаям, когда склонности индивидов совпадают; тогда общая цель часто не является собственно целью деятельности индивида, а скорее представляет собой средство, которое разными индивидами используется для достижения различных целей. В такой ситуации субъектность индивидов поддерживается существующим порядком [8, с. 77, 202].

Два радикально отличающихся типа индивидуализма различает и Р.Белла. Он рассматривает индивидуализм как фундаментальный элемент американской культуры, а проблемы в обществе конца XX века связывает с изменением доминирующих индивидуалистических ориентаций - с переходом от «утилитарного» индивидуализма к «экспрессивному» [39, с. 56].

Утилитарный индивидуализм, идущий от Локка и развитый Франклином, предусматривал создание такого типа общественного порядка, который гарантировал бы гражданам свободу, охрану их прав и равенство перед законом. Все остальное принадлежало бы к области реализации индивидами собственных целей. Реализация личных целей в сумме давала бы достижение общего блага. Экспрессивный индивидуализм, в свою очередь, впервые появляется в середине XIX века и подвергает сомнению расчетливость утилитарного индивидуализма. Здесь успех связывается с богатым опытом, открытостью и интеллектом. Позднее подобная ориентация была продолжена идеалом самореализации [30, с. 20].

Таким образом, просвещенческий эгалитарный индивидуализм был связан с получением независимости в публичной сфере в сообществе с другими индивидами. Это был индивидуализм равной свободы [57], который подчеркивал равенство индивидов и их общность. Индивидуальные цели предполагалось достигать единственно через постижение моральных норм и рациональных правил, что принуждало к самодисциплине и подчинению воли большинства. Исполнение этих условий должно было обеспечить достижение значительной свободы, понимаемой как пространство свободного выбора индивида, реализующего определенные цели. Политическим выражением такого индивидуализма стала теория либерализма.

Романтическая модель экспрессивного индивидуализма, в свою очередь, проистекала из стремления индивидуального субъекта к открытию и манифестации собственной оригинальности. Экспрессивный индивидуализм был антиэгалитарен: он не искал и не предполагал существования общих прав и обязанностей и ставил индивида за границами сообществ. Он создавал мир суверенности личности и ее субъектности за границами социальных норм, и даже вопреки им, поэтому такую модель можно назвать индивидуализмом различия. Экспрессивный индивидуализм не создал своей политической теории [30, с. 22], однако обосновал идею независимого субъекта, стремящегося дистанцироваться от предлагаемых ему форм коллективной идентичности.

Таким образом, внутри теории индивидуализма исторически обозначились два идейно противоположных направления - «индивидуализма для всех» и «индивидуализма для каждого». Первый связывается со свободой действия на основе видового единства прав и свобод. Второй подчеркивает специфику отдельных индивидов и внутривидовые различия. «Индивидуализм различия»

несет индивиду свободу выбора и самовыражения, недоступную в индивидуализме формальном, «истинном», а главной декларируемой целью имеет реализацию внутреннего потенциала человека и удовлетворение его права на счастье, поэтому именно с ним связан современный этос разнообразия, толерантности и мультикультурализма.

1.2 Социологический анализ современного индивидуализма

Современное социологическое рассмотрение индивидуализма представлено как минимум двумя возможными рамками анализа. Условно их можно обозначить как «синхроническая» и «диахроническая». Первая предполагает обобщение и включение индивидуализма в широкую систему ценностных координат, вторая же стремится рассмотреть и проанализировать специфику сегодняшнего состояния индивидуализма в контексте его исторического развития – именно их мы и рассмотрим в следующих пунктах.

1.2.1 Индивидуализм как универсальное измерение культуры

В основании рассмотрения индивидуализма в качестве постоянной переменной любой культуры лежит представление о культуре как об определенном «программировании разума» [38, с. 16]. Данное понятие призвано отразить специфику образа мысли, ощущения и поведения, своего рода «ментальные программы», присущие людям той или иной культуры. Подобное программирование происходит в результате социализации и дополняется личным опытом индивида. Можно сказать, что выбор в пользу подобного понятия является способом избежать бесчисленных коннотаций концепта «культура» [ср. 42, с. 17-51]. В то же время следует оговорить антропологическую и социологическую стороны подобного рассмотрения. Как отмечает Э. Гидденс, социология занимается исследованием человеческих групп и обществ, особое внимание обращая на общества, прошедшие процесс индустриализации [36, с. 724]. Однако очевидно, что предмет, понятия и методы социологии и социальной (культурной) антропологии могут пересекаться. Г. Хофстеде открыто называет социальную антропологию частью социологии, при этом отмечая, что практическое разделение на социологов и антропологов проявляется в том, что первые концентрируются на социальных процессах, происходящих в обществе, а вторые – на обществах как определенных целых [38, с. 48]. Таким образом, результаты исследований одной дисциплины, определенно, могут быть полезны для анализа в рамках другой.

В данном случае показательна близость концепции коллективного программирования разума к концепции габитуса у П. Бурдьё – «системы

постоянных и транслируемых склонностей», которая является «основой практики и воображения, взаимодействующих между собой без участия внешнего управления» [Цит. по: 38, с. 49]. Таким образом, мы имеем здесь дело с континуумом «индивид – общество», где каждый человек является членом общества, отражая присущие ему особенности «ментального программирования», а с другой стороны – представляет собой неповторимую уникальность и отражающий ее личный опыт. Причем глубина, возможность или необходимость проявления подобной индивидуальности зависит от этоса данной культуры, определяемого исследователями через системы категорий и их измерений.

Продолжая традицию, заложенную Р. Бенедикт и М. Мид, свою концепцию рассмотрения национальных культур, основанную на поиске их универсальных оснований, предложил Геерт Хофстеде. Опираясь на положения, выдвинутые в 1954 г. А. Инкелесом и Д. Левинсоном, а также на эмпирические исследования ценностей, Хофстеде определил четыре области проблем, общих по характеру, но различным образом разрешаемых в различных обществах. Данные проблемы касаются:

- 1) социального неравенства, в том числе отношения к власти;
- 2) отношений между индивидом и группой;
- 3) концепций мужественности и женственности, а также социальных импликаций рождения мальчиком или девочкой;
- 4) способов справляться с неопределенностью в отношении контроля агрессии и выражения эмоций [38, с. 50].

Как отмечает Хофстеде, именно эти четыре основные проблемы, сформулированные Инкелесом и Левинсоном, до сих пор наиболее точно подходят для описания эмпирических данных и поэтому были приняты им за основу и трансформированы в четыре измерения культуры. Измерение здесь представляет определенный измеряемый аспект культуры, позволяющий описать позицию данной культуры в отношении других культур, причем конкретное измерение касается целой совокупности социальных явлений, которые эмпирически «проявляются в определенных комбинациях, хотя логически не должны иметь между собой много общего» [38, с. 36]. Обозначенные области основных проблем соответствуют измерениям, которые Хофстеде назвал:

- дистанцией до власти (от малой до большой);
- коллективизмом и индивидуализмом;
- женственностью и мужественностью;
- избеганием неопределенности (от слабого до сильного).

Индивидуалистическими Хофстеде называет общества, где благо индивида стоит выше блага группы [38, с. 97]; такие общества на земном шаре

составляют меньшинство. «Я», являющееся идентичностью личности в таком обществе, разительно отличается от «Я» других личностей из ее окружения. По результатам исследования CVS, в странах, причисленных к индивидуалистическим, особый вес респонденты приписывали следующим ценностям:

- толерантность по отношению к другим;
- гармония в отношениях с другими;
- отсутствие направленности на конкуренцию;
- удовлетворенность занимаемой в жизни позицией;
- солидарность с другими;
- консервативность в политике [38, с. 92].

В то же время для коллективистских государств главными оказались следующие ценности: сыновний пиетизм (послушание родителям, уважение родителей, уважение к предкам, финансовая помощь родителям), добродетельность женщин и патриотизм. Таким образом, данные совокупности ценностей образуют два полюса со своими ценностными идеалами, и вопрос локализации конкретного государства между ними несет огромную практическую ценность, прежде всего, как вопрос соотношения ценностей.

В индивидуалистическом обществе «никто в добром здравии и ясной памяти не должен становиться в зависимость от группы, как из практических, так и из психологических соображений» [38, с. 97]. Индивидуализм, по Хофстеде, свойствен обществам, в которых связи между индивидами свободны и каждый имеет в виду, прежде всего, себя и свою ближайшую семью. В свою очередь, коллективизм свойствен обществам, в которых люди от момента рождения принадлежат к сильным, сплоченным группам. Эти группы на протяжении всей жизни обеспечивают им заботу и защиту, за что их члены отвечают безусловной лояльностью [38, с. 98].

Индивидуалистические культуры описываются Хофстеде следующим образом. Свободное выражение мнения трактуется в них как существенное достоинство индивида. Не поощряется избегание конфронтаций с мнениями других, поскольку именно подобные конфронтации приводят к открытию истинных характеристик людей, ситуаций. Индивидуалистической семьей движут собственные интересы, устремления и жизненные планы ее членов. Все встречи в индивидуалистической культуре создают необходимость вербальной коммуникации. Индивид, нарушающий социальные нормы, ощущает чувство вины, источником которого являются развитые и интенсивно переживаемые самосознание и собственная субъективность. Личные отношения подчиняются цели, а не наоборот [38, с. 106-119].

В силу специфики проводимых исследований (опрос работников компании IBM), Хофстеде фокусирует свои измерения индивидуализма на основе

ценностей работы. Здесь для нас важными являются следующие характеристики индивидуалистического общества: за субъект действия принимается индивид, а не группа; взаимоотношения с работодателями носят формальный и оговоренный контрактом, а не категориями морали характер; ценится личный вклад и выражение мнения работником, а не поддержание царящей гармонии [38, с. 114]. Члены индивидуализированного общества видят в «хорошей работе», прежде всего, вызов и возможность свободного проявления личностных качеств.

Естественно, что различия в степени индивидуализма проявляются не только между странами, но также и в границах каждого государства [38, с. 116]. Анализ индивидуалистических ориентаций, проведенный в перспективе культурных различий между государствами-нациями, не ведет к лишенному спорных позиций выделению «индивидуалистических» или «коллективистских» культур, поскольку государства-нации представляют собой относительно новую форму коллективной жизни, которая не обязательно должна совпадать с границами культурной дифференциации [30, с. 28]. Данную оговорку особенно важно иметь в виду при анализе постсоветского пространства ценностей, где на поколенческий разрыв ценностей также наложилась и актуализация этно-конфессиональных различий.

Среди значимых характеристик индивидуалистического общества, которые будут особенно нас интересовать, Хофстеде называет следующие:

- источником идентификации является индивид;
- детей учат размышлять в категории «Я»;
- вежливый человек искренне и открыто выражает свое мнение;
- интерес индивида более важен, чем интерес группы;
- каждый имеет право на личную жизнь;
- каждый должен иметь свое личное мнение;
- самореализация является главной целью каждого индивида [38, с. 120].

Однако Хофстеде подчеркивает, что в силу глубокой укорененности национальных культур межкультурная разница в индивидуализме-коллективизме между нациями будет сохраняться еще долгое время. С другой стороны, если дойдет до процесса унификации культур, то он будет проходить, по Хофстеде, *именно на уровне данного измерения*. Если же глобальное неравенство будет усиливаться, то одновременно увеличится и разница между странами в измерении индивидуализм-коллективизм [38, с. 125]. Таким образом, измерение «индивидуализм-коллективизм» является в синхроническом рассмотрении культурно фундаментальным и одновременно представляет собой «мост», по которому культуры могут перемещаться относительно друг друга.

1.2.2 Индивидуализм современности как качественная характеристика

Другое направление современного социологического анализа индивидуализма связано с определением его специфики в современном обществе. Современность (модернити), как она исследуется социологами, рассматривается в своем качественном измерении сквозь призму определенных этапов развития. Например, Скотт Лэш отмечает, что современность можно разделить на «первую», простую, и «вторую» - рефлексивную [30, с. 43]. Качественное разделение между ними проявляется в следующем. Первая несет заметное влияние идеологических достижений Просвещения, и в ней доминирует «логика структур», по Кастельсу. Вторая же управляется «логикой потоков», то есть в ней появляется «последовательность непредусмотренных явлений, являющихся результатом решений, апеллирующих к основанной на ограниченном, неточном знании о мире рациональности» [Цит. по: 30, с. 38]. «Второй» современности также соответствует поздняя стадия капитализма, отвечающая за возрастающий уровень неопределенности в отношении индивидуальных судеб, что представляет собой важную характеристику индивидуализированного общества, по Бауману [1, с. 66, 104]. Как отмечает Ж. Кауфман, решительный разрыв с наследием Просвещения на Западе произошел в 1960-х гг., и с тех пор «мир повседневности строится на основе личности» как таковой. Индивид сам определяет свое будущее, свои социальные связи, свою моральность, свою правду и идентичность» [30, с. 42].

Наступившая «вторая» современность характеризуется следующими тенденциями развития индивидуализма. Во-первых, расширяется область влияния индивидуализационных тенденций на организацию коллективной жизни и усиливается «освобождение индивида». Во-вторых, индивидуализм постепенно перестает выполнять функцию «средства» в организации человеческой активности и становится «целью» человеческих устремлений. То есть сама функция индивидуализма преобразовалась от инструментальной к «автотелической» (Клосковская, [42]), самоцельной. Иными словами, происходит переход от индивидуализма эгалитарного к экспрессивному [30, с. 51], когда самореализация уникальной личности действительно становится смыслом жизни индивидов. Определенным отражением данного процесса можно считать и появление «постматериальных» ценностей. Как отмечает Р. Инглехарт, в результате экономического развития люди становятся более толерантными и начинают придавать большее значение автономии и свободе выражения во всех сферах жизни [45, с. 166]. При этом «особенно существенное значение имеет синдром доверия, толерантности и социального удовлетворения» [45, с. 167], который олицетворяют ценности свободы

самовыражения (в противоположность ценностям выживания). То есть высокое значение ценностей самовыражения одновременно свидетельствует о меньшей значимости ценностей выживания, которые, в свою очередь, актуализируются в кризисные эпохи.

Качественная разница между «старым» и «новым» индивидуализмом состоит в том, что если первый ставил под вопрос собственную ценность человека и превозносил материальное накопление, то современный индивидуализм, по утверждению Гидденса, несет с собой появление «этоса открытия собственного “Я”» [Цит. по: 30, с. 52]. Использование права «быть собой» проявилось, например, в массовизации «альтернативного образа жизни», ранее присущего богеме или люмпен-пролетариату. Образ жизни богемы в 1920-х гг. стал переломом в индивидуалистическом этосе, поскольку жизнь в бедности перестала быть основанием для чувства стыда. Содержание права «быть собой» заново определила контркультура 1960-х гг. Выражение «быть собой» означало, прежде всего, разрыв с «конвенциональным образом жизни», а именно отказ от уже тогда считавшихся традиционными и интерпретированных как репрессивные достиженческих мотиваций и представлений о «негероической, но счастливой и спокойной жизни» [39, с. 22]. Ирония истории здесь состояла в том, что, во-первых, главной сферой «нахождения себя» стало потребление, а во-вторых, потребление стилизовалось в соответствии с господствующим этосом «индивидуальности», «альтернативности», постматериальных ценностей в целом [39]. Те же тенденции затронули и духовную сферу: актуализировалось престижное потребление в религии, престижные свободные взгляды в сфере морали, установление собственных религиозных и моральных канонов, которые, однако, характеризовались кратковременностью и, как всякое престижное потребление, скорее удовлетворяли внешним потребностям и социальным ожиданиям, чем выполняли функцию самостоятельной системы регуляции.

Важной чертой «второй» современности являются сопутствующие экономическому развитию структурные изменения в обществе. Они, в свою очередь, вызывают «культурализацию социальных дистанций» - рефлексию и придание значения выбора позициям, которые занимают индивиды [39, с. 19]. При этом данная рефлексия имеет скорее структурный, т.е. принудительный для всех, характер, становясь условием опыта собственной субъектности [39, с. 23]. Культурализация дифференциации – это такой «опыт себя», в котором с большей силой и намного острее ощущаются те разделения, которым приписывается смысл идентификационных и культурных выборов [39, с. 19]. Фундаментальное измерение культурализации социальных дистанций составляет доминирование в культурной трансляции индивидуалистического этоса и распространение индивидуалистических установок [39, с. 27]. Право на

самореализацию, как посредством «примеривания» разных идентичностей и экзотических культур, так и через сохранение и «возврат» к традиции (а фактически ее выбор) – все это явления, из которых можно сделать вывод о новом способе «постижения себя» индивидами [39, с. 19-20]. Причем притязания, связанные с «правом на идентичность», кладут конец вере в универсального человека [39, с. 20].

