

ОКСАНА ГРАБОВЕЦ,

преподаватель Черниговского государственного института экономики и управления

ЮРИЙ ЯКОВЕНКО,

доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой отраслевой социологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко

Религия как социальная технология консолидации социума

Abstract

The article presents a new concept version of religion as a social technology processed by time and which makes it possible for social subjects to solve social problems in various socio-cultural practices. With the help of the socio-synergetic approach applied to interpretation of social matter represented in religion, Christianity is regarded as a substantial-system formation acting in accordance with laws of self-movement. The authors interpret Christianity as a multi-level social construction capable of turning into specific adaptive forms, like social institution, social 'body' or social person. Taking into account the structural-active nature of religion, there is concluded that consolidating potential of Christianity greatly depends on its social self-reflexion and self-referention, on its ability to react effectively to modern challenge.

Панорама развития украинского общества за последнее десятилетие дает веские основания многим экспертам констатировать факт глубокого системного кризиса, охватившего все его структурные уровни, начиная от люмпенизированных слоев населения и завершая высшими эшелонами властных структур, у представителей которых тоже, оказывается, есть свои проблемы, стоящие им здоровья и даже жизни.

Социопатическими симптомами хронической болезни социального организма являются такие уголовные преступления, как заказные убийства, отмывание “грязных” денег, моральная деградация отдельных звеньев

власти, ассимиляция духовного наследия нации под давлением низкопробной субкультуры общества массового потребления, зачастую иностранного происхождения. К сожалению, перечень проявлений социопатии можно продолжить, но нет нужды в этом, учитывая уже семилетнее существование широко известной книги Е. Головахи и Н. Паниной “Социальное безумие: история, теория и современная практика”, в которой эти симптомы основательно описаны [1]. Таков экономический, политический, культурный фон, на котором живут и работают граждане Украины в интенсивных поисках ответа на вопрос: где та граница, за которой свобода человека перерастает во вседозволенность, безграничный гедонизм, равнодушие? Где те целебные средства, которые способны реанимировать больное общество?

В таком социальном контексте вполне закономерно внимание и простых обывателей, и научных работников обращается, к религии, относительно которой как социального явления трудно назвать времена, когда она бы не “указывала” общие для всего человеческого рода духовные основания, связанные с определенными принципами социальной жизни того или иного социума.

Поэтому предлагаем попытку концептуально осмыслить, уже в который раз в истории науки, религию как фактор социальной консолидации общества вообще, способный в частности помочь задействовать интеграционные механизмы, ориентированные на достижение социального согласия в период трансформации украинского социума. Специфика нашей попытки состоит, надеемся, в более системном видении этого социального явления на основании социосинергетического подхода.

Считаем нужным указать на два обстоятельства. Во-первых, период написания статьи совпал с пребыванием Папы Римского в Украине (23–27 июня 2001 года). Во-вторых, события в июне складывались таким образом, что в это же время (26 июня) в Институте социологии НАН Украины состоялась дискуссия в процессе защиты кандидатской диссертации М. Парашевина “Интегративная функция религии как социального института в обществе: историко-социологический анализ” [2]. Успешность защиты зафиксирована протоколом счетной комиссии, и это уже исторический факт в биографии соискателя, а фактом науки остается потребность в дальнейшем продолжении дискуссии для обсуждения функций религии и выяснения условий их осуществления и возможных последствий для социума.

Сначала воспользуемся некоторыми наработками предшественников. Так, опираясь на ранее опубликованные перечни социальных функций религии, М. Парашевин предложил выделить такие функции:

- “мировоззренческая (определение ценностной ориентации человека, его места и роли в мире, определение некоторого миропонимания, мироощущения, мироотношения);
- компенсаторная (смягчение или полное устранение чувства бессилия, зависимости и ограниченности человеческого существования);
- коммуникативная (обеспечение разнообразных связей между верующими, проявление в качестве способа их общения в пределах религиозной и нерелигиозной деятельности);
- регулятивная (осуществление определенного управления деятельностью, поведением верующих, упорядочивание отношений между ними);

- интегративная (способность религии быть способом единения, объединения масс, индивидов и институтов);
- культуро-транслирующая (осуществление передачи определенной части накопленного культурного наследия, обеспечение непрерывности развития данного народа);
- легитимирующая (обоснование, освящение и узаконение определенного общественного порядка и институций, определенных форм отношений, норм поведения в данном обществе)” [2, с.15–16].

