

СЕРИЯ
ДЕМОГРАФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ЭКОНОМИКА

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО НАУЧНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ЦЕНТР СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ
ЦЕНТР СОЦИАЛЬНОЙ ДЕМОГРАФИИ

НАУЧНЫЙ ЦЕНТР ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ

МИНИСТЕРСТВО ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ
МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ)
КАФЕДРА ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ И МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ

ДЕМОГРАФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ЭКОНОМИКА

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2015 ГОДУ

ТОМ 4, № 4

**СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ
В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ
СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

Москва, 2018

THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIO-POLITICAL RESEARCH
CENTRE FOR THE SOCIOLOGY OF RELIGION
AND SOCIO-CULTURAL PROCESSES
CENTER FOR SOCIAL DEMOGRAPHY

SCIENTIFIC CENTER OF EURASIAN INTEGRATION

MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS
MOSCOW STATE INSTITUTE OF INTERNATIONAL RELATIONS
(MGIMO-UNIVERSITY)
DEPARTMENT OF DEMOGRAPHIC AND MIGRATION POLICY

DEMOGRAPHY. SOCIOLOGY. ECONOMY

SERIES FOUNDED IN 2015

VOLUME 4, No. 4

**SECULARIZATION
IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS CHANGES
IN MODERN SOCIETY**

MOSCOW, 2018

УДК 316.47:316.356.2
ББК 60.54:60.56(Я73)
С28

C28 Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Серия «Демография. Социология. Экономика». Том 4, № 4 / Под редакцией академика РАН Глазьева С.Ю., член-корреспондента РАН Рязанцева С.В., кандидата философских наук Кублицкой Е.А. – М.: Изд-во «Экон-информ», 2018. – 369 с.
ISBN 978-5-907057-59-3

Выпуск посвящен актуальным вопросам изучения религии и религиозных процессов в современном обществе, а также подходам к совершенствованию государственной религиозной и миграционной политики. Сборник включает стенограмму и материалы научных исследований, представленных в виде докладов на Всероссийской научно-методологической конференции памяти Ю.Ю. Синелиной «Основные тенденции религиозных изменений и секуляризации в России XXI столетия», которая состоялась в ИСПИ РАН 30 марта 2018 года.

Издание подготовлено при поддержке Научного Центра Евразийской интеграции

Secularization in the context of religious changes in modern society. Series "Demography. Sociology. Economics". Vol. 4, No. 4 / Edited by Academician of RAS Sergey Y. Glazyev, Corresponding-Member of the RAS Sergey V. Ryazantsev, PhD (Philos.) Elena A. Kublitskaya. – Moscow: Econ-Inform, 2018. – 369 p.

The issue is devoted to the topical issues of studying religion and religious processes in modern society, as well as approaches to improving the state religious and migration policy. The collection includes a transcript and the materials of scientific research presented in the form of reports on the all-Russian Scientific and Methodological Conference in memory of Yu.Yu. Sinelina "the Main trends of religious change and secularization in Russia of the XXI century", which was held at ISPR RAS on March 30, 2018.

The publication was prepared with the support of the Scientific Center of Eurasian integration

ISBN 978-5-907057-59-3

© ИСПИ РАН – Институт социально-политических исследований Российской академии наук, 2018
© Научный Центр Евразийской интеграции, 2018
© МГИМО (Университет) МИД России, 2018
© Оформление. Изд-во «Экон-Информ», 2018

ДЕМОГРАФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ЭКОНОМИКА

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2015 ГОДУ

ТОМ 4, № 4

DEMOGRAPHY. SOCIOLOGY. ECONOMICS

SERIES FOUNDED IN 2015

VOLUME 4, NO. 4

Главный редактор (Chief Editor):

РЯЗАНЦЕВ СЕРГЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ,

ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК,
ЧЛЕН-КОРРЕСПОНДЕНТ РАН, ДИРЕКТОР ИНСТИТУТА
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК (ИСПИ РАН),
ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ
И МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ МГИМО (УНИВЕРСИТЕТ)
МИД РОССИИ, МОСКВА, РОССИЯ