Новым в поздней современности, с точки зрения М. Яцино, является убеждение, что ограничения в том, что касается самореализации, являются главным проявлением несправедливости и репрессии [39, с. 21]. В свою очередь, дискурс равенства возможностей и справедливости исторически связан с началом понимания свободы как нравственного принципа, что было артикулировано в концепциях общественного договора [8, с. 72]. Приписывание каждому индивиду статуса личности с необходимостью повлекло за собой дистанцирование индивидов от социальных ролей [8, с. 73]. Более того, постепенно в рамках данной «презумпции равного отношения» стало подвергаться пересмотру одно социальное различие за другим [8, с. 74]. В то же время «освобожденный», но при этом рефлексивный стиль жизни изнутри ограничивается самоконтролем. Самый существенный аспект этого «критического осознания последствий» (то есть рефлексивного поведения, по Гидденсу) выражает концепция общества риска У. Бека [39, с. 26].

Бек настаивает на различии индивидуализма как сущности либеральной концепции и индивидуализации как процесса возникновения особого типа индивида. Индивидуализация, по Беку, - это концепция, которая описывает «структурную, социологическую трансформацию социальных институтов и форм отношений индивида с обществом» [Цит. по: 30, с. 66]. Развертывание процесса модернизации ведет к тройному проявлению индивидуализации: 1) освобождению от исторически заданных социальных форм и связей («аспект освобождения»); 2) утрате традиционной стабильности с точки зрения действенного знания, веры, норм («аспект расколдовывания»); 3) новому виду социальной интеграции («аспект контроля или реинтеграции») [2, с. 189]. В результате индивидуализации появляется особый тип индивида, который должен приспособлять формулу своего индивидуализма к новым структурным условиям, то есть формируется «институционализованный индивидуализм» [30, с. 65]. Институционализация индивидуализации означает создание инфраструктуры, обеспечивающей развитие определенной степени индивидуализации всем членам общества как неотъемлемого требования современности. Данный аспект важно отметить, поскольку, во-первых, в прежние эпохи индивидуализация была доступна лишь немногим, а во-вторых, потому что сегодняшняя повсеместность индивидуализации в то же время является следствием ее навязывания структурными особенностями западных

обществ: они ориентированы на индивида [2, с. 192]: индивид превратился в ячейку общества.

Таким образом, индивидуализация происходит в результате социально-экономических изменений, но и сама «служит толчком для образования нового типа общества» [2, с. 203] и несет с собой новую формулу социализации, причем, освобожденные от традиционного подчинения, индивиды теперь вынуждены «нести ответственность за свои решения, на принятие которых они становятся обреченными» [30, с. 67]. Иными словами, происходит «архипелагизация бытия», где каждый относительно автономный индивид вынужден справляться с глобальными последствиями «такого состояния дел, когда постулируется право каждого желать все, но ресурсов не становится больше» [1, с. 86]. Человечество превращается в «перспективу, *которая еще должна оформиться* через выдвижение множества отдельных проектов» (Дж. Викс) [Цит. по: 1, с. 118]. Иными словами, плюрализируется социальная субъектность. Здесь, с одной стороны, важно помнить, что Дюркгейм еще в 1898 г. призывал к созданию новой религии, где объектом поклонения стал бы индивид. С другой стороны, необходимо понимать, что на практике индивидуализация вписывается в существующие структурные условия и, таким образом, «право каждого иметь все» (Бауман) не проявляется, и тем более не реализуется, одновременно.

Развитие общества вызывает к жизни новые ценности, которые постепенно разбивают старые групповые идентичности, поскольку культурализация социальных дистанций в итоге определяет доминирование индивидуалистического этоса и распространение индивидуализированных установок в обществе [39, с. 27]. В результате «право на автономию» становится своеобразной культурной очевидностью [30, с. 69]. Индивидуальные субъекты, а не коллективы или надындивидуальное целое, становятся источником детерминант индивидуальных действий, концепций ценностей и моральных доктрин» [30, с. 82]. При отсутствии довлеющего группового этоса и утверждении индивидуального выбора вместе с его последствиями в качестве основного способа принятия решений, жизненная перспектива человека в религии также становится подчиненной субъективному ощущению аутентичности, утрачивает стройную постмортальную организацию. Жизнедеятельность субъекта начинает центрироваться вокруг организации собственной жизни, все менее стесненной внешними моральными обязательствами. Таким образом, основным легитимным источником выбора и деятельности во «второй» современности становится индивидуализированный субъект, а идеал самореализации приобретает решающее значение.

К другим результатам развития концепта индивидуализма следует отнести постепенное установление и обоснование дискурса самореализации. Высшее

этическое правило индивидуализма гласит, что этические добродетели оправдываются как дело личного предпочтения [29, с. 41], а главная ценность индивидуализма реализуется в возможности выбора [39, с. 23]. Часть исследователей тесно связывает рост индивидуализма с внедрением в организацию общества принципа рациональности, что, в свою очередь, вызвало к жизни не только развитие экономических отношений, субъектом которых стал выступать индивид [8, с. 204], но и стремление рационализировать всю жизнь индивидов [21, с. 268]. Данному структурному требованию западного общества индивиды противопоставили новые формы социального объединения [40], что выявило многонаправленность процесса индивидуализации, его диалектический характер.

Включение индивидуализма в процесс развития общества не только сделало его одной из движущих сил модернизации, но и трансформировало само современное общество, сделав его структурными характеристиками рефлексивность и неопределенность.

ГЛАВА 2

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА В РЕЛИГИИ И МОРАЛИ

2.1 Сравнительное исследование индивидуализма: версия понятийной схемы

Социологический проект исследования индивидуализма должен соответствовать следующим критериям. Во-первых, он должен опираться на такую концепцию индивидуализма, которая бы описывала ситуацию индивида в позднем модерне и позволила бы раскрыть ход процессов, связанных с индивидуализацией. Во-вторых, данный проект должен содержать такие понятия, которые позволили бы провести операционализацию и составить алгоритм обработки эмпирического материала. Наконец, в-третьих, предложенная процедура должна принимать во внимание уже существующий эмпирический материал, поскольку на протяжении последних 30 лет было проведено несколько повторных сравнительных международных исследований ценностей [30, с. 70].

Трудности социологического определения и операционализации понятия индивидуализма связаны, в основном, с разнообразием его функций и значений. Ж. Кауфман называет индивидуализм «текущим» понятием, модальность которого непостоянна, что, с одной стороны, усложняет его определение, но с другой - оставляет пространство для инноваций [30, с. 76]. Формулировка социологического определения индивидуализма также осложняется тем, что в данный концепт включаются как описательные, так и оценочные элементы.

Конструктивная понятийная схема индивидуализма была предложена Гюнтером Буркартом [30, с. 83]. Схема Буркарта различает три измерения индивидуализации:

- эмансипации (Freisetzung);
- дифференциации (Distinktion);
- концентрации на себе (Selbstbezug).

Данные измерения рассматриваются на четырех уровнях: структурном, институциональном, культурном и индивидуальном (индивидуального опыта и действия).

Эмансипация индивида традиционно рассматривается в качестве фундаментального течения процесса индивидуализации. Она подразумевает исчезновение традиционных структур социальности и социальных связей, выход индивидов из больших социальных групп и устойчивых структур. Вследствие этого наблюдается все возрастающая внутренняя дифференциация общества (это проявляется в рыночной экономике, политико-правовой системе

и системе образования). Со временем индивиды интернализируют потребность завоевания автономии и независимости в своих отношениях с коллективами.

Дифференциация проявляется с развитием эмансипации в виде повышением социальной мобильности и стирания границ между классами. Индивид обретает статус субъекта, осознает свою неповторимость, особенность, индивидуальность. Дифференциация осуществляется в различных системах ранжирования, от системы образования, промышленности вплоть до спорта.

Концентрация на себе связана с субъективизацией отношений индивида с миром. В социальной структуре нарастают тенденции приватизации сфер бытия и их институционализации в качестве таковых. В господствующих нарративах проявляется процесс «тематизации Я», что отражается во внимании к индивидуальному видению реальности, к переживанию общественно значимых событий на уровне индивидуального восприятия. «Люди ищут свое Я, стремятся к самореализации, открытию «настоящего Я», что отражается в концепции аутентичности», вырастающей до нарциссизма [30, с. 86].

Хотя схема Буркарта предполагает взаимодействие данных трех измерений индивидуализации, З. Бокшаньский предлагает следующие исторические этапы актуализации каждого измерения: буржуазные революции – для эмансипации, XX век – для дифференциации и вторая половина XX в. – для концентрации на себе. С ростом доходов и повышением уровня жизни появляется потребность в дифференциации (поскольку параллельно с индивидуализацией развивается массовое общество и доступность определенных благ начинает восприниматься как данность и точка отсчета). Измерение концентрации на себе проявилось во второй половине XX века в виде массового стремления к самопознанию, нарциссизма и поисков аутентичности. Важно отметить, что актуализация измерений происходит на всех уровнях, которые взаимодействуют между собой.

С другой стороны, параллельно процессам индивидуализации, также на всех уровнях, проявляются контртенденции, отражающие борьбу соответствующих интересов в обществе. Фактически они представляют собой неотъемлемый, имманентный элемент индивидуализации [30, с. 87]. Вследствие этого развитию индивидуализации сопутствуют: униформизация, реинтеграция индивидов в различного вида сообщества, коллективистские устремления и универалистские тенденции в сфере норм и ценностей. При этом необходимо учитывать следующие аспекты [Там же]. Во-первых, связи между появлением тенденций и контртенденций системны. Индивидуализация является чертой лишь определенных сегментов общества, остальные части которого находятся в границах «коллективистского» характера. Это ведет к сегментации и поляризации, а затем – к различным конфликтам между

индивидуальными и коллективными формами жизни, что проявляется в новых социальных движениях, ритуалах сообщества, а также в коллективных мифах.

Во-вторых, процесс укоренения индивидуалистических ориентаций содержит в себе фактор, высвобождающий противоположную тенденцию, которую можно назвать «стандартизацией индивидуальности» [30, с. 88] и которая, по сути, представляет собой деиндивидуализацию. В этом смысле индивидуализацию нельзя рассматривать в отрыве от процессов модернизации и формирования нового типа общества, основанного на потреблении [39, с. 22]. Таким образом, наблюдается диалектика между индивидуализацией и деиндивидуализацией.

Можно сказать, что каждое системное социальное изменение представляет собой ситуацию выбора, в которой дальнейшее направление развития не задано определенно и исход зависит от реального соотношения различных факторов на данный момент в конкретном обществе и во всей социальности.

Таким образом, Буркарт различает три теоретических измерения индивидуализма, которые, в целом, охватывают все основные аспекты индивидуализации. З. Бокшаньский подчеркивает, что главную роль на сегодняшний момент отыгрывает «индивидуализм самореализации», который, доводя до крайности идею автономии индивида, оказывает негативное воздействие на нормативную интеграцию обществ. Кроме того, он ослабляет механизмы социального контроля и усиливает состояние одиночества у индивидов [30, с. 88; 55].

Существенным проявлением «индивидуализма самореализации» является *плюрализм нормативных ориентаций* в обществе, отсутствие их устойчивости и многообразие комбинаций, а также признанная деабсолютизация критериев моральных оценок. Такой индивидуализм связан, прежде всего, с измерением дифференциации, и манифестируется как значимые различия нормативных ориентаций, а также установок и мнений в отношении явлений, связанных с моральными оценками. При этом «эмансипация» индивида означала бы постепенное освобождение от контроля коллектива, высокую оценку собственной личности и придание ей статуса субъекта, способного автономно формировать оценки и индивидуально формулировать отношение к проблемам человеческого существования [30, с. 89]. Как отмечает Л. Халман, «в современном обществе индивид получил право определять, что хорошо и что плохо, что справедливо, а что нет». Поэтому «люди становятся во все большей степени лично, индивидуально ответственны за свое поведение, а влияние институтов в этой сфере уменьшается» [37, с. 13]. Данный факт имеет огромное значение для выстраивания политики, закрепляя не только свободу индивида выбирать, но и осознание последствий, ответственность за свой выбор.

Наше исследование строилось на основе методики, разработанной З. Бокшаньским [30]. Предметом анализа стали две области оценок и убеждений, на основе которых можно определить характеристики, указывающие как на сущность, так и на степень индивидуализации в каждой из исследованных совокупностей. Исследование охватывало следующие сферы:

- Верность религиозной традиции. В качестве методического основания было принято, что отступление от догматических положений, содержащихся в официальных и обязательных формулировках религиозных доктрин (таких как вера в существование души или в существование ада) представляют собой проявление руководимой индивидуалистическими тенденциями свободы в области их конфигурации и, таким образом, адаптации к собственным убеждениям и ценностям.
- Моральные оценки явлений, в отношении которых в домодерновых обществах существовали и существуют эксплицитно выраженные и императивно сформулированные нормы (например, в отношении развода, гомосексуализма или самоубийства). Здесь, в соответствии с принятой методикой, важно было измерить степень дифференцированности мнений [30, с. 93].

В исследовании З. Бокшаньского были использованы данные Мирового исследования ценностей (WVS) и Европейского исследования ценностей (EVS) за 1981-2000 гг. по нескольким странам Европы. Вопросы касались абсолютности и относительности добра и зла; веры в Бога и отдельные базовые христианские верования; вопрос о степени важности Бога в жизни респондента, а также ряд вопросов о степени толерантности респондента по отношению к таким явлениям, как: гомосексуализм, проституция, аборт, развод, эвтаназия и самоубийство.

Анализ данных WVS, проведенный Р. Инглехартом, показал наличие важных для данного анализа корреляций. При этом оба основополагающих измерения, по Инглехарту, были скоррелированы с измерениями, описанными Хофстеде. Измерение «рационально-секулярная / традиционная власть» соответствовало «малой / большой дистанции до власти», в то время как измерение «благосостояние / выживание» сильно коррелировало с «индивидуализмом / коллективизмом» [38, с. 93]. Оба измерения Инглехарта также были тесно связаны с показателем ВВП на душу населения [38, с. 126]. Таким образом, во-первых, правомерность выводов проводимых международных исследований по различным методикам внутренне содержательно обоснована, а во-вторых, на основе полученных значений о степени индивидуализации можно косвенным образом сделать вывод и об уровне благосостояния в обществе.

Способ измерения индивидуализма в анализе Бокшаньского был тесным образом связан с формой вопроса, а также с целями исследования. При анализе ответов на прямые вопросы о критериях добра и зла, о вере в Бога и отдельные представления учитывались как выраженные индивидуалистические взгляды (ответ «нет»), так и неопределенность в их отношении (ответ «не знаю»). При этом за меру индивидуалистических тенденций была принята доля респондентов, выражающих мнение, не соответствующее религиозному канону. В то время как сила религиозной веры естественным образом значительно варьирует среди всего населения, вопрос об абсолютности Добра и Зла можно использовать как общий критерий «фундаментализма» в установках, что означает здесь твердую приверженность открытым («изобретенным») в модерне традиционным ценностям. В пользу подобной интерпретации говорит предположение о том, что респонденты, выражающие нетрадиционные религиозные убеждения, тем самым декларируют собственную автономию от институциональных предписаний в области совести (в широком понимании, т.е. и как свободы совести), а также то, что у них есть другие, вероятнее всего достаточно разнообразные, взгляды на данный предмет.

В вопросах о важности Бога, а также об отношении респондентов к осуждаемым в традиционной морали явлениям, в свою очередь, использовалась 10-балльная шкала Лайкерта [30, с. 96], поскольку исследователей интересовал аффективный компонент установок [9, с. 424]. Как пишет Халман, «свобода выбора из большого числа доступных возможностей ведет к тому, что уменьшается вероятность выбора одного и того же варианта. В той степени, в которой люди становятся более автономными в отношении общества и менее похожими друг на друга, уменьшается и шанс того, что население будет разделять общие ценности» [37, с. 17]. Таким образом, первым этапом индивидуализации в морали является отклонение оценок от радикального отвержения или одобрения, а вторым – их максимальная дифференциация. Поэтому обоснованным способом определения силы индивидуалистических тенденций было принято измерение степени дифференцированности мнений, установок и взглядов в отношении избранных вопросов.

В качестве общего основания для интерпретации результатов вопросов, где использовалась шкала Лайкерта, было принято следующее положение: чем равномернее распределение мнений, установок и взглядов в выборке, тем выше в ней уровень индивидуализма. В случае вопросов с 10-балльной шкалой можно было ожидать распределения, приближающегося к трем вариантам: во-первых, распределения «идеального индивидуализма», когда голоса поделились бы равным образом на количество возможных вариантов ответа (т.е. по 10% на каждый из 10 вариантов ответа); во-вторых, распределения, близкого к нормальному; наконец, распределения с кумуляцией ответов на

концах шкал. Поэтому в качестве одного из критериев оценки степени индивидуализации применялась медиана, которая опосредованным образом указывает на степень накопления значений переменной. Медиана со значением «5» в данном случае указывала бы на большую дифференциацию мнений, чем со значениями «1» и «10». Если рассматривать шкалу Лайкерта в качестве интервальной, как принято в WVS и EVS, то можно использовать меру стандартного квадратичного отклонения (в связке со средним арифметическим). Дополнительным инструментом анализа в подобных сравнительных исследованиях является визуальный анализ графиков. Сравнение конфигураций показателей для разных совокупностей и сравнение профилей графиков позволяет сделать вывод о степени и, что особенно важно, последовательности проявляемого индивидуализма.