Кроме этого перечня функций в том же подразделе 1.1. “Понимание религии в научной мысли” М.Паращевин, упоминая разных известных ученых, констатирует: во-первых, что религия, согласно Дюркгейму, — это явление социальное по сути [2, с.11]; во-вторых, согласно Р.Беллу, — это совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями его существования [2, с.12].

Продолжим обращение к цитированному тексту Р.Белла: “Человек — это животное, разрешающее проблемы. Что делать и что думать, когда отказывают другие способы решения проблем, — вот сфера религии... До известной степени можно считать, что религия основывается на рефлексирущем опыте второго порядка, более общем и абстрактном, чем конкретно чувственный опыт. Но из этого отнюдь не следует, что религиозный опыт не может быть конкретным и напряженным; другое дело, что объект этого напряженного опыта выходит за рамки конкретного или лежит вообще за его пределами. Рефлексирующий характер религии, даже самой примитивной, затемняется тенденцией к конкретной символизации и антропоморфизму, которые являются естественными спутниками сильного чувства... Передаваемые религиозные символы кроме того, сообщают нам значение, когда мы не спрашиваем, помогают слышать, когда не слушаем, помогают видеть, когда мы не смотрим...

Именно эта способность религиозных символов формировать значения и чувства на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной.

Выше мы медленно подходили к определению религии как совокупности символических форм, соотносящих человека с ограниченными условиями его существования. Понятно, что *религия вообще существует только как понятие в научном анализе* (курс. наш. — О.Г., Ю.Я.). Нет такой совокупности символических форм, которая выполняла бы функцию религии для всех людей. Скорее можно говорить о большом разнообразии форм. Важная задача социологии состоит в том, чтобы открыть и классифицировать эти формы и определить, к каким последствиям с точки зрения влияния может привести приверженность им. При решении этой задачи исследование символики и психологии религии должны идти рука об руку с социологическими исследованиями, так как социальные последствия религиозной ориентации можно будет объяснить только после того, как мы поймем символическую структуру религии и ее опосредованное влияние через отдельных людей” [3, с.267–268].

Поскольку цитированный текст Белла относится к 1964–1965 годам [см.: 3, с.281], а к тому времени философская концепция Кассирера относительно символических форм уже несколько десятилетий (с конца 20-х

годов XX столетия) находилась в научном обороте, влияние Кассирера на Белла у нас не вызывает сомнений.

Уже в этом контексте считаем нужным указать, что наш подход и выводы (о которых еще рановато говорить) несколько отличны от изложенных в работе М.Паращевина, ибо мы не сосредоточиваемся на одной функции религии, а ее саму считаем технологией решения жизненных проблем в условиях, когда это принимает форму целенаправленного процесса. Если подходить к религии с позиций диалектического метода, то вместе с тем должна существовать (в той или иной мере) еще одна дополнительная наряду с интеграционной функция — дифференционная.

Дифференционная функция проявляется в каждой цивилизации, но со временем в пределах определенных ее разновидностей осуществляется еще неоднократно. Очевидными примерами служат, скажем, выделение в рамках христианства католиков и православных, а среди православных Украины размежевание паствы вследствие существования двух конкурирующих патриархатов — Киевского и Московского.

В соответствии с научной традицией приведем некоторые важные сведения относительно происхождения термина “религия”, ибо это дает возможность, проследивая отдельные шаги семантической эволюции данного понятия в европейской культуре, более адекватно понять и интерпретировать место и роль религии в обществе.