Sergey V. RYAZANTSEV,

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences,
Dr. (Economics), Professor, Director of the Institute of Socio-Political Research
of the Russian Academy of Sciences (ISPR RAS),
Head of Department of Demographic and Migration Policy
of the Moscow State Institute of International Relations (MGIMO University)
of the Ministry of Foreign Affairs (MFA) of Russia (Moscow, Russia)



**ПАМЯТИ УЧЕНОГО – СОЦИОЛОГА РЕЛИГИИ
ЮЛИИ ЮРЬЕВНЫ СИНЕЛИНОЙ**

Научный координатор (Research Coordinator):

РЫБАКОВСКИЙ ЛЕОНИД ЛЕОНИДОВИЧ, ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ГЛАВНЫЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЦЕНТРА СОЦИАЛЬНОЙ ДЕМОГРАФИИ ИСПИ РАН (МОСКВА, РОССИЯ)

Leonid L. RYBAKOVSKY, Dr. (Economics), Professor, Chief Researcher of the Center for Social Demography of the ISPR RAS (Moscow, Russia)

Редактор (Editor):

ГЛАЗЬЕВ СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ, АКАДЕМИК РАН, ПРЕДСЕДАТЕЛЬ НАУЧНОГО СОВЕТА ЦЕНТРА ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ (МОСКВА, РОССИЯ)

SERGEY Y. GLAZYEV, Academician of RAS, Chef of Scientific Council of Center of Eurasian integration (Moscow, Russia)

КУБЛИЦКАЯ ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА, КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, РУКОВОДИТЕЛЬ ЦЕНТРА СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ ИСПИ РАН (МОСКВА, РОССИЯ)

ELENA A. KUBLITSKAYA, PhD (Philosophy), Head of the Center for Sociology of Religion and Socio-Cultural Processes of the ISPR of the RAS (Moscow, Russia)

Помощники редактора (Associate Editors):

БАЙКОВ АНДРЕЙ АНАТОЛЬЕВИЧ, КАНДИДАТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ, ПРОРЕКТОР ПО МАГИСТЕРСКИМ И МЕЖДУНАРОДНЫМ ПРОГРАММАМ МГИМО (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РФ (МОСКВА, РОССИЯ)

Andrey A. BAIKOV, PhD (Politics), Associate Professor, Vice-Rector for Master's and International Programs of the MGIMO University of the MFA of Russia (Moscow, Russia)

БЕЗВЕРБНЫЙ ВАДИМ АЛЕКСАНДРОВИЧ, КАНДИДАТ ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ЗАМЕСТИТЕЛЬ ДИРЕКТОРА ИСПИ РАН, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ И МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ МГИМО (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РОССИИ (МОСКВА, РОССИЯ)

Vadim A. BEZVERBNUY, PhD (Economics), Deputy of Director of the ISPR of the RAS, Associate Professor of the Department of Demographic and Migration Policy of the MGIMO University of the MFA of Russia (Moscow, Russia)

ВОРОБЬЕВА ОЛЬГА ДМИТРИЕВНА, ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ ДЕМОГРАФИИ МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА, ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ И МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ МГИМО (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РОССИИ (МОСКВА, РОССИЯ)

Olga D. VOROBIEVA, Dr. (Economics), Professor of the Lomonosov Moscow State University, Professor of the Department of Demographic and Migration Policy of the MGIMO University of the MFA of Russia (Moscow, Russia)

ГНЕВАШЕВА ВЕРА АНАТОЛЬЕВНА, ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ГЛАВНЫЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЦЕНТРА СОЦИАЛЬНОЙ ДЕМОГРАФИИ, ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ РАН (МОСКВА, РОССИЯ)

Vera A. GNEVASHEVA, Dr. (Economics), Professor, Chief Researcher of the Center for Social Demography of the Institute of Socio-Political Research of the RAS (Moscow, Russia)

ИВАНОВА АЛЛА ЕФИМОВНА, ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ГЛАВНЫЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЦЕНТРА СОЦИАЛЬНОЙ ДЕМОГРАФИИ, ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ РАН (МОСКВА, РОССИЯ)