Особенностью анализа, проведенного З. Бокшаньским и принятого здесь в качестве модели, является использование индекса Герфиндаля (НІ), изначально созданного в экономике для измерения степени концентрации участия фирм в границах конкретных рынков и использовавшегося Антимонопольным агентством США [30, с. 98]. Превышение определенной квоты трактовалось как угроза свободной конкуренции и означало опасную степень концентрации рынка вокруг нескольких фирм. Математически НІ представляет собой сумму квадратов долей участия фирм на рынке и выражается следующей формулой:

$$HI = \sum s_i^2$$

где s_i означает долю со значением I [Там же]. В данном случае долями будут проценты ответов респондентов, соответствующие каждому из десяти пунктов предложенной шкалы. НІ изменяется в границах от $1/n$ до единицы, где n – число выбранных (доступных) мнений. НІ будет равен 1, если все респонденты выберут один и тот же вариант ответа, будь то срединное или крайние значения. Чем ниже значение НІ, тем выше степень дифференциации мнений, что здесь указывает на более высокий уровень индивидуализма. Таким образом, было привлечено несколько показателей для многостороннего анализа имеющихся данных и определения степени индивидуализации исследуемых популяций.

Среди теоретических замечаний относительно интерпретации результатов также следует обратить внимание на явление «непоследовательного индивидуализма» [30, с. 103], которое характеризуется сосуществованием в оценках и действиях индивидов установок из различных идеальных морально-ценностных укладов - индивидуалистического и коллективистского. Люди склонны проявлять больше индивидуализма в одних вопросах и меньше – в других, поэтому это нормальное положение, которое, однако, усугубляется и

стремится к острым ценностным конфликтам именно в переходный период развития общества. Одним из таких периодов является первое постсоветское десятилетие.

Сравнение стран с разным уровнем индивидуализма, в свою очередь, позволяет не только сравнить значения, но и, возможно, проследить этапы проявления и усиления индивидуалистических тенденций в синхроническом разрезе. Эволюционный подход к индивидуализму, в свою очередь, позволяет наблюдать государства, находящиеся на более «ранних» и более «поздних» стадиях развития индивидуализации. При этом стоит заметить, что в странах, наиболее рано вступивших на этот путь, в определенный момент наступает период консолидации мнений, которая соответствует индивидуалистической системе ценностей, – т.н. «поздний индивидуализм» [30, с. 104]. Поэтому в диахронической перспективе дифференциация мнений в ходе процесса индивидуализации достигает определенного максимума и затем несколько понижается. Таким образом, выбранная методика исследования позволяет сделать масштабные выводы касательно состояния и динамики развития индивидуализма в исследованных совокупностях, а также выявить общее и различное между ними.

2.2 Индивидуализм белорусской молодежи в контексте современных процессов трансформации

2.2.1 Специфика постсоветской трансформации ценностей молодежи

Прежде чем непосредственно перейти к анализу индивидуализма постсоветской молодежи, необходимо обозначить общие и специфические факторы, под воздействием которых он развивался.

Как отмечает М. Мароды, на религиозность современных европейцев (поляков в частности) повлияли два типа процессов:

1) цивилизационные. Они включают индивидуализацию и секуляризацию выражаются в *избранном принятии* основных религиозных положений, а также в освобождении отдельных подсистем социальной жизни от ценностного доминирования религии. Об индивидуализации в религии свидетельствует как селективность признания основных верований, так и снижающийся процент принимающих все из предложенных для оценки религиозных верований в совокупности. О развитии процесса секуляризации, в свою очередь, говорит допускаемое респондентами неодобрение действий Церкви и неприятие вмешательства Церкви в политику;

2) локальные. Они связаны, например, с расширением деятельности польского Костела и тенденцией к унификации типов верующих. В результате поляки соглашались с присутствием религии в общественной жизни, но не

присутствием Костела как социального института [46, с. 165-167]. При этом важно подчеркнуть следующий аспект: «модуль светской справедливости» (Дж. Ролз) должен, несмотря на то, что он конструируется посредством мировоззренчески нейтральных оснований, вписываться в считающиеся в каждом отдельном случае ортодоксальными контексты обоснования [30, с. 72]. Иными словами, «цивилизационные» процессы в своем развитии преломляются о локальные контексты, что видно, например, в различающихся трактовках проституции в различных конфессиях христианства [56].

Трансформационные процессы, помимо общих черт, таких как необходимость продолжительной адаптации, социокультурная нестабильность, вынужденная социальная мобильность и экономический стресс, в постсоветских странах приобрели ряд особенностей. Специфика постсоветской трансформации отражена уже в самом названии термина: «пост-состояние неизбежно содержит в себе противоречие между воздействием традиций недавнего прошлого и их публичным отвержением» [25, с. 15]. Неопределенность текущей стадии развития, продолжительная социальная и политическая напряженность, фактически сам переход к обществу риска не могут не вызывать определенных осложнений. Особенности постсоветской трансформации, повлиявшие на формирование новой системы ценностей, можно условно разделить на внешние, социетальные, и внутренние, поколенческие.

Со стороны общества произошли значительные экономические и политические изменения. Следовательно, коренным образом изменились сами условия социализации (что подчеркивается в теории Бека) [2]: сложились новые механизмы функционирования общества, а старые механизмы в значительной степени деградировали; при этом деградация инфраструктуры осложнила и замедлила сам процесс трансформации.

Культурная сторона подобных социальных процессов характеризовалась массовым исключением индивидов из их сообществ, что парадоксальным образом вело к освобождению их опыта из познавательных рамок, которыми являлись для них созданные в тех сообществах коллективные репрезентации [45, с. 319]. Нормы, то есть «общее понимание того, что хорошо и что плохо», не соответствовали ценностям, детерминировавшим определения добра и зла; культура дестабилизировалась. В то же время прежние культурные алгоритмы не стерлись, а деактуализировались, поскольку культурные образцы особенно трудны для «стирания» [25, с. 47]. На протяжении большей части 1990-х годов общество находилось в постоянном преобразовании, характеризовалось нестабильностью и отсутствием устойчивого видения целей развития на фоне развертывания общества риска. Усилилась внеинституциональная, стихийная

интеграция молодежи, которая в то же время соответствовала новой существующей системе социальных отношений [25, с. 205].

Что касается группы факторов, повлиявших на социализацию постсоветской молодежи, то здесь сказываются, прежде всего, влияние социалистического прошлого и посттоталитарное сознание. Это выражается, с одной стороны, в склонности родительских поколений к воспроизводству в детях мотивации, соответствующей социализму (ориентации на социальные гарантии, бесплатное образование, бесплатное медицинское обслуживание), а с другой – в «инерции несвободного мышления» [25, с. 48]. Поскольку система ценностей предполагает определенный этос отношения к ценностям, то в условиях трансформации неумение «обращаться» с новыми индивидуалистическими ценностями вылилось в боязнь принимать решения, брать на себя ответственность, в отсутствие толерантности. Отсюда можно вывести и контрастную установку постсоветской молодежи на демонстративный индивидуализм, не укорененный в фундаменте ценностей, как на Западе, но призванный насильственно вытеснить коллективизм: данный тип индивидуализма зависит от коллектива, поскольку полагает себя в отношении к нему. При этом нежелание молодежи брать на себя ответственность часто также сопровождается отсутствием толерантности [Там же]. В свою очередь, это не согласуется с изначальным пониманием модернизации, сущность которой составляет концепция «современности» с ее центральной идеей индивидуальной автономии, свободы [25, с. 49]. В целом, противоречивый «догоняющий» характер постсоветской трансформации выразился, прежде всего, в трудности нахождения баланса между воспроизводством западных паттернов, с одной стороны, и риском в связи с необходимостью их адаптации и поиском новых - с другой. Как результат, специфика постсоветской трансформации у молодежи проявляется в ценностно-нормативной многозначности, открытой потенциальности, но также и в неопределенности, в отрицании прежних, коллективистских идентичностей в пользу новых, индивидуализированных ценностей. Именно социетальное условие поиска общественных целей во многом обусловило поворот молодежи в сторону альтернативного комплекса идентичностей.

2.2.2 Молодежь Беларуси в контексте региона (2000 г.)

В соответствии с изложенной в предыдущем разделе методикой нами было проведено исследование индивидуализма белорусской молодежи в области религии и морали. Данное исследование состояло из двух логических этапов: первый состоял в анализе данных EVS для молодежи и всего населения Беларуси и соседних стран, второй включал опрос студентов Польши и

Беларуси. На обоих этапах использовался единый перечень вопросов и применялась единая методика с целью обеспечения сравнимости результатов. Таким образом, в каждом случае мы получили два ряда сравнимых выборок в международной перспективе исследования.

Данные первого исследования были получены в результате проведения этапа Европейского исследования ценностей 1999-2000 гг. Сбор данных производился методом опроса на репрезентативных национальных выборках, причем молодежь, т.е. респонденты в возрасте 18-29 лет, составила в Беларуси около четверти респондентов [37]. Для анализа использовалась международная база данных [34].

В качестве стран для сравнения наряду с Беларусью были выбраны различающиеся в социокультурном и политическом плане соседние страны, с каждой из которых на протяжении разных периодов истории Беларусь образовывала общие геокультурные пространства. Последним по времени общим политическим фактором для всех объектов является большая или меньшая степень влияния советского устройства общества.

На первом этапе исследования были получены следующие результаты. В вопросах морали чаще других респондентами оправдывались такие явления, как развод, эвтаназия и аборт. Наименее индивидуализированные мнения высказывались относительно самоубийства, проституции и гомосексуализма (см. Рисунок 2.1).

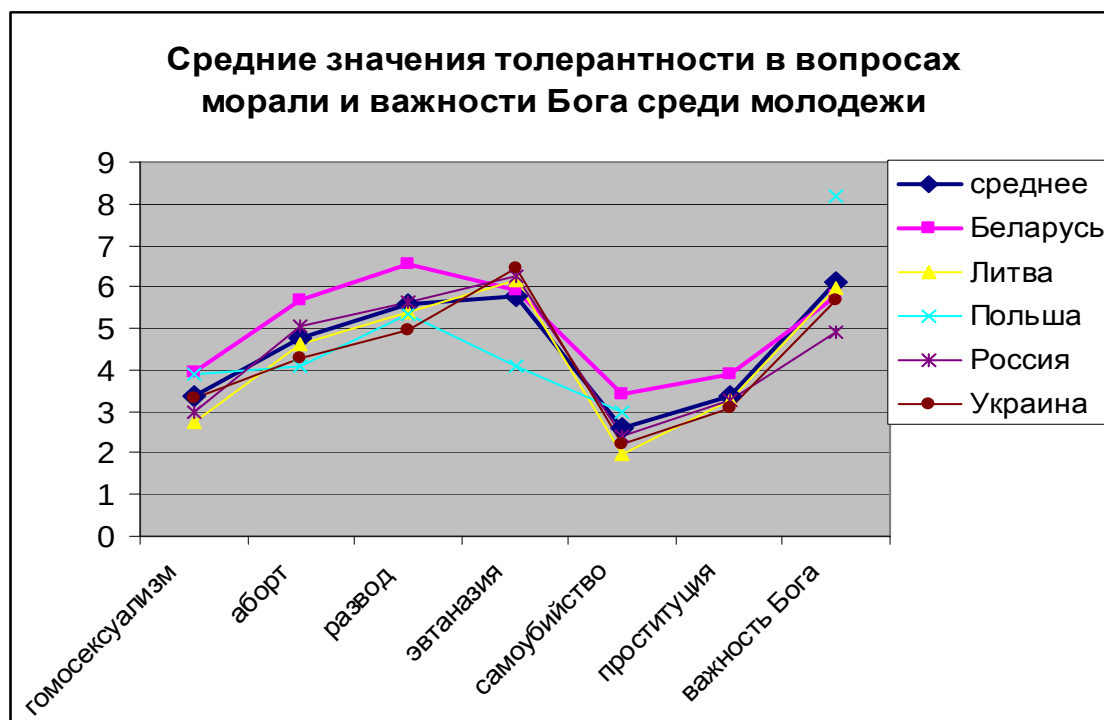


Рисунок 2.1 - Сравнение средних значений в вопросах морали между молодежью Беларуси и соседних стран, 1999-2000 гг.

Как видно, значения средних в вопросах морали для Беларуси, в целом, превышают средние по региону (ср. две полужирные линии) и все абсолютные значения (за исключением вопроса об эвтаназии).

Вопрос о важности Бога является своеобразным индикатором степени религиозности мировосприятия и важной составляющей мировоззрения как целого. Для дальнейшего анализа важно отметить, что в Литве и Польше господствует католицизм, в то время как в России и Украине – православие, что позволяет несколько уравновесить данное сравнение и абстрагироваться от специфики конкретной религиозной ситуации, что имеет большое значение, например, при сравнении Беларуси и Польши.

Что касается степени дифференциации белорусской молодежи, то наиболее индивидуализированные мнения высказывались относительно аборта и эвтаназии (значения индекса Герфиндаля НІ - около 0,1162), в то время как взгляды на эвтаназию оказались наиболее дифференцированными по странам (среднее НІ равно 0,1453). Наибольшая индивидуализация позиций по всем странам в целом наблюдается в вопросе о важности Бога, что свидетельствует о разнообразии типов религиозности среди современной молодежи региона.

Максимальное значение НІ для белорусской подвыборки касалось гомосексуализма (0,2017), в то время как, в целом, наименее дифференцированы взгляды обследованной молодежи относительно самоубийства (среднее значение НІ=0,3419). В целом, как видно на Рисунке 2.2, наиболее индивидуализированы взгляды молодежи на важность Бога, эвтаназию и аборт.

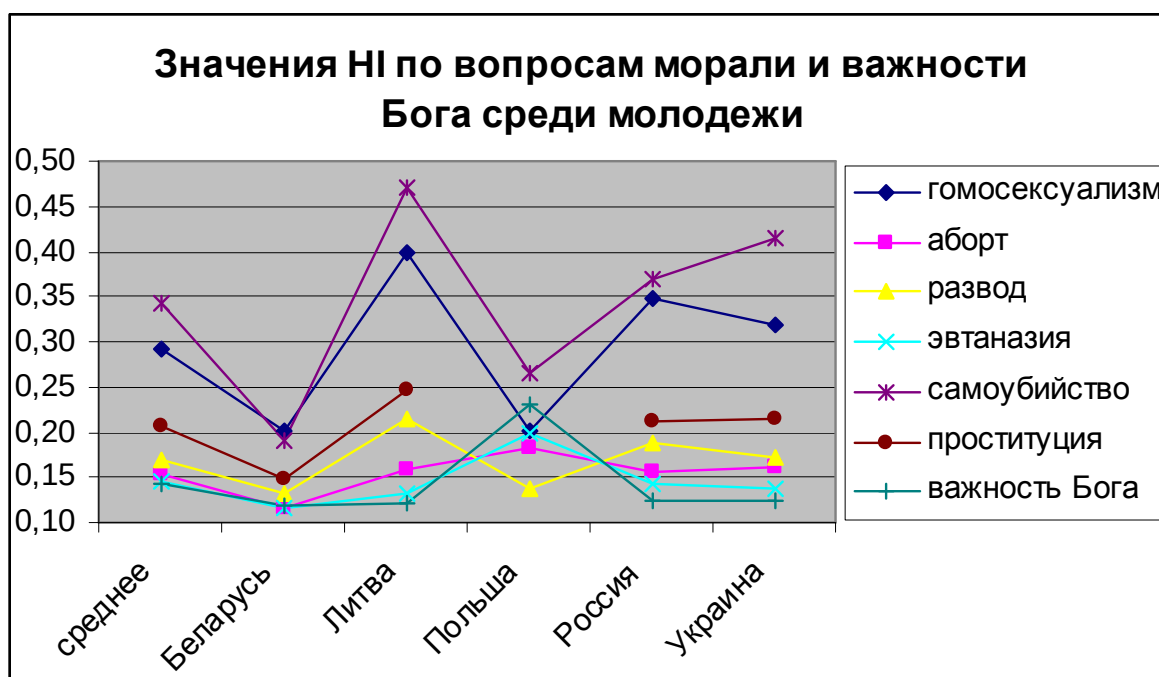


Рисунок 2.2 - Сравнение значений критерия НІ в вопросах морали и важности Бога между молодежью региона, 1999-2000 гг.