Одной из версий, предлагаемых в словаре индоевропейских социальных терминов, есть происхождение слова религия от латинского *religio*, имевшего исторически два толкования. Первая точка зрения была представлена Цицероном, который *religio* возводил к *legere* (собирать, признавать, возвращаться к изначальному виду). Употребление термина *legere* с префиксом *re-* (*religere*) означало пересматривать ранее принятое решение. То есть внимание акцентировалось на принятии решений на внутрилличностном уровне, на умственных способностях, расположении духа, чувствах человека. Вторая точка зрения представлена Лактанцием и Тертуллианом, объяснявшими *religio* через глагол *ligare*, что означало связывать, то есть толковали религию как внешнюю силу, которая, действуя как табу, лишает человека собственной свободы, в результате чего он становится “связанным”, “опутанным” [см.: 4, с.395–398]

Таким образом, второй семантический смысл понятия религии дает основания толковать религию, в частности христианскую, как социальное явление, то есть как способ обеспечения социальной взаимосвязи между людьми через идею Бога, которая, “связывая” человека невидимыми цепями, побуждает, обязывает его придерживаться определенных этических, а значит и социальных норм, правил, ограничений, очерчивает диапазон, векторность его социальных устремлений.

С целью концептуальной разработки данной версии функции религии в социуме применим методологические принципы концепции самоорганизации, которые дают возможность рассматривать любой социальный объект как субстанциально-системное образование, как самодетерминируемую социальную систему [см. 5]. Это принципы противоречивости, имманентности, спонтанности, суверенности, активности, то есть обеспечивающие самодвижение объекта. Итак, будем исходить из того, что любая по форме живая материя (биологическая или социальная) стремится к самосохранению, то есть сохранению своей целостности, аутентичности, своего физи-

ческого пространства, тем самым создавая основу для своего выживания и, вместе с тем, к постоянному приспособлению к изменениям в окружающей среде, то есть она должна адаптироваться к действию ряда факторов — внешнего и внутреннего происхождения — посредством интеграционных механизмов [подр. см. 6].

С этой точки зрения в качестве оптимального критерия оценки меры приспособляемости социального явления к внешним (со стороны окружающей социальной среды) или внутренним (со стороны составляющих самого социального объекта) “вызовам” воспользуемся критерием эффективности, предложенным одним из авторов данной статьи в упомянутой выше публикации [см. 5]. Общеизвестно, что показатель эффективности характеризует результативность человеческой деятельности, в том числе социальной, и ориентирует социальный субъект на минимизацию ресурсов, расходуемых при достижении цели.

Рассматривая социальную материю, представленную в разнообразных формах социальной жизни (религия, право, культура, экономика и т. п.), можно констатировать, что жизнь социума невозможна без социальных изменений. Социальные изменения, сопровождаемые дифференциацией, усложнением социальных отношений, вместе с тем должны в силу системных соображений уравниваться противоположно направленной тенденцией к интеграции, объединению разных составляющих социума для сохранения его целостности. На субстанциональном и процессуальном как двух противоположных по смыслу и векторности измерения социального мира сосредоточивали внимание классики социологии — Г.Спенсер, М.Вебер, Э.Дюркгейм, П.Сорокин, Т.Парсонс и др.

Социальный объект (явление) как живое динамичное образование постоянно стремится к воспроизводству оптимальной модели своего функционирования, что должно способствовать его выживанию в социуме, фиксируя вместе с тем момент самобытности, неповторимости социального объекта, а значит способствовать его адаптации к действию ряда факторов окружающей среды, уменьшая риск гибели объекта в океане конкурирующих социокультурных явлений. Говоря об оптимальной модели, или социальном алгоритме функционирования общества, вспомним, в частности, социальный институт с его спецификой.

Анализируя этимологическую структуру данного понятия в латыни — префикс *in-*(в) и корень *-stitution* (в русском языке “то, что положено” [4, с.399], или порядок) — можно констатировать, что сама конструкция слова указывает на заложенный в его содержании момент упорядоченности, фиксации, застылости процесса, приобретения с течением времени четко очерченных организационных форм.

В поисках более полного понимания термина “социальный институт” в контексте проблематики, указанной в начале статьи, обратимся к истокам классической социологической мысли.

Начиная с Г.Спенсера, Э.Дюркгейма и М.Вебера, в социологической науке не прекращается обсуждение вопроса, связанного с выяснением того, что можно считать высшей методологической реальностью: социальные тотальности, социальные институты или индивида и его поведение. Такая постановка вопроса репрезентирует традиционное противостояние реалистического и номиналистического дискурсов.