Alla E. IVANOVA, Dr. (Economics), Professor, Chief Researcher of the Center for Social Demography of the Institute of Socio-Political Research of the RAS (Moscow, Russia)

ИОНЦЕВ ВЛАДИМИР АЛЕКСЕЕВИЧ, ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ ДЕМОГРАФИИ МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОSOVA (МОСКВА, РОССИЯ)

Vladimir A. IONTSEV, Dr. (Economics), Professor, Head of Demography Department of the Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia)

ЛЕБЕДЕВ СЕРГЕЙ ДМИТРИЕВИЧ, КАНДИДАТ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, РУКОВОДИТЕЛЬ ЛАБОРАТОРИИ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ БЕЛГОРОДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА (БЕЛГОРОД, РОССИЯ)

Sergey D. LEBEDEV, PhD (Sociology), Associate Professor, Professor of the Department of Sociology and Organization of Youth Work, Head of the Laboratory of Sociology of Religion and Culture of the Belgorod State National Research University (Belgorod, Russia)

ЛУКЬЯНЕЦ АРТЕМ СЕРГЕЕВИЧ, КАНДИДАТ ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ВЕДУЩИЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЦЕНТРА СОЦИАЛЬНОЙ ДЕМОГРАФИИ ИСПИ РАН, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ И МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ МГИМО (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РОССИИ (МОСКВА, РОССИЯ)

Artem S. LUKYANETS, PhD (Economics), Leading Researcher of the Centre for Social Demography of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Associate Professor of the Department of Demographic and Migration Policy of the MGIMO University of the MFA of Russia (Moscow, Russia)

МАНЬШИН РОМАН ВЛАДИМИРОВИЧ, КАНДИДАТ ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ЗАВЕДУЮЩИЙ ОТДЕЛОМ МИГРАЦИИ И МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ ИСПИ РАН, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ И МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ МГИМО (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РОССИИ (МОСКВА, РОССИЯ)

Roman V. MANSHIN, PhD (Economics), Head of the Branch of the Migration and Migration Policy of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Associate Professor of the Department of Demographic and Migration Policy of the MGIMO University of the MFA of Russia (Moscow, Russia)

МОРОЗОВ ВЛАДИМИР МИХАЙЛОВИЧ, КАНДИДАТ ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ, ПРОРЕКТОР ПО КАДРОВОЙ ПОЛИТИКЕ МГИМО (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РОССИИ (МОСКВА, РОССИЯ)

Vladimir M. MOROZOV, PhD (History), Associate Professor, Vice-Rector for Human Recourses of the MGIMO University of the MFA of Russia (Moscow, Russia)

ОСАДЧУК ЗОЯ ВАСИЛЬЕВНА, ИСПОЛНИТЕЛЬНЫЙ ДИРЕКТОР НАУЧНО-ГО ЦЕНТРА ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ (МОСКВА, РОССИЯ)

Zoya V. OSADCHUK, Executive Director of Scientific Center of Eurasian integration (Moscow, Russia)

ПИСЬМЕННАЯ ЕЛЕНА ЕВГЕНЬЕВНА, ДОКТОР СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ, ГЛАВНЫЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЦЕНТРА СОЦИОЛОГИИ СЕМЬИ И СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ ИСПИ РАН (МОСКВА, РОССИЯ)

Elena E. PISMENNAYA, Dr. (Sociology), Associate Professor, Chief Researcher of the Branch of the Sociology Family and Social Policy of the Institute of Socio-Political Research of the RAS (Moscow, Russia)

РОСТОВСКАЯ ТАМАРА КЕРИМОВНА, ДОКТОР СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ЗАМЕСТИТЕЛЬ ДИРЕКТОРА ИСПИ РАН, ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ И ОРГАНИЗАЦИИ РАБОТЫ С МОЛОДЕЖЬЮ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО СОЦИАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА (МОСКВА, РОССИЯ)

Tamara K. ROSTOVSKAYA, Dr. (Sociology), Professor, Deputy Director of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Head of the Branch of Socio-Pedagogic and Organization of Work with Young People of the Russian State Social University (Moscow, Russia)