Из Рисунка 2.2 также видно, что значения индекса Герфиндаля для Беларуси наиболее близки друг к другу среди всех стран, что говорит о большей степени последовательности белорусской молодежи в моральной индивидуализации, чем в других странах.

Если сравнить значения индекса Герфиндаля по каждому явлению для молодежи Беларуси и средних значений индекса для региона и для нескольких историко-культурно различающихся стран Западной Европы (Германия, Нидерланды, Франция, Швеция), то оказывается, что в вопросах морали *наименее индивидуализированным в Западной Европе остается отношение к суициду и гомосексуализму, а наиболее дифференцированы мнения насчет эвтаназии и важности Бога* (см. Таблицу 2.1).

Таблица 2.1 - Средние значения НИ по странам, 1999-2000 гг. [30, с. 106-107; 34]

	Среднее по 4 странам Западной Европы	Среднее по молодежи региона	Беларусь, 18-29 лет
Гомосексуализм	0,2009	0,2931	0,2017
Аборт	0,2208	0,1547	0,1164
Развод	0,1961	0,1689	0,1328
Эвтаназия	0,1773	0,1453	0,1162
Самоубийство	0,1352	0,3419	0,1903
Проституция	0,1675	0,2059	0,1491
<i>важность Бога</i>	<i>0,1428</i>	<i>0,1438</i>	<i>0,1197</i>
среднее НИ	0,1772	0,2077	0,1466

Дифференциация мнений молодых белорусов в отношении гомосексуализма значительно ниже регионального среднего и практически равна среднему значению по населению западноевропейских стран. В то же время значения по всем остальным явлениям, за исключением самоубийства, значительно ниже как молодежно-региональных, так и западноевропейских значений. При сравнении следует обратить внимание на тот факт, что при приблизительно равных значениях НИ медиана в вопросе о гомосексуализме среди белорусской молодежи составила 2, а среди населения западноевропейских стран – в среднем, 7,75. Это подчеркивает тот факт, что при использовании критерия НИ минимальное значение индекса соответствует максимальной дифференциации мнений, а не их скопления на полюсах «недопустимости» и «толерантности».

Если сравнить максимальные и минимальные значения (выделены полужирным начертанием), то окажется, что молодежь Беларуси, по сравнению с молодежью региона и населением европейских стран, проявляет значительную дифференцированность мнений не только в вопросе ухода из

жизни (эвтаназия), но и в отношении ее начала (аборт), что можно связать с культурно обусловленными экзистенциальными ориентациями, о чем еще будет сказано.

Важным в контексте построения Союзного государства Беларуси и России представляется сравнение ответов молодежи данных стран с ответами всего населения. Если рассматривать полученные по молодежным подвыборкам данные по всему населению, то очевидно, что, в целом, белорусы более индивидуализированы в морали, чем россияне. При этом российская молодежь, взятая отдельно, менее дифференцирована в своих взглядах на «спорные явления» морали, чем все белорусское население в целом. В общем, наиболее индивидуализированы взгляды респондентов на эвтаназию и аборт, однако наиболее близки по уровню дифференцированности - в вопросе важности Бога, где значение НІ равно от 0,1197 до 0,1257 (см. Рисунок 2.3). Если принять логический вывод о том, что молодежь в постсоветских странах намного более индивидуализирована, чем население страны в целом, то стоит признать большую степень утверждения индивидуалистического этоса в Беларуси по сравнению с Россией.

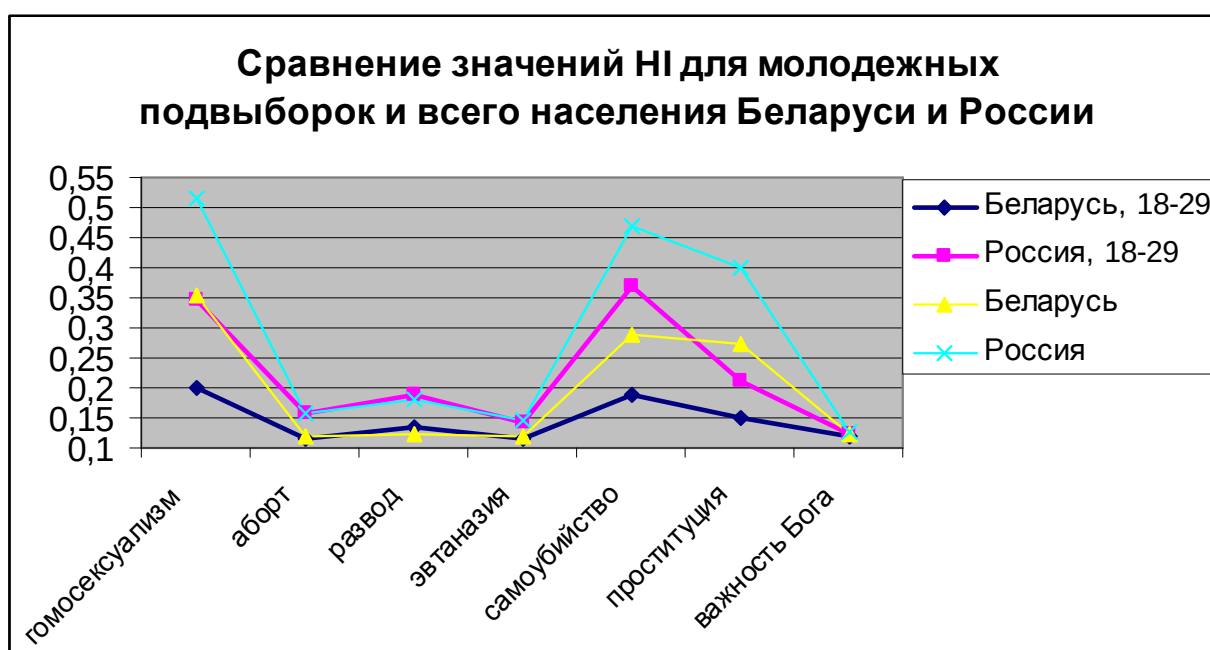


Рисунок 2.3 - Сравнение значений критерия НІ в вопросах морали и важности Бога между молодежью и всем населением Беларуси и России, 1999-2000 гг.

В то же время среди белорусской молодежи меньше и тех, кто считает, что существуют абсолютные критерия добра и зла: 18% против 27% в России. Как было отмечено, этот показатель можно расценивать в качестве индикатора «фундаментализма» и нетерпимости – как в сфере морали, так и в сфере религии. Наибольшее значение по странам, в целом, соответствует Польше (42%) при среднем в 27%. Среди всех белорусов против абсолютных критериев

добра и зла высказалось 65%, тогда как в среднем по региону – 59%. Налицо значимо большая степень как позитивного (толерантность), так и негативного (ценностный релятивизм) аспектов индивидуализации в Беларуси по сравнению с ее соседями.

В вопросах религии молодые белорусы также показали себя более индивидуализированными, чем молодежь в соседних странах: среднее количество не верящих в Бога и отдельные христианские представления составило 53,92% для белорусской молодежи и 42,97% по молодежи региона в среднем. Среднее арифметическое для упомянутых стран Западной Европы составило по сумме этих вопросов 63,80%. Это значит, что в вопросах религии белорусская молодежь индивидуализирована меньше, чем население Западной Европы в среднем, в то время как в вопросах морали молодые белорусы несколько превышают среднее значение для данных европейских стран (см. Таблицу 2.1).

Интересным представляется обратить внимание на профили распределения процентов не верящих в конкретные христианские представления (см. Рисунок 2.4).

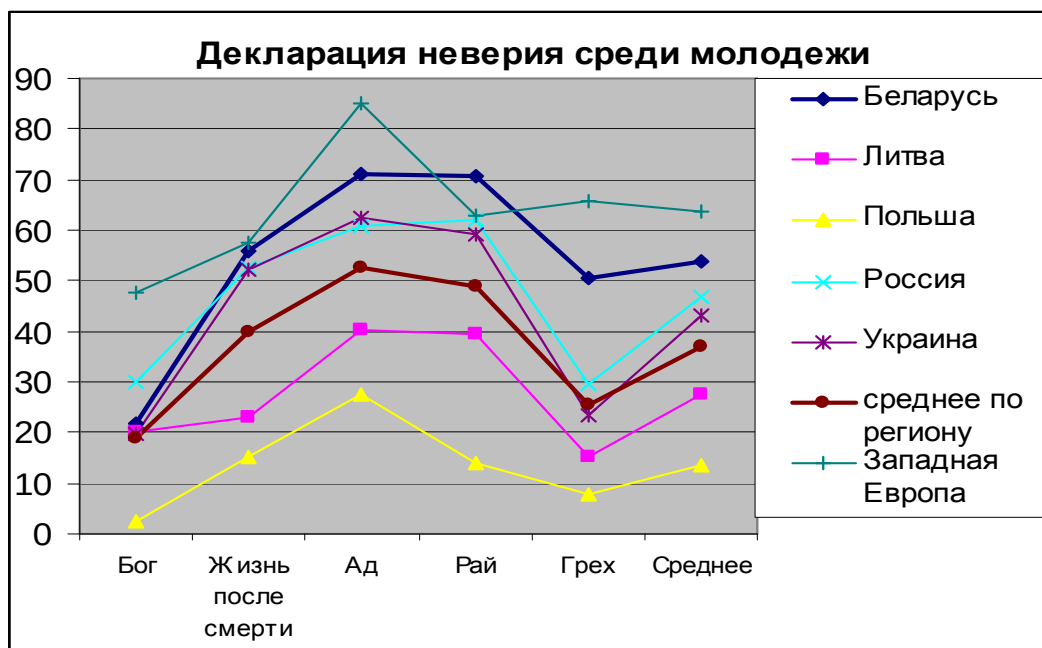


Рисунок 2.4 - Критерии индивидуализма в религии по молодежи Беларуси, региона и западноевропейским странам, в процентах от ответивших

Наименее всего респонденты из всех рассмотренных совокупностей артикулируют веру в дьявола и ад. Далее следует процент не верящих в существование Рая, причем для обследованной молодежи количество не верящих в Рай и ад фактически одинаково (71% для Беларуси и 51% по региону), хотя в западноевропейских странах обычно верящих в Рай больше (по указанным странам разница составила, в среднем, 22,5%, в восточноевропейском регионе – 3,9%). Далее религиозная индивидуализация распространяется на веру в жизнь после смерти: не верящих в нее среди

молодежи было в Беларуси в 2000 г. 56%, в среднем по региону – 40%. В свою очередь, вера в грех кажется нам особым показателем религиозной индивидуализации, наименее сильно подверженным пересмотру в сравнении с другими положениями. В то же время, в соответствии с принятой методикой, большая разница среди верящих в отдельные положения отражает высокую степень дифференциации религиозных представлений в обществе, а значит – большую степень индивидуализации. Наибольшая разница между процентам не верящих по всем пунктам (т.е. наибольшая степень дифференциации ответов) наблюдалась в Беларуси (49,4%), наименьшая – в Литве и Польше (25,0%).

Следует подчеркнуть, что при анализе декларации неверия в базовые представления христианства как преобладающей в государстве религии мы не отождествляем индивидуализацию с секуляризацией, но расцениваем ее как диверсификацию, персонализацию конфигураций религиозных взглядов. Как отмечается, «секулярное сознание платит цену за обладание негативной религиозной свободой: от него требуется рефлексия над самим собой, требуется осознание границ просвещенности» [22, с. 72], поэтому движение в сторону секуляризации в демократическом обществе сопровождается десекуляризационными тенденциями. В то же время возможность поступать в соответствии со своими взглядами в условиях гарантий равенства открыла в обществе новые явления. Так, например, вера в жизнь после смерти или в «грех» и подобные воззрения выстраивают все мировосприятие человека и стратегии его социального поведения и личного самоощущения. К примеру, З. Бауман отмечает, что культурное обоснование «смерти Бога» и, таким образом, лишение человека стройной постмортальной иерархии привело к «постройке осиротевшими существами мостов к бессмертию при жизни» [1, с. 304]. Подобные «мосты» представляют собой не что иное, как механизмы укоренения себя в бытии, и главным образом - в общественном сознании. Именно с этим Бауман связывает появление понятия «известности», заменившей «славу», ускорение потребления с целью обеспечения максимального наслаждения, стремление продлить жизнь с помощью научных достижений.

Наконец, главный критерий религиозной индивидуализации – это соотношение в обществе верящих и не верящих в Бога («верующих и неверующих»). В среднем, по четырем странам Западной Европы в Бога не верят 48% населения. В Беларуси же в 2000 г. в Бога не верило, в среднем, 15% (22% - среди молодежи), в среднем по региону – 16,5% населения (19% молодежи). При этом, как видно из Рисунка 2.4, количество верующих в Беларуси значительно превышало количество верящих в отдельные христианские представления, что может свидетельствовать о «ненаполненности» веры в Бога: вера декларируется, однако не наполняется

соответствующим содержанием, что может свидетельствовать как о малой глубине религиозного участия, так и об определенном социально поддерживаемом типе религиозности. Подобное положение дел также является признаком отсутствия систематического религиозного образования среди современной постсоветской молодежи. (На втором этапе исследования данная гипотеза подтвердилась: сравнение структуры религиозных воззрений студентов университета по сравнению со всей молодежью показало, что для студентов характерна большая наполненность веры, в то время как для молодежи в целом вера – это скорее декларация.)

Таким образом, по результатам исследования 2000 г. можно было сделать следующие **выводы**: уровень индивидуализма среди белорусской молодежи в вопросах морали оказался выше, чем в регионе и ряде европейских стран; при этом среднее значение для молодежи Беларуси $HI=0,1466$. Подобная степень дифференциации мнений свидетельствует о значительной степени индивидуализации, но также и об отсутствии устойчивой ценностной структуры среди молодежи, на которую можно было бы опираться в построении молодежной политики. В религии уровень индивидуализма для белорусской молодежи составил 58% и характеризовался относительно высоким процентом декларирующих веру в Бога (78,5%) и низким (менее 50%) – в конкретные христианские верования. Разница между процентами верящих по разным пунктам в Беларуси оказалась наибольшей (49,4%), что свидетельствует либо о «пустоте» декларации веры, либо о радикально отличном от канонического христианства распространенном типе веры.

2.2.3 Индивидуализм белорусских студентов (2008 г.)

Второй этап нашего исследования состоялся в 2008 году и представлял собой опрос 450 студентов в Польше и Беларуси (150 и 300 человек соответственно). Опрос охватывал студентов Гуманитарной академии им. А. Гейштора (г. Пултуск) и Белорусского государственного университета (г. Минск). Выборка составлялась с учетом пола респондентов (по 50% мужчин и женщин), национальности (опрашивались граждане, представители титульной нации страны), а также специальности (гуманитарии – в Польше; гуманитарии и естественники (по 50%) – в Беларуси). Целью данного этапа было, с одной стороны, эксплицировать конфигурацию индивидуализма среди студенческой молодежи Беларуси, а с другой – выявить различия между белорусскими и польскими студентами, между студентами-гуманитариями и студентами-естественниками. Таким образом, в польскую выборку попали будущие педагоги, политики, управленцы, а в белорусскую – с одной стороны, историки, социологи, юристы, а с другой – географы, математики,

программисты. Мнение опрошенных гуманитариев через какое-то время будет непосредственным образом влиять на процесс трансляции ценностей на уровне общества, а представленность различных специальностей и национальностей позволит сделать выводы более объективными. Стоит отметить, что средний возраст опрошенных студентов в Польше составил 23,17 года и 20,14 года – Беларуси. Опрос проводился методом анкетирования. Были получены следующие результаты.

Как видно из Рисунка 2.5, профили толерантности к «спорным» явлениям морали в национальных группах очень близки, что можно объяснить близостью профессиональных и демографических характеристик опрашиваемых, однако из графика также следует, что, по сравнению с поляками, студенты-белорусы реже осуждают проституции., несколько чаще – самоубийство но, в среднем, намного ниже оценивают важность Бога в своей жизни ($HI=0,1152$ для белорусов и $0,2151$ – для поляков).