Даже если мы ограничимся эпохой жизни классиков социологической мысли, то уже за этот относительно короткий срок был накоплен изрядный по объему массив дефиниций понятия “социальный институт” и его интерпретаций, которые различаются между собой и в плане генезиса, и в плане функций социального института и восходят к различным способам видения одной и той же социальной реальности.

Назовем основные из них: социальные институты как надындивидуальные социальные факты (Э.Дюркгейм); институты как целевая совокупность общественных действий и способов, рационально признаваемых всеми участниками (М.Вебер); институт как социальная форма обобществления содержания индивидуальных мотивов и стремлений (Г.Зиммель); институт как привычный способ мышления, упроченные образцы поведения (Т.Веблен); институт как сознательно регулируемая и организованная форма деятельности людей (Т.Парсонс); институт как хабитуализация человеческой деятельности (П.Бергер, Т.Лукман, П.Бурдьё); институт как геометрическая точка, лишенная протяженности, объема, как надэмпирический объект (В.Быченков) и т. п.

Каждая из указанных концепций представляет собой определенный шаг на пути формирования двух основных теоретико-методологических подходов к пониманию природы и функций социальных институтов [см. 7]:

- *организационный* как разновидность системного подхода за основу анализа берет тот или тот объективный социальный институт, понимаемый как социальный организм, социальное “тело”, имеющее структуру, некоторый состав участников, то есть обладающее эмпирическим и коллективным статусом;
- *надколлективный* подход, трактующий социальный институт как абстрактную, мысленную структуру, не привязанную к реальным, эмпирическим социальным субъектам и созданную рациональным, логическим путем. С возникновением такого рода социальных институтов они приобретают надэмпирическую природу, самостоятельное существование, паря над эмпирическими социальными субъектами, которые активно или пассивно, но вынуждены признавать реальность такого рода образований.

Приведенные выше этапы разработки понятия “социальный институт” показывают, что так или иначе эти пути ведут исследователей к одностороннему пониманию природы данного явления, то есть имеет место уклон в сторону либо реалистического, либо номиналистического толкования социальной действительности. Нельзя игнорировать и то обстоятельство, что повседневное мышление, поведение современного человека во многом детерминированы существованием различного рода социальных образований, институтов, и вместе с тем за этими социальными целостностями можно увидеть сложную мозаику индивидуальных действий, устремлений, прослеживаемых в этих структурах.

В этой связи уместно вспомнить одно из проявлений герменевтического круга. Принцип состоит в том, что целое понимают через его части, а части — через целое. Выход из этой противоречивой ситуации возможен, если принять во внимание оба подхода, применяя вместе с тем критерий эффективности, предполагающий, что социальная материя, репрезентированная в социальном институте, может приобретать ту или ту организационную

форму — социального “тела” либо геометрической точки (идеи, концепции) — адекватную социальному контексту.

В рамках данной статьи мы сделаем скромное авторское уточнение понимания *социального института* как упорядоченной социальной материи, которая в процессе самоорганизации природы и общества, а также форм их взаимодействия находит наиболее адекватные социальному контексту организационные формы, в свою очередь, делающие возможной ее адаптацию к изменениям как во внешней, так и во внутренней среде.

Учитывая полипарадигмальность современной социологической науки и вместе с тем тенденцию к интегративному теоретизированию, попытаемся рассмотреть процесс зарождения и развития христианства (ибо оно из всех религий наиболее близко к образу жизни нашего социума) как многоуровневого социального образования (надэмпирического и эмпирического) с учетом критерия эффективности, что позволит нам лучше понять причины, направления и результаты усложнения социального мира.

Общепризнанным является утверждение, что люди не могут существовать нормально без коллективных объединений, вне общества. Однако несмотря на явные преимущества коллективной жизни сравнительно с индивидуальной, общности как целостности сохраняются отнюдь не механически; сам социум как сложная система прилагает немалые усилия для поддержания социального порядка, социальной гармонии с целью обеспечить такое состояние взаимосвязей между социальными субъектами, чтобы это минимально противоречило общественным интересам и господствующим нормам и, вместе с тем, способствовало сохранению аутентичности общества. Таким образом, для любой социальной общности, являющейся конкретным воплощением социальной материи, склонной к самоорганизации и сбалансированности собственных потребностей с потребностями окружающей социальной среды, остается актуальной проблема поддержания социального порядка, что обуславливает постоянный поиск и отшлифовывание со временем средств и методов, призванных эффективно осуществлять функцию целеполагания и интеграции человеческой деятельности.