СЕЛЕЗНЕВ ИГОРЬ АЛЕКСАНДРОВИЧ, КАНДИДАТ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ, ВЕДУЩИЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЦЕНТРА ИССЛЕДОВАНИЙ ПРОЦЕССОВ ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ ИСПИ РАН (МОСКВА, РОССИЯ)

Igor A. SELEZNEV, PhD (Sociology), Associate Professor, Leading Researcher of the Research Centre of Eurasian Integration Processes of the ISPR of the RAS (Moscow, Russia)

СИВОПЛЯСОВА СВЕТЛАНА ЮРЬЕВНА, КАНДИДАТ ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ВЕДУЩИЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЦЕНТРА СОЦИАЛЬНОЙ ДЕМОГРАФИИ ИСПИ РАН (МОСКВА, РОССИЯ)

Svetlana Yu. SIVOPLIYASOVA, PhD (Economics), Leading Researcher of the Centre for Social Demography of the Institute of Socio-Political Research of the RAS (Moscow, Russia)

ХРАМОВА МАРИНА НИКОЛАЕВНА, КАНДИДАТ ФИЗИКО-МАТЕМАТИЧЕСКИХ НАУК, ЗАМЕСТИТЕЛЬ ДИРЕКТОРА ИСПИ РАН, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ И МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ МГИМО (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РОССИИ (МОСКВА, РОССИЯ)

Marina N. KHRAMOVA, PhD (Physics and Mathematics), Deputy of Director of the ISPR of the RAS, Associate Professor of Department Demographic and Migration Policy of the MGIMO University of the MFA of Russia (Moscow, Russia)

Международная редакционная коллегия (International Editorial Board):

АЙДАРБАЕВ САГЫНГАЛИ ЖОЛАМАНОВИЧ, ДОКТОР ЮРИДИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ДЕКАН ФАКУЛЬТЕТА МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ КАЗАХСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. АЛЬ-ФАРАБИ (АЛМАТЫ, КАЗАХСТАН)

Sagyngali Z. AIDARBAYEV, Doctor of Law, Professor, Dean of International Relations Faculty of al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

ВАН СЯОЦЗЮЙ, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, ВЕДУЩИЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК, ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ АКАДЕМИИ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК (ПЕКИН, КИТАЙ)

Xiaoju WANG, Dr. (History), Professor, Leading Researcher of the Institute of World History of the Chinese Academy of Social Sciences (Beijing, China)

ВИЛЛЕН ПАТРИЦИЯ АЛЬВЕС, ДОЦЕНТ УНИВЕРСИТЕТА КАМПИНАС (КАМПИНАС, БРАЗИЛИЯ)

Patricia A. VILLEN, Researcher of the University of Campinas (Campinas, Brazil)

ВИРККУНЕН ЙОНИ, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, УНИВЕРСИТЕТ ВОСТОЧНОЙ ФИНЛЯНДИИ (ЙОЭНСУУ, ФИНЛЯНДИЯ)
Joni VIRKKUNEN, PhD (Sociology), Professor of the University of Eastern Finland (Joensuu, Finland)

ДАНГ НГУЕН АНЬ, ДОКТОР НАУК, ДОЦЕНТ, ВИЦЕ-ПРЕЗИДЕНТ ВЬЕТНАМСКОЙ АКАДЕМИИ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК, ДИРЕКТОР ИНСТИТУТА СОЦИОЛОГИИ ВАОН (ХАНОЙ, ВЬЕТНАМ)
Dang Nguyen Anh, Dr. (Sociology), Association Professor, Vice-President of the Vietnam Academy of Social Sciences, Director of the Institute Sociology of the VASS (Hanoi, Vietnam)

ДАНТАС АЛЕКСИС ТОРИБИО, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, УНИВЕРСИТЕТ ШТАТА РИО-ДЕ-ЖАНЕЙРО (РИО-ДЕ-ЖАНЕЙРО, БРАЗИЛИЯ)
Alexis T. DANTAS, Dr. (Economics), Professor of the University of the State of Rio-de-Janeiro (Rio-de-Janeiro, Brazil)