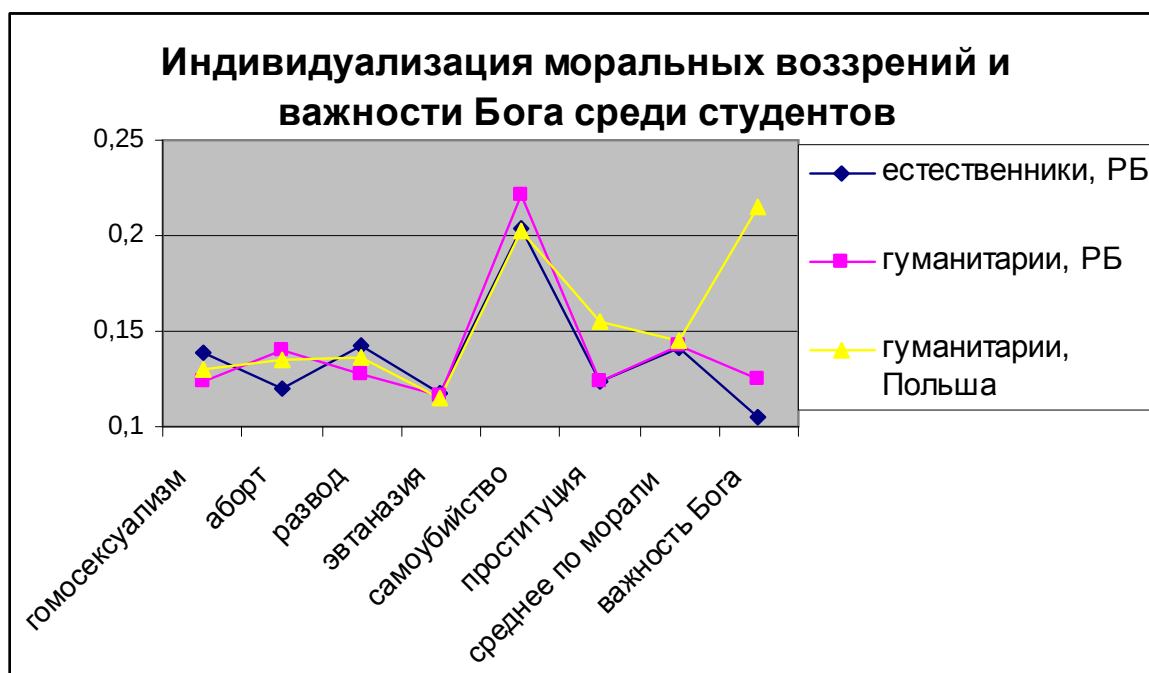


Рисунок 2.5 - Сравнение средних значений в вопросах морали и важности Бога между студентами из Беларуси и Польши, 2008 г.

Наиболее индивидуализированной среди студентов, в целом, была позиция в отношении эвтаназии ($HI=0,1160$); затем, с некоторым отрывом, - в отношении гомосексуализма, аборта, проституции, развода; наконец, менее всего студенты оправдывали самоубийство ($HI=0,2092$ в среднем). Таким образом, логика «допустимости» в отношении данных явлений была практически та же, что и в рассмотренных выборках 2000 г. Значимое исключение, пожалуй, составляло отношение к гомосексуализму, которое, вместе с другими различиями, скорректировало профиль графика у студентов.

Как видно на Рисунке 2.5, среди сравниваемых групп студентов степень индивидуализма респондентов в вопросах морали очень близка. В частности, наибольшая дифференциация мнений была представлена в вопросах о самоубийстве (среди естественников НІ на 0,0183 выше) и о проституции (В Беларуси НІ на 0,0313 ниже). В то же время сравнение ответов на вопрос об абсолютности добра и зла дало следующие результаты: как и среди всей польской молодежи в исследовании 1999-2000 гг., уровень веры в абсолютность добра и зла среди польских студентов-гуманитариев оказался значительно выше белорусского: 38,5% к 14%. Картина дополняется уже отмеченными значительными различиями в значении индекса Герфиндаля по отношению к важности Бога. Таким образом, при сравнительно более индивидуализированной важности Бога, для белорусских студентов характерно и менее абсолютизирующее отношение к вопросам добра и зла, чем для польских студентов, причем данное утверждение верно как для белорусских студентов-гуманитариев, так и для студентов-естественников (см. Рисунок 2.6).

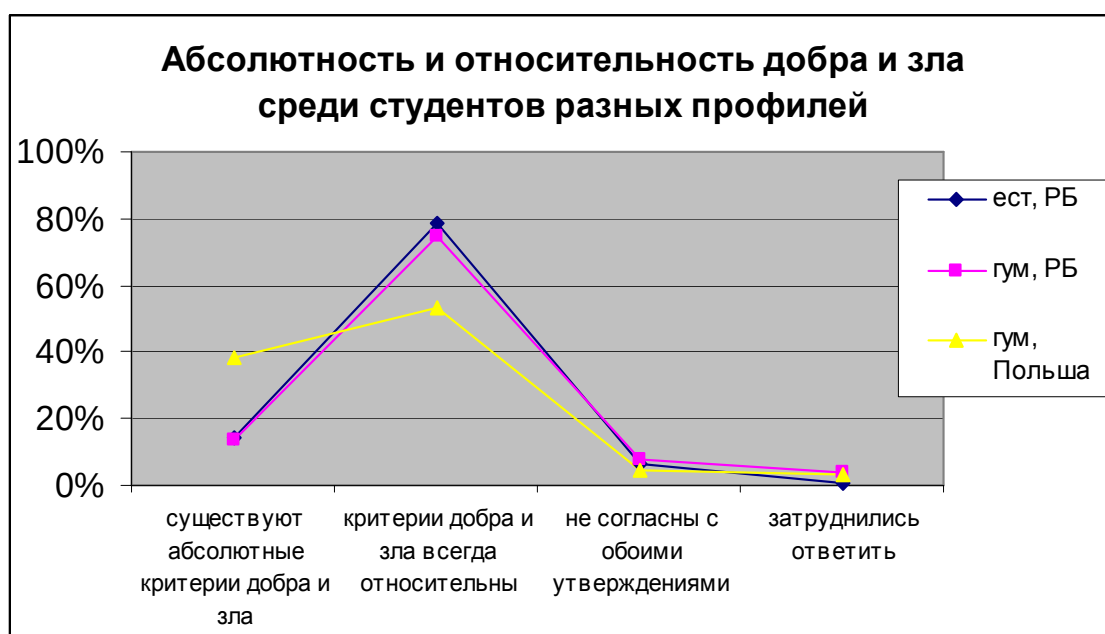


Рисунок 2.6 - Сравнение веры в абсолютность добра и зла студентов из Польши и Беларуси, 2008 г.

В то же время степень дифференциации между национальными группами студентов по вопросам о разводе, гомосексуализме и аборте колеблется в небольшом интервале от 0,1255 до 0,1307 (см. Таблицу 2.2). Важно отметить, что в белорусской выборке студентов сравнительно более выражено проявляется неодобрение самоубийства по сравнению со всей молодежью (НІ=0,2216 и 0,1903) и аборта (НІ=0,1404 и 0,1161 соответственно), но одновременно среди студентов значительно менее рестриктивны взгляды в отношении гомосексуализма (НІ=0,1289 среди студентов и НІ=0,2017 среди всей молодежи). Мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, поскольку если

в сравнении со странами-соседями, молодежь Беларуси, в целом, намного более индивидуализирована, то белорусская студенческая молодежь выступает своеобразным носителем гуманистических схем ценностей и проявляет меньший индивидуализм в вопросах, связанных с аффективно-эгоистическими поступками и больший – в отношении выбора способа организации жизнедеятельности. Это может быть также связано с более высокой ценностью человеческой жизни среди студентов по сравнению с молодежью в целом.

Таблица 2.2 - Средние значения НІ по странам, 1999-2008 гг. [30, с. 106-107; 34]

	Среднее по 4 странам Западной Европы	Беларусь, 18-29 лет	Беларусь, студенты	Польша, студенты
гомосексуализм	0,2009	0,2017	0,1289	0,1304
аборт	0,2208	0,1164	0,1255	0,1350
развод	0,1961	0,1328	0,1307	0,1360
эвтаназия	0,1773	0,1162	0,1144	0,1147
самоубийство	0,1352	0,1903	0,2106	0,2027
проституция	0,1675	0,1491	0,1195	0,3867
<i>важность Бога</i>	<i>0,1503</i>	<i>0,1197</i>	<i>0,1085</i>	<i>0,2151</i>
среднее НІ	0,1801	0,1462	0,1364	0,1887

Интересно заметить, что, возможно, вопросы, где мнения респондентов наиболее дифференцированы, вызываются наиболее активные дискуссии в обществе. Тогда для Беларуси и Польши наиболее актуальным будет вопрос об эвтаназии, а для стран Западной Европы – о самоубийстве. Подобное положение дел может быть связано как с активным открытым обсуждением предмета (например в Польше), так и с недостатком знания о нем или его неактуальности (в Польше и Беларуси). В то же время разнообразие позиций относительно того или иного вопроса морали не обязательно означает морального релятивизма: так, в Литве, где процент самоубийств на протяжении ряда лет был значителен, НІ среди молодежи составил 0,4705, а в Беларуси, где данная проблема не столь актуальна, значение индекса более чем в два раза ниже. Таким образом, на дифференцированность мнений в отношении конкретного явления морали, влияют: 1) общий уровень индивидуализма в стране; 2) актуальность данного вопроса и его обсуждение в публичных дебатах.

В сфере религии среди белорусских студентов наблюдается более низкий уровень индивидуализма, чем среди молодежи в целом. Значение показателя индивидуализма в религии для студентов-белорусов составил 45%, что значительно ниже аналогичного показателя за 2000 г. для всей молодежи (см. Таблицу 2.3).

Таблица 2.3 – Вера в Бога и базовые христианские представления по группам, в процентах от числа ответивших, 2008 г. [34]

	Студенты Беларуси	Молодежь Беларуси	Студенты Польши
в Бога	64	79	86
в душу	86	47	92
в грех	71	50	82
в жизнь после смерти	49	44	79
в Рай	43	29	80
в дьявола	39	13	68
в ад	36	29	69
Уровень неверия	45	57	21

Подобное явление можно интерпретировать как большую осведомленность студентов-гуманитариев качественной стороной веры, связанную как с более высоким уровнем образования, так и с более развитой склонностью к духовности среди студентов гуманитарного профиля. Поскольку «уровень неверия» для студентов-естественников составил 51%, то есть также меньше среднего для белорусской молодежи, то подобное объяснение можно считать правдоподобным. Определенную роль мог сыграть и фактор времени (разрыв между исследованиями в девять лет), однако силу данного фактора мы пока что не можем оценить. В то же время гипотеза о большей религиозности студентов-гуманитариев подтверждается сравнением заявляемой веры в Бога и конкретные представления между гуманитариями и естественниками в Беларуси (см. Рисунок 2.7).



Ниже нуля значение больше среди гуманитариев, выше нуля – среди естественников

Рисунок 2.7 - Сравнение веры в Бога и положения между студентами

Как видно, структура религиозных воззрений между гуманитариями и естественниками действительно различается: гуманитарии, в целом, чаще разделяют христианские представления, и данная разница составляет от 22% (вера в жизнь после смерти) до 1% (вера в душу). О вере в Бога, в среднем, заявляет на 12% больше гуманитариев. Средняя разница по конкретным верованиям составляет 9,33% в пользу гуманитариев.

Что касается неверия в конкретные религиозные представления, то здесь наблюдается та же последовательность убывания степени индивидуализации, что и на первом этапе анализа, однако сама степень проявления индивидуализма зачастую ниже (см. Таблицу 2.3). Наиболее интересным представляется внутринациональное сравнение: показатель веры в Бога среди всей молодежи значительно выше, чем среди студентов, однако по всем представлениям вера среди студентов значительно превосходит средний уровень по молодежи. Кроме того, разница между максимальным и минимальным значениями не верящих по данным пунктам среди студентов составляет 50%, а среди всей молодежи – 63%. Поэтому уровень неверия среди всей молодежи в итоге оказывается выше, чем среди студентов, и можно говорить о большей последовательности проявления индивидуализма в религии среди студентов. Интересно, что среди белорусских студентов о неверии в Бога заявило больше (36%), чем о неверии в грех (29%). Для поляков соответствующие показатели составили 14% и 18% соответственно. В то же время «последовательных верующих», т.е. верящих в Бога и во все указанные представления, среди белорусских гуманитариев оказалось 25% по сравнению с 55% поляков; однако «последовательных атеистов» среди белорусских гуманитариев было 12% по сравнению с 6% поляков.

Таким образом, белорусские студенты в 2008 г. по сравнению со всей белорусской молодежью в 2000 г. продемонстрировали более развитый и последовательный индивидуализм в морали и меньший, но также более последовательный индивидуализм в религии, что мы связываем с большей значимостью для студентов ценности человеческой жизни и более выраженной потребностью в духовности. При этом, в среднем, показатели индивидуализма в морали, замеренные на разных выборках белорусов, дали близкие результаты ($HI=0,1462$ для всей молодежи и $HI=0,1340$ для студентов).

В обоих сравнениях оказалось, что белорусская молодежь проявляет сильный, в большей или меньшей степени последовательный индивидуализм в морали, уровень которого превышает региональный. Хотя индивидуализм белорусской молодежи в религии значительно ниже, чем в западноевропейских странах и показывает высокие доли непоследовательных верующих, но он выше, чем в аналогичных региональных выборках. Это говорит об отсутствии устойчивого ценностного ядра для последовательного отрицания религиозного

мировоззрения и с большой долей вероятности связано с постсоветским ренессансом религии, которого в силу структурных факторов не произошло в Западной Европе. Как подчеркивают некоторые исследователи, постсоветский бум религиозности можно вписать в мировые процессы роста религиозного членства, что, в свою очередь, является аргументом против традиционного тезиса о нарастании секуляризации в обществе [40]. Студенты как социальная группа представляют собой слой, привносящий новые ценности, ориентированный на «самотрансценденцию» [3, с. 9] и демонстрирующий сравнительно развитую духовность.

В целом, на основе анализа полученных данных можно сделать вывод о том, что измерение дифференциации в индивидуализации морали получило весьма широкое развитие в Беларуси. Это открывает возможность последующего перехода к измерению концентрации на себе и осуществления модели индивидуализма самореализации. С другой стороны, в качестве амортизатора действует религиозная структура сознания, которая, приобретая современные черты, не отказывается от религиозных канонов, а плюрализирует возможности их интерпретации, тем самым раскрывая богатство индивидуализации духовной жизни личности.

ГЛАВА 3

ПРЕДПОСЫЛКИ И ВНУТРЕННИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИОЗНЫХ И МОРАЛЬНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ

Из определения уровня индивидуализации религиозных и моральных воззрений и прорисовки международной сравнительной перспективы логически вытекает вопрос о внешних основаниях и внутренних взаимозависимостях анализируемых взглядов и установок. Вера в Бога является одним из основополагающих ориентиров духовной жизни человека, в то время как дебаты об уменьшении роли религии в структуре общественного сознания продолжаются [40]. С другой стороны, как отмечает Э. Трёльч, «социолог и историк духовной культуры увидит решающий фактор начала современного индивидуализма в критическом индивидуализме и культе науки, заступающей место основанной на авторитете религии» [16, с. 605]. Таким образом, именно в научном осмыслении культурно-исторических особенностей и внутренней логики религиозного в сознании общества лежит эвристический потенциал социологического анализа религии.

В то же время проблема отражения культурного синтеза современности состоит в сочетании исторического опыта и познания, тем самым предполагая «исходить не из абстрактного чистого разума, а только в тесном соприкосновении с фактическими возможностями и тенденциями момента» [16, с. 168-169]. Перед социологом стоит задача определить, какие элементы опыта человека и социальных установлений наиболее вероятно влияют на суждения и поведение людей. Обратившись, с одной стороны, к общечеловеческим основаниям вынесения решения о моральной допустимости тех или иных человеческих действий, а с другой – к особенностям официальной интерпретации подобных действий в конкретном обществе, можно будет, во-первых, сделать вывод о господствующих ценностных ориентациях, лежащих в основе моральных суждений, а во-вторых, очертить границы свободы моральной оценки в зависимости от установлений права.

В отсутствие универсальных и четких границ этическое в современном человеке переплетается с религиозным особым образом, так что «роль члена общины теперь отличается от роли гражданина общества» [22, с. 71], а выбор стратегий гражданского поведения в меньшей мере непосредственно зависит от религиозных убеждений индивида. Многообразие взаимосвязей религиозного и этического сегодня легитимировано и этим отличается от предыдущих эпох. Более того, макросоциологический анализ богат анализом их взаимодействия и взаимовлияния на уровне всего общества. Однако при этом необходимо иметь в виду внутреннюю взаимосвязь изучаемых мнений в отношении религии и морали и особую диалектику отношений между этическим и религиозным.