На родоплеменном этапе развития общества размеры ойкумены были не столь велики, социальные отношения имели довольно “прозрачный” смысл (принимая во внимание относительный характер любого оценочного суждения), ибо основой их формирования была непосредственная, межличностная связь между людьми; а в таких условиях наиболее эффективными способами социального контроля, позволяющими рационально осуществлять саморегуляцию примитивных социальных общностей, предотвращающую девиантное поведение, были преимущественно насильственные (физические, а не моральные) рычаги воздействия на человека (хотя и о табу, тотемах и т. п. не следует забывать).

С разрастанием “радиуса” ойкумены, по мере усложнения социального организма, возникновения городов, государств социальные связи приобретают все более анонимный характер, что не могло не привести к обострению проблемы поиска альтернативных силовым методам социальных технологий решения конфликтных ситуаций в социуме. Появление государства, государственного аппарата, правовых ограничений позволяет на определенное время повысить эффективность механизмов социального контроля, в частности, за счет универсализации средств, диапазон которых стал разрастаться от принудительных физического характера мер и санкций до группового

давления и морального осуждения. Однако нельзя забывать, что непосредственно законодательные компенсаторы изъянов человеческой природы (насилия, жестокости, эгоизма и т. п.) относятся к средствам внешнего принуждения, призванным сдерживать поведение человека именно извне, ограничивая его внутреннюю свободу, что в конечном счете обнаруживает свои пределы эффективности, присущие любым принудительным мерам.

Созвучной процессам дифференциации и структурирования социума стала актуализация потребности перенесения механизмов социального контроля с внешнего, надличностного уровня на внутрличностный. Поэтому появление христианства, как в общем-то любой религии, следует считать формой адаптации социума, ответом общества на вызов времени в форме усложнения социальных отношений. Таким образом, религия приобретает черты своего рода социальной технологии, формируя духовную оболочку вокруг общества и каждого его члена, связывая людей невидимыми цепями — этическими максимами, установками. Так происходит формирование более эффективных способов морального санкционирования социальной деятельности, и вступают в силу прежде всего интеграционные, а не дифференционные механизмы. Война “всех против всех” становится неприемлемой, поскольку является прямым шагом к краху практически всей сети социальных отношений; социальные субъекты начинают понимать преимущества, результативность открытых отношений, соблюдения договоренностей, поскольку в перспективе это обеспечивает стабильность, упорядоченность, согласованность социальных действий.

Как продукт адаптационных процессов, адекватных усложнению социальных взаимосвязей, как репрезентация общественной потребности в формировании эффективных интеграционных механизмов в социуме, христианство с течением времени приобретает устоявшийся, организационно-оформленный вид, самостоятельную динамику, выделяется среди других форм социальной жизни обществ определенного типа.

Как известно, поначалу христианство было лишь одной из сект иудаизма. Социокультурной основой образования первых христианских общин послужила установка, связанная с особым пониманием миропорядка, места в этом мироздании человека, что в итоге и привело к размежеванию с иными аналогичными институциональными формами и к консолидации последователей христианства.

Первые христианские общины были лишены устойчивой организационной формы, они выполняли роль культовых сообществ, состоявших из лиц, время от времени собиравшихся для совершения культовых действий. В общинах некоторое время не существовало иерархии должностей, не было профессионального духовенства, единого вероучения и сложившегося культа. Они претерпевали гонения и массовое истребление со стороны официальных властей в течение первых двух столетий. Преобразование общин в религиозную организацию происходит тогда, когда в их границах появляется определенная группа служителей культа с закрепленным статусом, формируется единое вероучение, приобретающее нормативный характер, и эта структура в целом начинает выполнять социально значимые функции как в отношении членов данной организации, так и относительно иных социальных образований: государства, системы хозяйствования, семьи и т. п.

С течением времени даже Римская империя вынуждена была признать христианство (325 г.) как официальную религию. Согласованность элемен-

тов внутри системы обуславливает постепенную трансформацию секты в постоянное организационное образование, а со временем и в социальный институт.