ДАВЭ БАВНА, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, ЦЕНТР ИССЛЕДОВАНИЙ КАВКАЗА И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ, ШКОЛА АФРИКАНСКИХ И АЗИАТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ, УНИВЕРСИТЕТ ЛОНДОНА (ЛОНДОН, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ)
Bhavna DAVE, Dr. (Politics), Professor, Center of the Caucasian and Central Asian Studies of the University of London (London, United Kingdom)

ИНГЛИС КРИСТИНЕ БРЕНДА, ДОКТОР НАУК, ДОЦЕНТ, УНИВЕРСИТЕТ СИДНЕЯ (СИДНЕЙ, АВСТРАЛИЯ)
Christine B. INGLIS, PhD (Sociology), Associate Professor of the University of Sydney (Sidney, Australia)

КИМ СЕЙОНДЖИН, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, ЖЕНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДУКСУН (СЕУЛ, РЕСПУБЛИКА КОРЕЯ)
Seongjin KIM, Dr. (Politics), Professor of the Duksung Women's University (Seoul, Republic of Korea)

МАРТИН ФИЛИП, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, УНИВЕРСИТЕТ КАЛИФОРНИЯ – ДЭВИС (ДЭВИС, США)
Philip MARTIN, PhD (Economics), Professor of the University of California – Davis (Davis, USA)

МАРУШИАКОВА-ПОПОВА ЕЛЕНА, ДОКТОР НАУК, ДОЦЕНТ, ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И ФОЛЬКОРА БОЛГАРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК (СОФИЯ, БОЛГАРИЯ)
Elena A. MARUSHIAKOVA-POPOVA, PhD (Anthropology), Associate Professor, Senior Researcher of the Institute of Ethnology and Folklore of the Bulgarian Academy of Sciences (Sofia, Bulgaria)

МЕНДОЗА ЭДУАРДО АНТОНИО, ДОКТОР НАУК, ИССЛЕДОВАТЕЛЬ, УНИВЕРСИТЕТ ЛИССАБОНА (ЛИССАБОН, ПОРТУГАЛИЯ)
António Eduardo MENDOÇA, PhD, Researcher, University of Lisbon (Lisbon, Portugal)

МОЛОДИКОВА ПРИНА, ДОКТОР НАУК, ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ (БУДАПЕШТ, ВЕНГРИЯ)
Irina MOLODIKOVA, PhD (Geography), Central European University (Budapest, Hungary)

НГУЕН АН ХА, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, ДИРЕКТОР ИНСТИТУТА ЕВРОПЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ВАОН (ХАНОЙ, ВЬЕТНАМ)

An Ha NGUYEN, Dr. (Economics), Professor, Director of the Institute for European Studies of the VASS (Hanoi, Vietnam)

ПИЗАРРО СИНТИЯ АЛЕКСАНДРА, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, УНИВЕРСИТЕТ БУЭНОС-АЙРЕСА (БУЭНОС-АЙРЕС, АРГЕНТИНА)

Cynthia A. PIZARRO, PhD (Sociology), Professor of the University of Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

ФРАЙЕР ПОЛ, ДОКТОР НАУК, ПРОФЕССОР, УНИВЕРСИТЕТ ВОСТОЧНОЙ ФИНЛЯНДИИ (ЙОЭНСУУ, ФИНЛЯНДИЯ)

Paul J.W. FRYER, PhD (Geography), Professor, University of Eastern Finland (Joensuu, Finland)

ТИХОНОВА ЛЮДМИЛА ЕФИМОВНА, ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (МИНСК, БЕЛАРУСЬ)

Lyudmila E. TIKHONOVA, Dr. (Economics), Professor, Belorussian State University (Minsk, Belarus)

ХОРИЕ НОРИО, ДОКТОР НАУК, ДИРЕКТОР ЦЕНТРА ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ, УНИВЕРСИТЕТ ТОЯМА (ТОЯМА, ЯПОНИЯ)

Norio HORIE, PhD (Economics), Director of the Center for Far Eastern Studies, University of Toyama (Toyama, Japan)