3.1 Антропологические основания анализа моральных воззрений

Антропологические основания диалектики этического и религиозного были рассмотрены М. Бубером. Под этическим он понимал «одобрение и осуждение, которые человек выносит различным возможным для него манерам поведения и действиям, а также радикальное различие между ними» [4, с. 398]. При этом этическое, по Буберу, подвержено влиянию не внешних обстоятельств, но внутренне присущей ценности (или антиценности) явлений. В то же время критерий, согласно которому происходит это различие и принятие решения, может носить исторический характер и быть социализирован извне, а может быть установлен самой проводящей его в жизнь личностью. В качестве предпосылки этого критерия Бубер называет «фундаментальное знание отдельного человека о том, кто он в подлинном смысле есть и каким он должен быть» [Там же]. Иными словами, речь здесь идет о личностной принадлежности субъекта, его внутреннем самоопределении, иными словами – о его идентичности.

В широком смысле человек всегда тождествен только самому себе в данный момент времени. Цепь же сменяющихся идентичностей человека во времени составляет его личность. Если при этом иметь в виду, что идентификация представляет собой «категоризацию, использованную для определения себя» [43, с. 75], то результат данного процесса, идентичность, есть «временная стабилизация значения, которое конструируется через сшивание дискурсивного «снаружи» с «внутренним» процессом субъективности» [44, с. 26] или же «результат осознания и принятия одинаковости с другими членами данной социальной категории» [43, с. 75]. При этом идентификация образует особую связку между социальной группой и индивидом.

Таким образом, в идентичности можно выделить внешнюю и внутреннюю сторону. С внутренней стороны идентичность представляет собой самоотождествление субъекта с другим субъектом, реально существующим или идеальным. С внешней стороны идентичность субъекта – это его принадлежность к определенному групповому субъекту с определенным рядом характеристик, в данном случае – к Церкви, совокупности верующих. Таким образом, наш анализ структуры религиозных воззрений является анализом внутренней стороны идентичности, но в масштабе общества. Определив внутренние потребности и составляющие веры, можно лучше предсказывать характер религиозной группы, к которой примкнут верующие в случае кризиса самоидентификации.

В индивидуализированном обществе источник идентичности перемещается с социальных групп на самого индивида. Ядро сущностных характеристик личности оказывается привязанным к внутренним поискам. Отсюда – и целый этос «путешествия внутрь себя», поиск «аутентичности» и, в конце концов, конструирование образа себя в обществе. Образность внутренних переживаний позволяет конструировать богатые и разнообразные идентичности, однако их внутренняя завязанность на себе, своеобразная «пустотность» может привести к тому, что в период кризиса идентичности индивид вернется к идентификации с группой как имеющей более устойчивые социально укорененные характеристики. В этом можно видеть и возможность кризисного перехода от индивидуалистической религиозности к основанной на агрессивно-групповых ценностях фундаменталистской.

Для определения идентичности недостаточно фиксации наличия у субъекта определенного набора качеств; ключевую роль в определении актуальности данной идентичности, ее приоритетности в данный момент играет значение, придаваемое ей носителем. Именно это отношение влечет за собой перестановки в иерархии идентичностей. В этом смысле разница между принадлежностью и идентичностью сродни разнице между локутивными и иллокутивными актами в логике: иллокутивные акты отличает от локутивных то, что в них всякое высказывание рассматривается вместе с прагматической оценкой того положения вещей, которое в нем описывается [26, с. 247]. Итак, «только центральные идентификации способны превратить приватную персону в представителя группы» [43, с. 86]. С одной стороны, «идентичность можно приписать индивидуумам тогда, когда они сами признают для себя важность данной сферы жизни. Это означает, что идентичность будет здесь чертой людей, а не сообщностей, а также будет пониматься как переживание, сознание собственных важных черт» [43, с. 66]. Этому внутреннему чувству при положительном исходе должна соответствовать определенная степень легимности объекта идентичности со стороны культуры, однако коренится оно именно в определенной совокупности качественно различаемых черт. Здесь важно иметь в виду и комплементарный аспект формирования нового в социальном пространстве: «только тогда, когда описание верно, адекватно вещам, оно создает вещи» [5, с. 204].

С другой стороны, если обратиться к традиции символического интеракционизма, то здесь социальная идентичность описывается как совокупность предписанных индивидууму стереотипизирующих определений, меток, стигм [см. 31; 45]. Упор делается на стереотипизацию индивидуума, признающего ту или иную свою идентичность, со стороны социума, в чем, собственно, и проявляется ограничивающая функция идентичности. Идентичность удобна для субъекта тем, что она в той или иной мере очерчивает

нормы его поведения, но эти же нормы запрещают субъекту действовать вне данных рамок и одновременно сохранять данную идентичность. Именно поэтому практически более устойчивы идентичности, которые предполагают широкие внутренние рамки свободы; в то же время такие идентичности сложнее определить через набор убеждений и практик. Это касается и религиозной идентичности индивида.

Под религиозным в антропологии Бубера понимается «отношение человеческой личности к абсолютному, когда и поскольку личность вступает в это отношение и в нем пребывает как нечто целое» [4, с. 399]. При этом существо рассматриваемого отношения между этическим и религиозным можно постигнуть, лишь проникнув в обе сферы, где они воплощаются конкретную личностную ситуацию (именно на это и было направлено исследование). С одной стороны, для нас значимо фактическое нравственное решение отдельного человека, с другой же стороны, его фактическое отношение к абсолютному. У нас «нет чего-то третьего, что возвышалось бы над обеими сферами; мы можем лишь противопоставлять их друг другу, так что в этой встрече каждая из них определяет отношение к другой» [4, с. 400]. Рассматривать это отношение можно, соответственно, с позиции либо религиозного, либо этического.

Если исходить из логики религиозного, то можно воспользоваться следующей формулой: «живая религиозность желает породить живой этос» [Там же], - что означает стремление религии распространять свое излучение на всю жизнь личности. Если же исходить из этического момента, то антропологический вывод таков: человек, силящийся принять решение в собственной душе, не в состоянии изнутри нее создать себе абсолют для своей шкалы ценности. Ядро конфликта здесь состоит в том, что только из личностного отношения к абсолютному возникает абсолютность этических координат, без которой не может быть никакой полноты самосознания. «Всюду и всегда религиозный момент – сторона дающая, принятие же дарованного – дело момента этического» [Там же]. Так, в исследовании 2008 г. в Польше декларировали свою веру в Бога 86% опрошенных (по сравнению с 70% в Беларуси), а о наличии абсолютных критериев добра и зла заявили почти в три раза больше респондентов (39%), однако статистическая связь была обнаружена лишь между принадлежностью к стране и верой в абсолютность добра и зла ($\alpha < 0,001$).

Рассмотрим явления, в отношении которых респондентам предлагалось высказать степень допустимости, с точки зрения их антропологического и аксиологического значения. В пользу каких ценностей говорит принятие или непринятие этих явлений? О каких экзистенциальных ситуациях свидетельствует склонность к тому или иному выбору?

На наш взгляд, все эти явления могут являться индикаторами определенной ориентации на такие экзистенциальные ценности, как: право выбора (свобода воли), индивидуальное благосостояние (право на счастье), право на собственное тело и распоряжение им. Здесь под «правом» понимается, с одной стороны, легитимированность ценностного устремления, а с другой – ориентационный, предстоящий характер ценности. Таким образом, право выступает как легитимированная ценностная ориентация.

При этом данные явления можно разделить по следующим принципам:

1) изменяющее организацию жизни субъекта в ее рамках (**а**) и влекущее переход к смерти субъекта (**б**). К первым можно причислить явления, которые существенным образом изменяют жизнь человека, однако происходят с целью успешного разрешения экзистенциальных кризисов. Ко вторым – жизненные ситуации, в которых «благосостояние» субъекта неизбежно ведет к его смерти. Подобные ситуации связаны с реализацией «права на смерть», т.е. фактически с правом субъекта распоряжаться своим телом (и душой).

2) ориентированные на ценность жизни субъекта (**в**) и пренебрегающие ею в пользу другого субъекта или «закона» (**г**). Первые предполагают, что индивидуальный субъект и его интерес являются высшей ценностью общественной жизни, которая должна организовываться наиболее удобно для субъекта. Вторые же связаны с необходимостью, которая полагает высшую ценность вне индивидуального человека, но в «благое общества», в «божественном устройении», не обязательно позитивном для индивида.

3) направленное на достижение индивидуального благосостояния (**д**) или на реализацию права экзистенциального выбора (**е**). Первые изначально предполагают благосостояние субъекта, его удовлетворенность жизнью как ценность и, следовательно, направлены на его достижение, в то время как во вторых ценность представляет сам выбор, право человека распоряжаться собственной жизнью в соответствии со своей свободой воли, несмотря на заранее негативные предполагаемые последствия этого выбора.

В соответствии с данными дихотомиями рассматриваемым явлениям можно дать следующую характеристику (см. Таблицу 3.1).

Таблица 3.1 - Антропологическая характеристика моральных явлений

	А	б	в	г	д	е
гомосексуализм	+		+		+	
аборт	+			+	+	
развод	+		+		+	
эвтаназия		+	+		+	
самоубийство		+		+		+
проституция	+		+			+

Порядок явлений, в котором респонденты их оправдывают, является своеобразным отражением господствующих ценностей в обществе. Можно трактовать приоритетную направленность на ценность жизни субъекта (в) как важный критерий индивидуализма, поскольку это также вопрос о том, внешний или внутренний субъект легитимирован на вынесение решения о судьбе индивида. В континууме (а)-(б) об индивидуализме формально будет свидетельствовать выбор, который логически можно обозначить как «не-б», поскольку в индивидуализированном обществе ценность жизни и ее удобства, приятности, уровня жизни играет решающую роль. В то же время ценностный континуум (а)-(б) является вторичным по отношению к континууму (д)-(е): направленность на благосостояние индивида является признаком ценностной системы постматериализма (с доминирующей ориентацией на самореализацию индивида) [63], в то время как высокая ценность права на экзистенциальный выбор свидетельствует о системном кризисе и неблагоприятных условиях жизни, о росте аномии. Таким образом, при выборе в пользу ценности индивидуального благосостояния (г) ориентация на жизнь или на вынужденный переход к смерти будет зависеть от представления о благосостоянии для индивида. Поэтому можно предположить, что социалистической системе ценностей соответствует комбинация (а)-(г)-(д), где главную роль играет социальное планирование и социальная ответственность гражданина, однако государство стремится обеспечить благосостояние индивида (подобной конфигурации соответствует дозволение аборта как явления, что массово стало внедряться именно в социалистических странах). В то же время для классического индивидуализированного общества будет характерной комбинация ценностей (а)-(в)-(д), для неклассического (вызванного к жизни революцией биотехнологий и соответствующими проблемами биоэтики) же приоритет между (а) и (б) будет спорным. Возможно, в перспективе, с легитимизацией права на смерть наряду с правом на жизнь, данная перспектива редуцируется.

Однако существует несколько способов оценки «наиболее приемлемых» явлений, соответствующих способу их измерения. Рассмотрим два из них.

Первый связан с анализом средних. Поскольку оценки приемлемости исследовании могли варьировать от 1 до 10, то наиболее высокие значения средних свидетельствовали о большей «нормальности» данных явлений. При этом если массовый выбор значений «1» и «10» свидетельствовал о выраженном отрицательном либо положительном отношении респондентов к явлению, то выбор значения «5» скорее характеризовал индифферентность, неопределенность либо малую информированность респондентов о данном вопросе.

По исследованию 2008 г., самое низкое значение среднего соответствовало самоубийству (3,20), а самые высокие – эвтаназии (5,34) и разводу (6,57). В то же время, по исследованию 2000 г., всему населению Беларуси соответствовало самое низкое среднее в отношении гомосексуализма (1,91), а самое высокое – в отношении развода (4,97) и аборта (4,62). О чем свидетельствуют данные цифры? Возможно, о том, что для всего населения свойственна ориентация на благосостояние человека, однако для гуманитарной молодежи сравнительно больший вес имеет ценность жизни и индивидуального благосостояния. Небезынтересно отметить, что наибольшую толерантность, кроме развода, респонденты высказали по отношению к «праву на смерть»: население в целом – к аборту, молодежь – к эвтаназии. В то же время представляется, что вторая позиция больше связана с ценностью личности и жизни, а первая – с необходимостью и «подчинению обстоятельствам».

При этом важность Бога по населению, в среднем, была значительно меньше, чем среди обследованной молодежи (4,13 и 7,01 соответственно). Таким образом, возможно, именно вера в Бога определяет более сильную витальную сторону ценностей респондентов.

Второй способ соотнесения ответов респондентов с ценностями связан с индексом Герфиндаля (по странам). Наименее дифференцированным в Беларуси в исследовании 2008 г. оказалось отношение к самоубийству (0,2216). Та же ситуация была в Польше (0,2027). Наименее единодушно белорусские респонденты оценили эвтаназию (0,1157), гомосексуализм (0,1235) и развод (0,1271). В Польше – эвтаназию (0,1147) и, с практически равным разнообразием, гомосексуализм (0,1304), аборт (0,1350) и развод (0,1360). При этом большое значение, на наш взгляд, имеет важность Бога, которая в Польше была практически однозначно очень высокой (0,2151, среднее – 7,6) в Беларуси – весьма дифференцированной (0,1249, среднее – 6,4). Говорит ли это о том, что высокая важность Бога в Польше определяет иерархию допустимых или недопустимых явлений? Не совсем: хотя коэффициенты указывают на наличие данной связи в польской выборке, значение γ , выражающее разнонаправленность ответов, не превышает -0,347 (по эвтаназии). С другой стороны, среди рассматриваемых явлений развод занимает своеобразную позицию «арбитра»: по дифференцированности ответов (HI) он занимает одинаковую промежуточную срединную позицию во всех выборках, где данный индекс был рассчитан (для стран Европы – 0,1604, для студентов Беларуси – 0,1271, студентов Польши – 0,1360). На наш взгляд, подобное положение можно, прежде всего, связать с правовыми традициями в Европе, где гражданский развод был впервые введен Великой Французской революцией еще в конце XVIII века. Отношение к остальным явлениям, определенно, также связано с их культурно-правовым статусом в обществе. Поскольку для

укрепления индивидуализма необходима «долгая традиция личной свободы» [23, с. 152], то именно эту традицию в приложении к Беларуси мы вкратце рассмотрим.

Моральная оценка таких явлений, как развод и аборт в Беларуси поддерживается продолжительной историей легальности. Разительные перемены в этих областях, ранее полностью контролировавшимися нормами христианской морали, наступили в 1920-х гг. Так, развод «по обоюдному согласию или по одностороннему желанию супругов» был разрешен в кодексе РСФСР о браке, семье и опеке 1926 г., и данная норма постоянно воспроизводилась в соответствующих кодексах на территории Беларуси. Аборты были узаконены в 1920-1936 гг. и затем с 1945 г. [18]. В Указе ПВС СССР от 23.11.1955, институционализировавшем аборты, подчеркивалось, что запрещение абортов отменяется в целях «предоставления женщине возможности самой решать вопрос о материнстве, а также предупреждения вреда, наносимого здоровью женщины внебольничными условиями» [18, с. 35]. Соответственно, право на организацию собственной жизни в условиях официального господства социалистических ценностей получило серьезное развитие по сравнению со странами Центральной и Западной Европы, где, в основном, продолжались традиции участия Церкви в политической жизни общества.

В то же время длительная современная история криминализации гомосексуализма (уголовное преследование за мужской гомосексуализм было предусмотрено кодексами, действовавшими в 1934-1999 гг.), на наш взгляд, немало способствовала негативной оценке данного явления, хотя гомосексуализм реализует те же ценности, что и развод: достижение благосостояния субъекта и его индивидуальное благо как ценность.

Проституция и самоубийство представляют собой явления, субъекты которых в Беларуси не подвергаются уголовному преследованию, однако объединены тем, что испытывают давление тяжелых жизненных обстоятельств. При этом, как подчеркивает С. Додийе, отношение к проституции в масштабе общества определяют следующие факторы: взгляды на роль государства; феминистские ориентации и влияние религии [52, с. 32]. В этом смысле современные моральные представления во многом связаны с христианскими ценностями, и осознание этого факта может быть связано с долей населения, открыто выражающего поддержку христианской морали [Там же]. Отношение к самоубийству также может формироваться под влиянием религии: если ранее самоубийство напрямую называлось «душегубством», то, опираясь на данные исследований, для Беларуси в целом можно констатировать только факт наличия связи между верой в существование души и оправданием самоубийства. Лишь в исследовании белорусских студентов 2008 г. удалось

зафиксировать статистически значимый коэффициент зависимости ($\gamma = -0,353$ при $\alpha < 0,05$). Отношение к самоубийству может формироваться и на основе осознанной гражданской позиции в ситуации социального кризиса. Этим, например, можно объяснить, почему в Литве, где сравнительно высок уровень суицидов, НИ в отношении самоубийств среди молодежи в 1999 г. составлял 0,4705, а в Польше – также католической стране - НИ был равен 0,2658. В целом, как проституция, так и самоубийство изначально не направлены на благосостояние субъекта и свойственны экзистенциальным ситуациям, в которые попадает индивид.