Рационализация и формализация внутренних связей между составляющими христианства, закрепление социальных норм и моделей поведения в виде стабильных установлений, иерархизация социальных отношений — все это дает основания говорить о субстанциональности, самобытности, автономности данного социального объекта. Но занимая в макропространстве ограниченную социальную “нишу” и локализуя определенные социальные потребности, социальный институт христианства, как и любой другой социальный объект, являющийся живой системой, не может бесконечно находиться в состоянии изоляции без энергичного самодвижения.

Противоречия с окружающей социальной средой “подпитывают” христианство дополнительной энергетикой (наряду с энергией, порождаемой противоречиями внутри самой системы христианства), активизируют его адаптационные механизмы, побуждают социальную систему к постоянным трансформациям, к поиску оптимальных моделей выживания в тех или иных социокультурных практиках с учетом влияния перманентных социальных изменений.

Известно, что неотъемлемым атрибутом социальной материи является самодвижение. Стремясь к завоеванию нового социального космоса, новых территорий (то есть обнаруживая экспансию как атрибут, идентифицирующий его живой характер), христианство приобретало черты самобытности конкретного социокультурного организма, в пределах которого тоже существует своя конкуренция между его частями, что со временем и приводит к разделению христианской цивилизации на католическую, православную и со временем протестантскую.

Созвучным потребностям христианизации Киевской Руси стало формирование такого эндогенного социального явления, как украинское православие. Христианство в его украинской интерпретации представляет собой синкретическое образование, где причудливо переплелись традиционные христианские догматы с элементами народной культуры, язычества. Осознавая бесперспективность борьбы против язычества, христианство “растворило” его в себе, давая местным праздникам иные названия и, так сказать, легализуя двоеверие.

Адекватная потребностям капиталистической модернизации протестантская Реформация XVI столетия этически обосновала установку на достижение материального успеха, изнуряющую конкуренцию и рыночный индивидуализм и на протяжении столетий сохраняла свое социально-регулирующее значение для экономических и политических институтов Западной Европы (вспомним работы Э.Дюркгейма и М.Вебера).

Однако чрезмерная категоричность христианства, отсутствие гибкости в вопросах совершенствования организационных форм в соответствии с конкретными требованиями эпохи обусловили бурное развитие альтернативных социальных образований как внутри самой религии, так и во внешней социальной среде (институционализация в Новое время экономики, науки, образования и т. п.).

Продолжительное время христианство считало нужным замалчивать острые социальные проблемы, а то и применяло репрессии вроде средневековой инквизиции к носителям альтернативных взглядов относительно

Вместе с тем, согласно надколлективному, надличностному подходу к социальному институту христианства, существование его не зависит от того, актуализировано ли оно в социальном поведении человека и прочих социальных субъектов. По своему надличностному статусу христианство существовало и будет существовать; в современном мире оно представляет элемент общего культурного репертуара наряду с прочими религиями, культурами, идеологиями, “приобщение” к которым является делом персональной идентификации. Если на уровне макроструктур наблюдается процесс секуляризации, то на микроуровне может происходить возрастание интереса к христианским ценностям. Становясь как бы невидимым для общества, христианство перемещается на уровень индивидуального сознания, тем самым адаптируясь к изменениям в обществе. В таком аспекте христианство означает не принадлежность человека к какой-то определенной организации, а содержание индивидуального опыта, сферу “конечных значений”.

Если мы вернемся к украинским реалиям нынешнего дня, перед нами встанет актуальный вопрос: может ли христианство послужить социальной силой, способной сплотить общество в период, когда происходит разрушение традиционного мировоззренческого фундамента, а формирование новых мировоззренческих ориентиров сопровождается идеологической вакханалией и неприятием широкой общественностью “вестернизированных” моделей социального поведения. Исходя из авторского понимания христианства как отшлифованной временем социальной технологии, воплощения важной социально-регулятивной функции, способности смягчать и нейтрализовать разногласия общественного развития, все будет зависеть от того, в какой мере оно окажется созвучным трансформационным процессам, происходящим в Украине, насколько сможет адаптироваться к изменениям в окружающем мире, например, реинтерпретируя традиционные ценности, установки, вписывая их в современный контекст.