Ответственный за выпуск (Coordinator):

МЧЕДЛОВА ЕЛЕНА МИРАНОВНА, ДОКТОР СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, ВЕДУЩИЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЦЕНТРА СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ ИСПИ РАН (МОСКВА, РОССИЯ)

Elena M. MCHEDLOVA, Dr. (Sociology), Leading Researcher of the Center of Sociology of Religion and Socio-Cultural Processes of the ISPR of the RAS (Moscow, Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово	15
 <i>Раздел I</i>	
РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ	17
<i>Кублицкая Е.А.</i> Духовно-нравственные основы мировых религий: сравнительный анализ	19
<i>Белова Т.П.</i> Десекуляризм и (или) постсекуляризм: сравнительный анализ теорий П. Бергера и Ю. Хабермаса	33
<i>Каргина И.Г.</i> Современные вызовы познанию и измерению религиозного плюрализма	46
<i>Леваинов В.К.</i> Диалектика научного мировоззрения и актуальное массовое религиозное сознание	62
<i>Дзуцев Х.В., Дибирова А.П.</i> Современное состояние исследований по религиозному экстремизму: основные направления исследований в мировой науке: социологический анализ	71
<i>Погосян В.Г.</i> Поликонфессиональность в России как отражение цивилизационной устойчивости	87
<i>Трофимов С.В.</i> Индивидуализм и формирование современных религиозных верований	91
<i>Пинкевич В.К.</i> Гражданский активизм и религиозный вопрос в России	101
<i>Ростовская Т.К., Егорычев А.М.</i> Духовность и социальное служение в жизни современного общества	114
<i>Вартанова М.Л.</i> Духовно-нравственные и идейные ориентиры в современном обществе	121
 <i>Раздел II</i>	
СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ДИНАМИКА И ОСНОВНЫЕ ФАКТОРЫ ИЗМЕНЕНИЙ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ	127
<i>Лебедев С.Д.</i> Ценностно-рефлексивный (системно-динамический) подход к обоснованию критерия современной религиозности	129
<i>Сухоруков В.В.</i> Тесный путь оказался широким	144
<i>Лункин Р.Н.</i> Методология качественных исследований: социологи в поисках нового религиозного мира	155
<i>Мчедлова М.М.</i> Роль религии в современном российском обществе	171

Новоженина О.П. Социально-политические ориентации религиозного и нерелигиозного населения (по материалам социологического мониторинга «Как живешь, Россия?»)	182
Соколова Т.Д., Шиняков Д.С., Тавровская М.А. Коммуникационные практики Русской православной Церкви: анализируя социальные медиа и результаты опросов Общественного мнения	194
Рубан Л.С. Межэтническая и межконфессиональная конфликтность в полиэтнических регионах	202
Пруцкова Е.В., Хубер Ш. Религиозность прихожан четырех христианских конфессий в России: сравнительный анализ	212
Уфимцева Е.Н. Особенности ранней религиозной социологии старшего поколения современного российского общества	219
Кублицкая Е.А., Франчук Д.В. Нетрадиционные религии и эзотерические вероучения в жизни московской молодежи (социологический опыт)	227
Шушпанова И.С. Отражение политической реальности в религиозном сознании россиян в эпоху политики «пост-правды»	243

Раздел III

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ251

Рязанцев С.В., Храмова М.Н. Социально-политические последствия мусульманской миграции в Европу	253
Безвербный В.А. Демографические аспекты динамики численности последователей мировых религий	261
Гаджимурадова Г.И. Миграционная политика стран Северной Европы: этно-конфессиональный аспект	267
Селезнев И.А., Осадчая Г.И. О причинах распространения религиозного экстремизма в деликвентных стратах Западной Европы, России и СНГ	272
Мчедлова Е.М. Роль лидеров церкви в реализации духовно-нравственного единства	281
Фролов К.А. Конструктивный потенциал Русской Православной Церкви	288
Безвербная Н.А. Репатриация старообрядческой общины в Российской Федерации: актуальные проблемы и перспективы	298
Сивоплясова С.Ю. Гендерный аспект российско-вьетнамских отношений: проблемы миграции и торговли людьми	302