Наконец, эвтаназия представляет собой пример нового для права и общественных дебатов явления, отношение к которому не имеет общей традиции, но при этом, в целом, соответствует господствующим ценностям благосостояния и свободы воли субъекта. Узаконение эвтаназии в некоторых странах (1984 – Нидерланды, 2002 – Бельгия и др.), с одной стороны, вызывает дискуссии, а с другой – сопровождается массовой неосведомленностью населения относительно самого явления. На этом фоне возможно предсказать активное участие Церкви в общественных дебатах. В отношении к эвтаназии важную роль играет отношение индивидов к социальному проектированию, встроенному в ценности социализма, но противоречащего христианским ценностям.

Официальная позиция доминирующей Церкви, таким образом, может существенно влиять на общественное сознание и принимаемые в обществе правовые нормы. Так, например, при высокой важности для поляков католической Церкви [44] запрет на аборт закреплен законодательно, а уровень морального оправдания абортов ниже, чем в других странах (в Польше среднее равно 3,62 при СКО=2,96; в Беларуси среднее – 5,18 при СКО=2,86; в Германии среднее равно 4,61 при СКО=3,16 [30, с. 109]). Иными словами, Церковь как институт является важным актором в процессе формирования моральных норм и оказывает прямое или опосредованное влияние на законодательный процесс, устанавливающий нормативную трактовку тех или иных феноменов морали.

3.2 Влияние религиозных представлений на моральную оценку

Таким образом, внешне моральная оценка рассматриваемых явлений обусловлена конфигурацией господствующих в обществе ценностей и сложившихся культурно-правовых норм. Однако внутренняя логика взаимосвязей, несомненно, также имеет место. В данном случае в качестве основной гипотезы принимается гипотеза о существовании связи между

религиозной верой и степенью толерантности к выделенным социальным явлениям. Проведенный до сих пор анализ ее подтверждал.

С другой стороны, вера в Бога обладает собственными характеристиками. Среди них можно выделить логическую и качественную стороны. Отражением первой мы назовем внутреннюю консистентность веры, а именно степень реальной взаимосвязи между отдельными положениями вероучения. Отражением качественной стороны можно принять степень фундаментальности веры, где фундаментальность соответствует высокой консистентности в соответствии с канонами и характеризуется открытой нетерпимостью к инакомыслящим. Иными словами, это сильная групповая идентичность, ориентированная на идеалы прошлого.

В ситуации современности рамки свободы принадлежности к той или иной социальной группе настолько расширились, что стало возможным, с одной стороны, принадлежать в различные моменты времени к социальным группам, ранее не совместимым в одном субъекте; с другой же, эта новоприобретенная широта границ сильно способствовала их размытию, что выразилось в новом состоянии идентичности, когда фактически никакая принадлежность не является раз и навсегда предустановленной и даже наличие долговременных идентичностей не является обязательным для участия в социальной деятельности. Это новое состояние идентичности характеризовалось различными авторами как гибридность, плюральность или амбивалентность.

Гибридность означает, что современная идентичность включает различные компоненты ранее несовместимых идентичностей, тем самым образуя новые виды и открывая большое поле новых идентичностей с различным соотношением отдельных частей. *Множественность* подчеркивает вовлеченность многих оснований, что обеспечивает возможность сохранения идентичности в различных условиях и достижения взаимопонимания и соглашения с другими за счет многих точек соприкосновения. *Амбивалентность* подчеркивает то обстоятельство, что базирование идентичности на многих основаниях означает и что, во-первых, в сознании субъекта элементы различных способов миропонимания (включая их конституирующие элементы) накладываются друг на друга, препятствуя логической непротиворечивости действительного миропонимания и поведения индивидов; во-вторых, амбивалентность означает как гибкость, так и шаткость оснований идентичности, что на практике выливается в поливариантность действий субъекта, и отсюда – в сложность прогнозирования поведения субъекта в ситуации кризиса. То есть, пока и если идентичность не выстроена в логическую систему (а это в настоящих условиях практически невозможно), предсказать ее и спрогнозировать ее развитие представляется возможным только с помощью следующих средств. Во-первых, анализа развития данной

идентичности у данного (в т.ч. коллективного) субъекта во времени, а во-вторых - нахождение параллелей и сравнения динамики и структуры идентичности у различных субъектов с максимальным привлечением результатов кросс-культурных сравнительных исследований.

Здесь важно не просто описать наличие и характер связи между отдельными переменными, а попытаться установить степень влияния и долю отдельных факторов в вере в Бога, т.е. фактически определить состав современной веры, его фундаменталистскую или нефундаменталистскую направленность, ее зависимость и взаимовлияние с социально значимым поведением.

Описательная цель анализа – диагностировать степень индивидуализации религиозных и связанных с ними моральных оценок молодежи. Соответствующие данной цели задачи включают:

- определение и сравнение соотношения компонентов в вере в Бога;
- определение взаимовлияния компонентов веры (причинно-следственный анализ);
- выделение существенных, наиболее надежных показателей веры в Бога (и оценка в соответствии с канонами христианства).

Аналитическая цель – изучить, как сегодня влияет вера молодежи в Бога на оправдание некогда однозначно осуждаемых христианством явлений. Соответствующие задачи включают: учет историко-правовых оценок рассматриваемых явлений по странам (позиции закона и господствующей Церкви); определение антропологического значения рассматриваемых явлений с точки зрения человеческого бытия.

В перспективе можно будет обозначить структуру веры современной гуманитарной студенческой молодежи Беларуси, определить степень ее индивидуализации в отношении к ныне спорным феноменам социального бытия, выйти на господствующие ценности респондентов и всего населения.

Итак, анализ внутренних связей в структуре веры (вера в Бога и отдельные положения христианства) показал следующее. Переменные проверялись на наличие связи как дихотомические («да-нет») и порядковые («нет-не знаю-да») с вычислением соответствующих коэффициентов, поэтому корреляции для каждой пары переменных были измерены дважды. Связи между верой в отдельные положения и верой в Бога, как и ожидалось, оказались сильными, однако они достаточно сильно варьировали (см. Таблицу 3.2).

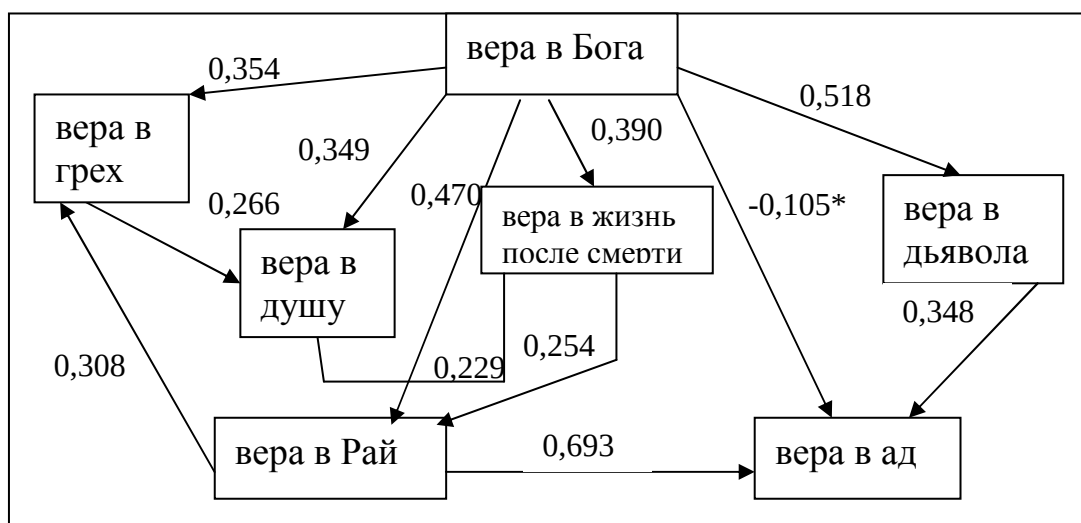
Как видно из Таблицы 3.2, статистическая связь между верой в Бога и в отдельные христианские представления, по студенческой выборке 2008 г., есть, причем она довольно сильная и однонаправленная. Для современных верующих менее актуальна вера в ад, а самым действенным признаком веры в Бога является вера в грех. Возможно, это проявление того, что Хофстеде

называет культурой вины «с развитым самосознанием, действующим в соответствии с индивидуальным внутренним пилотом» [38, с. 101]. Наиболее сильными признаками веры в Бога на сегодняшний день, в целом, можно назвать веру в Рай, грех и существование души.

Таблица 3.2 - Связь между верой в Бога и отдельные положения христианства

Корреляция	Критерий χ^2 ($p < 0,001$)	Коэффициент Фи (ϕ) (дихотомические переменные)	Критерий Гамма (γ) (порядковые переменные)
вера в Бога и в дьявола	связь есть	0,539	0,812
вера в Бога и в жизнь после смерти	связь есть	0,531	0,703
вера в Бога и в ад	связь есть	0,498	0,797
вера в Бога и в Рай	связь есть	0,648	0,869
вера в Бога и в грех	связь есть	0,668	0,841
вера в Бога и в душу	связь есть	0,615	0,869

Что касается взаимовлияния между верой в отдельные христианские положения и верой в Бога (логического и обусловленного традицией), то говорить о предсказании веры в Бога на основе знания о вере в конкретные догматы по полученной выборке сложно. Скорее, можно выявить «состав веры», т.е. определить, о вере в какие представления можно говорить на основе знания о вере респондентов в Бога (см. Рисунок 3.1). Построение данной модели проходило в два логических этапа: во-первых, исследователем были определены наиболее вероятные с логической точки зрения отношения между рассматриваемыми переменными; во-вторых, был проведен путевой анализ на всей выборке исследования 2008 г. Переменные были представлены как порядковые («нет-не знаю-да»).



уровень значимости $\alpha < 0,001$; (*) – уровень значимости $\alpha < 0,002$

Рисунок 8 - Импликации веры в Бога (по положениям христианства)

Игнорирование национальной принадлежности респондентов, с одной стороны, затрудняет анализ по странам, но с другой – делает всю модель более сильной. Поэтому можно с высокой вероятностью предсказать веру в ад и Рай (это сильные модели, $R^2=0,761$ и $R^2=0,418$ соответственно). С другой стороны, общая модель обратной регрессии (когда вера в Бога представляется в качестве зависимость переменной, а вера в конкретные положения – в качестве независимых) также достаточно сильна ($R^2=,548$), поэтому данную модель можно принять в качестве валидной.

Проникновением научного сознания в обыденное можно объяснить отрицательный коэффициент регрессии по отношению к вере в ад, но в целом, это исключение, подтверждающее правило: на сегодня можно говорить о том, что для студентов вера в Бога означает веру в Рай, в душу – «позитивные аспекты веры», - а также веру в грех как действительность личной вины.

Что касается влияния религиозных воззрений на моральные, то здесь можно разделить два этапа анализа: 1) факторный анализ моральной оценки явлений и важности Бога; 2) регрессионный анализ влияния веры в Бога на оправдание рассматриваемых явлений.

Поскольку использование шкалы Лайкерта предполагает, что каждое высказывание, включенное в шкалу, является линейной функцией одного и того же параметра установки [9, с. 420], то, как и следовало ожидать, факторный анализ показал, что все рассматриваемые вопросы морали (оправдание аборта, развода и т.д.) принадлежат к одному фактору (см. Таблицу 3.3). Важность Бога при этом не образует другого фактора, но принадлежит к первому с отрицательным значением. Таким образом, эти переменные можно представить в качестве компоненты формы.

Таблица 3.3 - Матрица факторных нагрузок после вращения, 2008 г.

Rotated Component Matrix(a)

	Component	
	1	2
imp		
God	-,434	-,175
Homo	,534	,264
Abort	,759	,058
Div	,701	,105
Euthan	,764	,116
Suic	,694	-,241
Prost	,746	-,052
Good	,044	,946

Extraction Method: Principal Component Analysis. Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization. a Rotation converged in 3 iterations. Объясненный процент дисперсии – 53,11%.

Важно отметить, что переменная «абсолютность добра и зла» не вошла в первый фактор, что подтверждает отсутствие непосредственной связи важности Бога в жизни респондентов и фундаменталистских настроений в сфере морали.

Интересные результаты также дает сравнение результатов факторного анализа по молодежным подвыборкам 1990 г. и 2000 г. По результатам анализа белорусской молодежи в 1990 г. было выделено три фактора: первый вмещал высокие нагрузки на аборт, проституцию, развод и гомосексуализм, второй – на суицид, эвтаназию, гомосексуализм и важность Бога, третий – на «абсолютность добра и зла» и важность Бога, причем с разными знаками. При интерпретации результатов факторного анализа следует иметь в виду, что, во-первых, знаки факторных нагрузок не несут внутреннего содержания, и их имеет смысл сопоставлять лишь для различных переменных в данном факторе, а во-вторых – неважно, какую долю дисперсии воспроизводит каждый из факторов после вращения, поскольку данная величина не несет информации об относительной важности фактора [10, с. 67].

Таким образом, видно разделение трех «слоев» моральных импульсов: фундаментализм vs религиозность; морально-бытового импульса («знакомые явления») и «новых» проблем, которые стали предметом общественных дискуссий: эвтаназии, гомосексуализма, проституции, самоубийства (см. Таблицу 3.4).

Таблица 3.4 - Матрица факторных нагрузок после вращения, 1990 г.

Rotated Component Matrix(a,b)

	Component		
	1	2	3
Importance of God	,040	,564	-,437
Homosexuality	,443	,597	-,028
Prostitution	,780	,353	-,007
Abortion	,840	,066	,013
Divorce	,719	,140	-,055
Euthanasia	,101	,755	,029
Suicide	,256	,829	,066
EVILGOOD	-,025	,049	,933

Extraction Method: Principal Component Analysis. Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization. a Rotation converged in 4 iterations. b Only cases for which MOLOD = 1 are used in the analysis phase. Объясненный процент дисперсии – 65,7%.

Выделенные факторы можно связать с информированностью респондентов и описать следующим образом: «явления, о которых есть мнение» (присутствуют в реальной жизни); «явления, о которых нет мнения» (не присутствуют в реальной жизни) и «абсолютность критериев оценки» (фундаментализм). Возможно, тот факт, что абсолютность моральной оценки выделяется в отдельный фактор, свидетельствует о его неактуальности на практике и о контекстуальности реальных моральных оценок.

Со временем данное разделение преобразовалось: уже в 2000 г. по молодежной подвыборке выделялось всего два фактора (см. Таблицу 3.5): первый вмещал высокие нагрузки по явлениям морали, а второй – абсолютность добра и зла и важность Бога (причем у обеих переменных была положительная нагрузка). Таким образом, религиозная вера, возможно, отвечая на те же экзистенциальные потребности человека, что и раньше, скорее стала означать жесткие нормы поведения и оценки.

Таблица 3.5 - Матрица факторных нагрузок после вращения, 2000 г.

Rotated Component Matrix(a,b)

	Component	
	1	2
importance of God in life	-,217	,674
homosexuality	,736	,211
abortion	,736	-,270
divorce	,722	-,263
euthanasia	,632	-,260
suicide	,715	-,094
Prostitution	,749	-,150
EVILGOOD	-,028	,774

Extraction Method: Principal Component Analysis. Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization. a Rotation converged in 3 iterations. b Only cases for which MOLOD = 1 are used in the analysis phase. Объясненный процент дисперсии – 55,8%.

Исследование студентов в 2008 г. показало дальнейшие изменения (см. Таблицу 3.3): абсолютность добра и зла представляет собой отдельный фактор (который можно назвать фундаменталистским), а важность Бога переместилась в фактор явлений моральной оценки, где имеет большую нагрузку (-0,440), чем в первом (-0,195). Однако в целом трудно оценить, стала ли важность Бога «явлением морали» - это покажут последующие исследования.

Что касается регрессионного анализа влияния веры в Бога на моральную оценку тех или иных на сегодня спорных явлений общественной жизни, то здесь картина более ясна и прозрачна.

Вера в Бога среди гуманитарной студенческой молодежи лишь в незначительной степени влияет на моральные воззрения. Можно сказать, что для молодых образованных людей религия и мораль не связаны непосредственно. Однако некоторая связь прослеживается (см. Таблицу 3.6).

Таблица 3.6 - Влияние веры в Бога на моральную оценку явлений

Влияние веры в Бога на оценку:	Наличие связи (p<0,001)	Значение коэффициента (β)	Коэффициент детерминации R ²
аборта	Есть	-0,210	0,044
проституции	Есть	-0,200	0,040
самоубийства	Есть	-0,260	0,067

Статистически значимой связи между верой в Бога и оценкой других представленных явлений морали не зафиксировано. Кроме того, как показывает таблица, объяснительная способность подобной модели (R^2), в целом, крайне низка, поэтому говорить о непосредственной связи веры в Бога с той или иной (консервативной либо либеральной) оценкой аборта, развода, эвтаназии и других рассмотренных явлений нельзя. Проведенный анализ показал, что со временем религиозная вера отошла от догматичности и стала представлять собой особое измерение, «координирующее» моральную оценку и степень оправдания многих ранее неприемлемых социальных явлений.