Ведь не секрет, что экономические традиции украинской нации, высокая земледельческая культура, культ хозяина, семьи — все это исторически связано с православием, в течение многих столетий формировавшим стиль экономической жизни украинского крестьянина. Как свидетельствует опыт многих стран мира, которые эффективно прошли этап капиталистической модернизации и сформировали самобытные модели экономического развития типа “исламской экономики” (Тунис, Марокко, Иран), “конфуцианского капитализма” (Китай), “тихоокеанского пути” (Япония, Малайзия, Тайвань), характер и динамика социокультурных изменений в стране прямо зависят от умения задействовать эндогенный духовный потенциал нации. Поэтому вектор социокультурных трансформаций, с одной стороны, должен определяться по формуле “традиция + инновация”, что будет способствовать проникновению и распространению в самобытной социокультурной среде новых ценностей, социальных институтов, моделей поведения, связанных с дифференциацией социальных отношений, имущественным расслоением, углублением социального неравенства и, как следствие, разрушением традиционных социальных взаимосвязей. Однако, с другой стороны, в качестве фактора противодействия нежелательным тенденциям может послужить христианство, которое, осуществляя функции социального контроля и опираясь на православные традиции, принципы соборности, этики социального служения, добропорядочности, культ хозяина,

должно обеспечить интеграционные процессы в обществе на пути сохранения его христианской идентичности.

Моральные, а не силовые рычаги регулирования социального поведения становятся все более актуальными в связи с глобализационными процессами, которые ныне вместе со всеми переживает украинское общество. Намерение Украины продвигаться в направлении европейской интеграции заставляет отечественных предпринимателей учитывать европейские моральные принципы социальных действий, принимать их в арсенал ценностей украинского бизнеса. В последнее время участились случаи, когда замороженные олигархи, “отмыв” свой огромный денежный капитал, выезжают за границу, однако мировая общественность отказывается их признать. Одержав тактически легкую победу в достижении высокого материального статуса, они проигрывают стратегически, лишаются того, что не может иметь прямого денежного выражения, а именно социального признания в широком смысле, уважения и авторитета, то есть теряют моральный капитал, способный гарантировать человеку уверенность в будущем. Чтобы снять социальную напряженность во всех секторах социума и поддерживать баланс между основными социальными силами, и предприниматели, и властные структуры должны быть прозрачны в своей деятельности, легализуя свои капиталы, поддерживая социальные программы, формируя атмосферу социального доверия вокруг своего имени. Придерживаясь правил честной игры, принципов честной конкуренции, социальные субъекты от бизнеса страхуют себя на будущее. В данном контексте вполне органичным является вовлечение в систему социальных действий христианских норм и ценностей, что должно способствовать выживанию украинского социума.

Обобщая приведенные рассуждения относительно роли христианства как в традиционном, так и в современном обществе, можно сделать следующий вывод: христианство реализует свой социально-интеграционный потенциал лишь при условии, что оно, проявляя способность к рефлексии и активному реагированию в отношении процессов, происходящих в макро- и микросреде, будет в качестве социального института принимать наиболее эффективные организационные формы в соответствии с требованиями социального времени.

Литература

1. Головаха Е.И., Панина Н.В. Социальное безумие: история, теория и современная практика. — К., 1994.
2. Паращевін М.А. Інтегративна функція релігії як соціального інституту в суспільстві: історико-соціологічний аналіз : Дис. ... канд. соц. наук. — К., 2001.
3. Белл Р.Н. Социология религии // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. — М., 1972. — С.265–281.
4. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М., 1995.
5. Яковенко Ю. Ефективність як провідна категорія щодо вивчення адаптаційних процесів в соціосинергетичному контексті // Інформоенергетичні технології адаптаційних процесів життєдіяльності на початку III тисячоліття (збірник наукових праць). — К.; Кривий Ріг, 2001. — С.11–21.
6. Афанасьев В.Г. Мир живого: системность, эволюция и управление. — М., 1986.
7. Бычков В. Институты: Сверхколлективные образования и безличные формы социальной субъектности. — М., 1996.