Раздел IV
**Стенограмма первого отделения
Всероссийской научно-методологической конференции
«Основные тенденции религиозных изменений и
секуляризации в России XXI столетия», посвященной
памяти Юлии Юрьевны Синелиной307**

Раздел V
ФОТОГАЛЕРЕЯ КОНФЕРЕНЦИИ337

Раздел VI
ФОТОГАЛЕРЕЯ ПАМЯТИ Д.СОЦ.Н. Ю.Ю.СИНЕЛИНОЙ361

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Настоящий сборник был подготовлен по инициативе ученых Центра социологии религии и социокультурных процессов и Центра социальной демографии Института социально-политических исследований РАН. Многие материалы, включенные в сборник, были представлены на Всероссийской научно-методологической конференции «Основные тенденции религиозных изменений и секуляризации в России XXI столетия», которая состоялась в ИСПИ РАН 30 марта 2018 года и была посвящена памяти нашей коллеги, блестящего ученого-религиоведа, замечательного человека Юлии Юрьевны Синелиной.

Ю.Ю. Синелина, несмотря на свою короткую жизнь, смогла внести значительный вклад в развитие отечественной социологии, разработав несколько концептуальных положений и новых исследовательских методик в социологии религии.

Сборник включает несколько тематических разделов. Первый раздел сборника «Религия и общество: теоретические аспекты» включает материалы, дающие представление о духовно-нравственных основах развития современных обществ, теоретических аспектах десекуляризации и постсекуляризации, тенденциях формирования и трансформациях массового религиозного сознания, религиозного экстремизма, поликонфессиональности.

Во втором разделе «Социология религии: динамика и основные факторы изменений в российском обществе» сосредоточены материалы исследований российских ученых о методологических и методических аспектах социологических исследований религиозности и атеистичности населения, нетрадиционных религий, коммуникативных практик, межконфессиональной и этноконфессиональной конфликтности.

В разделе «Социально-политические и демографические аспекты развития религий в современном мире» рассматриваются религиозные аспекты этнодемографических и миграционных процессов, социально-политические аспекты этнорелигиозных процессов в России, СНГ и Европе.

В сборнике также представлены стенограмма и фотогалерея Всероссийской научно-методологической конференции «Основные тенденции религиозных изменений и секуляризации в России XXI столетия». Также мы посчитали важным дать некоторые фотографии из жизни и научной деятельности Ю.Ю. Синелиной.

В сборнике принимали участие ученые из ведущих научных организаций и университетов России, известные и начинающие научный путь молодые исследователи.

Хочется высказать огромную благодарность Фонду Научного Центра Евразийской интеграции, семье и родным Ю.Ю. Синелиной за активное участие и финансовую поддержку в организации конференции и поддержку издания сборника.

*Главный редактор серии «Демография. Социология. Экономика»
РЯЗАНЦЕВ СЕРГЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ,
доктор экономических наук, профессор,
член-корреспондент РАН,
директор Института социально-политических исследований РАН,
заведующий кафедрой демографической и миграционной политики
МГИМО (Университет) МИД России*

Раздел I
РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО:
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Section I
RELIGION AND SOCIETY:
THEORETICAL ASPECTS

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Е.А. Кублицкая, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель Центра социологии религии и социокультурных процессов Института социально-политических исследований РАН. Адрес: Россия, Москва, Ленинский пр., д.32а. E-mail: eakubl@yandex.ru

Аннотация. Духовно-нравственное единство, как величайшая ценность, признается всем мировым сообществом. Религия является одной из важнейших характеристик мировой и национальных культур. Автор статьи дискутирует о возможностях «золотого правила нравственности» религиозных учений традиционных конфессий обеспечивать духовно-нравственное единство граждан.

Ключевые слова: конфессия, религия, атеизм, секуляризация, толерантность, «золотое правило нравственности», мировые религии, духовно-нравственное единство.