В целом, можно говорить о том, что на сегодняшний день перед религией в Беларуси стоит явление индивидуалистической, «суженной» духовности, которому сопутствуют антиперсонализм, потеря идеи трансцендентности и субъективность без Субъекта [40, с. 984]. С другой стороны, как подчеркивает Г. Померанц, «религия сегодняшнего и завтрашнего дня все больше будет уходить в личный опыт созерцания... Вера стала делом личного риска; а личность, подвергая сомнению стереотипы традиции, не может обойтись без непосредственного опыта глубинного созерцания, без собственного проникновения в духовное единство, каким бы слабым ни было это проникновение сравнительно с древними писаниями» [4, с. 14]. Таким образом, необходимо констатировать проникновение риска и в сферу духовного, которая является своеобразным «рулём» всей деятельности человека. Фон Хайек отмечал, что готовность к риску является одной из черт индивидуализированного общества [23, с. 205], однако последствия глобального риска таковы, что могут привести к новоорганизованным групповым субъектам. Будет ли речь идти о классах в духовном производстве или о религиозных группах, пока сказать сложно. Тем не менее необходимо ясно давать себе отчет в ожидающих индивидуализированное общество последствиях.

Налицо явное изменение структуры моральных оценок, как и портрета веры, который на сегодняшний день белорусская молодежь рисует индивидуально и в соответствии со своими запросами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Постсоциалистическая трансформация наложила существенный отпечаток на структуру ценностей населения Беларуси. Особенно активно новые ценности были восприняты и артикулированы молодежью. Хотя ценностные структуры, формирующие особенности религиозно-нравственного восприятия, как правило, слабо поддаются трансформации, тем не менее индивидуализация общественной жизни, охватившая современное общество и выраженная в интенсивном росте дифференциации мнений, затронула и данные сферы общественной жизни.

На пути интерпретации степени индивидуализма, представляющего собой в ценностном смысле интегральную компоненту модернизации, необходимо было учитывать разные уровни факторов влияния, чтобы реконструировать и отобразить рамки протекания социальных процессов в исследуемой совокупности и одновременно вписать данную совокупность в глобальную перспективу модернизации.

Проведенный анализ показал, что современный уровень развития морального индивидуализма молодежи в Беларуси выше, чем в соседних странах, и выше уровня индивидуализации всего населения отдельных стран Западной Европы. Значительная индивидуализация в морали, безусловно, является следствием ценностного вакуума постсоветской трансформации, подкрепленного массовыми поисками оснований духовной жизни общества. С другой стороны, последовательно высокий уровень индивидуализации в морали также свидетельствует о формировании нового культурного пространства, поскольку индивидуализм сам по себе репрезентирует определенную систему ценностей, «определенный принцип социальной организации» (Хайек), противопоставляющий себя ценностному релятивизму.

Анализ религиозности, проведенный путем сравнения взглядов молодежи в Беларуси и соседних странах, а также студентов Беларуси и Польши, показал, что процессы индивидуализации религиозных воззрений представлены в Беларуси, главным образом, в виде дифференциации взглядов в условиях довольно высокой доли верующих среди молодежи. При этом студенты представляют собой группу, которая является своеобразным ценностным локомотивом общества и обеспечивает более глубокое осмысление религиозности по сравнению со всем населением – религиозности, выбранной на основе индивидуальных предпочтений. Проведенный анализ также позволил частично формализовать проведенное сравнение, которое далеко не исчерпывается соотношением показателей.

Особенностью постсоветского региона является значительный рост религиозности в 1990-е гг., что идет вразрез с западноевропейскими

тенденциями, причем для постсоветских стран характерна более последовательная каноническая религиозность. Вместе с тем был зафиксирован декларативный характер религиозной веры со стороны значительной части молодежи, что выявилось при сравнении профиля религиозности всей молодежи со студенческой подвыборкой.

Таким образом, эмпирический анализ уровня индивидуализма современной белорусской молодежи в религии и морали показал, что процессы индивидуализации в значительной степени охватили молодое поколение белорусов. Были отмечены признаки не только фундаментального отхождения от норм традиционной закрытой иерархической культуры, но и элементы новой социальной организации, которая связана с формированием индивидуализированных ценностных структур в религии и морали, соответствующих положению индивида как действующего субъекта. Именно через исследование ценностей современной белорусской молодежи и установление взаимосвязей между ними во времени и пространстве мы сможем изучать глубинные тенденции динамики ценностных структур и прогнозировать дальнейшую логику системных трансформаций, а также развитие модернизированного общественного сознания в Беларуси.

В свою очередь, рассмотрение исторической и логической связи между религиозными и моральными ценностями, осуществленное в социологическом и антропологическом ракурсах, позволило отразить глубину и разнообразие взаимозависимостей между религиозным и этическим в сознании постсоветской молодежи. Выявленные взаимосвязи позволяют говорить о постепенном внедрении религиозности как фактора оценки явлений морали, а также охарактеризовать господствующие моральные представления с точки зрения их консервативности и склонности к радикализму.

В целом, роль Беларуси в развитии восточноевропейского региона, весьма вероятно, будет определяться возможностью использовать имеющийся ресурс индивидуализации в качестве источника толерантности и ресурса адаптации к системным трансформациям и глобализирующемуся обществу. Фактически в настоящий момент среди белорусской молодежи идет выравнивание ценностных ориентиров, установление этоса плюрализма мнений и сбалансирование заново установленных ценностей. Использовать этот шанс широкого усвоения новых ценностей в условиях постсовременности – важная задача и уникальная возможность, которая открывается перед нашим обществом.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М. : Логос, 2002. – 326 с.
2. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
3. Бердяев, Н. О самоубийстве / Н. Бердяев. - М. : Изд-во Моск. ун-та, 1992. – 24 с.
4. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. - М. : Республика, 1995. – 464 с.
5. Бурдьё, П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдьё // Начала / П. Бурдьё. – М. : Socio-Logos, 1994. – С. 181-208.
6. Буршта, В.Й. Горад і вёска – апазыцыя мітычных настальгіяў / В.Й. Буршта // Фрагмэнты. – 2006. – Вып. 11. – С. 88-101.
7. Дюркгейм, Э. Самоубийство. Социол. тюд / Э. Дюркгейм. - СПб. : Союз, 1998. – 496 с.
8. Зидентоп, Л. Демократия в Европе / Л. Зидентоп. – М.: Логос, 2004. – 312 с.
9. Зимбардо Ф. Оценка установок и их компонентов / Ф. Зимбардо, М. Ляйппе // Социальное влияние / Ф. Зимбардо, М. Ляйппе. - СПб. : Питер, 2000. - С. 417-425.
10. Зиммель, Г. Индивид и свобода / Г. Зиммель // Избранное: в 2 т. – М. : Юрист, 1996. - Т. 2. Созерцание жизни. – С. 193-200.
11. Ким, Дж.-О. Факторный анализ: статистические методы и прикладные вопросы / Дж.-О. Ким, Ч. У. Мьюллер // Факторный, дискриминантный и кластерный анализ: Пер. с англ./ Дж.-О. Ким, Ч. У. Мьюллер, У. Р. Клекка и др.; Под ред. И. С. Енюкова. – М.: Финансы и статистика, 1989. – С. 5-77.
12. Курс уголовного права / ред. Г.Н. Борщенков, В.С.Комиссаров [Электронный ресурс]. - Режим доступа: www.vuzlib.net/beta3/html/1/7880/. - Дата доступа: 19.09.2008.
13. Лавджой, А. Романтизм и принцип изобилия / А. Лавджой // Великая цепь бытия: История идеи / А. Лавджой [Электронный ресурс]. - М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. - Режим доступа : <http://www.psylib.ukrweb.net/books/lovejoy/index.htm> - Дата доступа : 24.04.2009.
14. Осипова, Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. Критический анализ теоретико-методологических концепций / Е.В. Осипова. – М. : Наука, 1977. – 280 с.
15. Токвиль, А. Старый порядок и революция / А. де Токвиль. - М. : Московский философский фонд, 1997. - 252 с.
16. Трельч, Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч. - М. : Юрист, 1994. – 719 с.

17. Уголовное законодательство Союза ССР и союзных республик: в 2 т. – М. : Гос. изд-во юридической лит-ры, 1963. – Т. 1. – 656 с.
18. Уголовное законодательство СССР и союзных республик: сб. (Основные законодательные акты) / Госюриздат. – М., 1957. – 532 с.
19. Уголовный кодекс. Уголовно-процессуальный кодекс / Национальный центр правовой информации РБ. – Минск, 2007. – 704 с.
20. Устремленность в будущее: Беларусь 1995-2005. Цифры и факты: Стат. сб. / Министерство статистики и анализа. – Минск, 2006. – 120 с.
21. Фуко, М. Право на смерть и власть над жизнью / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко [Электронный ресурс]. – М. : Касталь, 1996. - Режим доступа : <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/istoria.txt>. - Дата доступа : 20.05.2009.
22. Хабермас, Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, , Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
23. Хайек, Фр. Дорога к рабству / Фр. А. фон Хайек. - М. : Новое издательство, 2005. – 264 с.
24. Хайек, Фр. Индивидуализм: истинный и ложный / Фр. А. фон Хайек // Индивидуализм [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/hayek/index.php. - Дата доступа: 05.05.2009.
25. Чупров, В.И. Молодежь в обществе риска / В.И. Чупров, Ю.А. Зубок, К. Уильямс. – М. : Наука, 2001. – 232 с.
26. Шуман, А. Н. Современная логика: теория и практика / А.Н. Шуман. – Минск : Экономпресс, 2004. – 416 с.
27. Ядов, В.А. Теоретико-концептуальные объяснения «посткоммунистических» трансформаций / В.А. Ядов // Россия реформирующаяся. – 2007. - Вып. 6. – С. 12-23.
28. Bachman, K. Reason's Cunning. Poland, Populism and Involuntary Modernisation / K. Bachman // OSTEUROPA 2007. The Europe beyond Europe. Outer Borders, Inner Limits. – 2007. – P. 265-295.
29. Bellah, R. Individualism and Commitment in American Life / R. Bellah [et al.] // Taking Sides. Clashing Views on Controversial Social Issues / ed. K. Finsterbruch, G. McKenna. – 7th ed. – Guilford : The Dushkin Publishing Group, 1992. – P. 38-46.
30. Bokszański, Z. Indywidualizm a zmiana społeczna : Polacy wobec nowoczesności - raport z badań / Z. Bokszański. – Warszawa : PWN, 2007. – 158 s.
31. Bokszański, Z. Stereotypy a kultura / Z. Bokszański. Wrocław : Funna, 2001. – 140 s.

32. Demokracja polska (1989-2003) / J. Wiatr [i in.]; red. M. Dziurdzik. – Warszawa : SCHOLAR, 2003. – 346 s.
33. Demokracja w Polsce – doświadczenie zmian / red.: U. Jakubowska, K. Skarżyńska. – Warszawa : Academica, 2005. – 352 s.
34. European Values Study Group and World Values Survey Association. EUROPEAN AND WORLD VALUES SURVEYS FOUR-WAVE INTEGRATED DATA FILE, 1981-2004, v.20060423, 2006. – Date of access : 20.10.2007.
35. Fairlie, H. The Fiction of the Masses / H. Fairlie // Taking Sides. Clashing Views on Controversial Social Issues / ed. K. Finsterbruch, G. McKenna. – 7th ed. – Guilford : The Dushkin Publishing Group, 1992. – P. 47-54.
36. Giddens, A. Socjologia / A. Giddens. – Warszawa : PWN, 2005. – 766 s.
37. The European Values Study: A Third Wave. Source book of the 1999/2000 European Values Study surveys / ed. L. Halman. - Tilburg: EVS, WORC, Tilburg University, 2001. - 389 p.
38. Hofstede, G. Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu / G. Hofstede. – Warszawa : PWE, 2007. – 408 s.
39. Jacyno, M. Kultura indywidualizmu / M. Jacyno. – Warszawa : PWN, 2007. – 274 s.
40. Joas, H. Die Zukunft des Christentums / H. Joas // Blätter für deutsche und internationale Politik. – 2007. – Vol. 52, №8. - S. 976-987.
41. Joas, H. Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation / H. Joas // Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm / H. Joas, G. Albert, Red. G. Albert [u.a.]. – Tübingen : Mohr Siebeck, . - S. 252-270.
42. Kłoskowska, A. Socjologia kultury / A. Kłoskowska. - Warszawa : PWN, 2007. – 348 s.
43. Koseła, K. Europejska tożsamość Polaków w teorii i w badaniach / K. Koseła // Tożsamość Polaków a Unia Europejska / red. K. Koseła. – Warszawa : Instytut badań nad podstawami demokracji, 2002. – S. 65-104.
44. Koseła, K. Polak i katolik: spleciona tożsamość / K. Koseła. – Warszawa : Wydaw. IFiS PAN, 2003. - 332 s.
45. Kultura ma znaczenie : jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw / red.: E.L. Harrison, S. P. Huntington. – Poznań : Zysk i S-ka, 2003. – 463 s.
46. Marody, M. Przemiany więzi społecznych : zarys teorii zmiany społecznej / M. Marody, A. Giza-Poleszczuk. – Warszawa : Scholar, 2004. – 378 s.
47. Młodzież a zmiany polityczne we współczesnym świecie / red. J. Garlicki. – Warszawa : Elipsa, 1998. - 276 s.
48. Młodzież i problemy modernizacji : praca zbiorowa / red. W. Łukowski i W. Melzer. - Warszawa: [s.n.], 1992. - 112 s.

49. Moczuk, E. Młodzież końca wieku : zachowania seksualne współczesnej młodzieży w świetle badań / E. Moczuk. - Rzeszów : Wydaw. Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2004. - 185 s.
50. Młodzież w kontekście formowania się nowoczesnych społeczeństw / red. F. W. Wawro. – Lublin : Wydaw. KUL, 2004. - 214 s.
51. Nikitorowicz, J. Młodzież pogranicza kulturowego Polski, Białorusi i Ukrainy wobec integracji europejskiej : tożsamość, plany życiowe, wartości / J. Nikitorowicz. – Białystok : Trans Humana, 2000. - 206 s.
52. Parbring B. Nordic countries vs. Europe / B. Parbring // NIKK Magasin. – 2009. - №1. – P. 31-33.
53. Polacy wśród Europejczyków : wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich / red.: A. Jasińska-Kania, M. Marody. – Warszawa : Scholar, 2002. – 319 s.
54. Reykowski, J. Kolektywizm i indywidualizm jako kategorie opisu zmian społecznych i mentalności / J. Reykowski // Indywidualizm i kolektywizm / K. Gawlikowski [i in.]. – Warszawa : Wydaw. IfiS PAN, 1999. – S. 23-49.
55. Riesman, D. Samotny tłum / D. Riesman. – Warszawa: Muza S.A., Warszawskie Wyd. Literackie, 1996. – 396 s.
56. Schmitt B. Regulate It, Make It Taboo, Criminalise It. The Ethical and Religious Roots of Prostitution Policy in Europe / B. Schmitt // OSTEUROPA 2007. The Europe beyond Europe. Outer Borders, Inner Limits. – 2007. – P. 297-327.
57. Środa, M. Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci / M. Środa. – Warszawa : Aletheia, 2003. – 459 s.
58. Szacki, J. Indywidualizm i kolektywizm / J. Szacki // Encyklopedia Socjologii. – Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005. – Suplement. – S. 82-90.
59. Sztompka, P. Socjologia zmian społecznych / P. Sztompka. - Kraków : Znak , 2005. - 323 s.
60. Tożsamość europejska : praca zbiorowa / UW INP; red. F. Gołębski. – Warszawa : Kolor Plus, 2005. - 169 s.
61. Tożsamość Polaków a Unia Europejska / K. Koseła [i in.]. – Warszawa : Instytut Badań nad Podstawami Demokracji, 2002. - 264 s.
62. Wartości polityczne w świadomości polskiej młodzieży / red. R. Holly. – Warszawa : Instytut Studiów Politycznych PAN, 1994. – 80 s.
63. World Values Study [Electronic resource]. - Mode of access : <http://www.worldvaluesstudy.org>. – Date of access : 20.10.2007.
64. Wymiary życia społecznego : Polska na przełomie XX i XXI wieku / red. M. Marody. – Warszawa : Scholar, 2002. – 488 s.
65. Wysocka, E. Młodzież a religia : społeczny wymiar religijności młodzieży / E. Wysocka. – Katowice : Wydaw. UŚ, 2000. - 184 s.