MORAL AND SPIRITUAL FOUNDATIONS OF WORLD RELIGIONS: COMPARATIVE ANALYSIS

E. A. Kublitskaya, PhD in Philosophical sciences, Leading Researcher, Head of the Center for sociology of religion and socio-cultural processes of the Institute of Socio-Political Research of the RAS. Address: Russia, Moscow, Leninsky prospect, d. 32A. E-mail: eakubl@yandex.ru

Abstract. Spiritual and moral unity as the greatest value is recognized by the whole world community. Religion is one of the most important characteristics of world and national cultures. The author of the article discusses the possibilities of the «Golden rule of morality» of religious teachings of traditional confessions to ensure spiritual and moral unity of citizens.

Key words: confession, religion, atheism, secularization, tolerance, «Golden rule of morality», world religions, spiritual and moral unity.

Достижение духовно-нравственного единства в мировом сообществе – цель практически также реальна, как построение идеальных государств «образцов для посильного подражания» (общества «Утопии» и города «Солнца») по теориям великих гуманистов Т. Мора и Т. Кампанеллы. Тем не менее, сама идея духовно-нравственного единения народов, несомненно, может претендовать на одну из величайших ценностей в общественной жизни.

Создание и укрепление духовного единства в истории человеческого бытия достигалось различными путями и средствами. Формирование этих ценностных ориентаций идет через многообразную систему внутренних и внешних факторов воздействия: личностных мотивов, социально-психологических потребностей и интересов, мировоззренческих позиций, условий социально-политической, экономической и культурной среды.

Несмотря на социально-политические и экономические трансформации, противоречивость культурообразующих систем, многие структуры гражданского общества способствуют укреплению духовно-нравственного единства, социальной справедливости, поддержанию толерантности и взаимоважания различных социальных групп, национальностей, религий и конфессий.

С учетом тематической направленности проекта рассмотрению подлежит роль национальных религий и традиционных конфессий в достижении духовно-нравственного единения того или иного народа. Религиозные лидеры, иерархи различных церквей настаивают на особой, главенствующей роли своих конфессий в обеспечении этого единства.

Подавляющее большинство духовных лиц (Патриархи Московские и всея Руси, Папы, представители протестантских церквей, исламских направлений, буддийские ламы, руководители конфуцианства) выступают за укрепление доверия, толерантное, уважительное отношение друг к другу, с соблюдением общепринятых нравственных норм. Наиболее целенаправленно и последовательно отстаивает эту позицию Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Еще в 2007 году, будучи митрополитом Калининградским и Смоленским, он на Соборных слушаниях Всемирного Русского Народного Собора «Базисные духовно-нравственные ценности – основа единства общества, церкви и государства» утверждал: *«... чтобы в обществе была политическая стабильность и преемственность, власть должна основываться на прочной базе духовно-нравственных принципов. Без опоры на нравственные принципы невозможно дальнейшее развитие России»*. ... в сочетании... высоких духовных и нравственных ценностей, единства народа и гражданской активности – заключается национальный успех России» [1].

Владыка считает, что основу национального успеха России, как учат исторические события, составляет триада: сочетание высоких духовных и нравственных ценностей, единства народа и гражданской активности.

«В нашем народе тема единства всегда переживалась особенно. В единстве видели возможный способ отстоять свою свободу и творчески вести строительство национальной жизни. Для русского человека понятие единства включает такие проявления человеческих чувств, как сострадание, жертвенность, взаимовыручка, общение, гостеприимство, ценность жизни каждого человека» [2]. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл неоднократно отмечал, что, все основные религии России имеют близкие друг к другу системы нравственных представлений. Тем не менее, он считает, что именно православная церковь обеспечит духовное единство народов России.

Не абсолютизируя роль религиозных институтов в этом вопросе, в то же время, основываясь на традициях и «исторической памяти», вряд ли можно сомневаться, что многие религии являются частью национальных и мировых культур. Доказательствами служит в первую очередь, то, что «скрепами единства» мировоззренческой основы традиционных конфессий являются общие нравственные принципы, определяемые в научных исследованиях и общественном сознании, как «золотое правило» нравственности.

Зафиксированы три разных формулировки золотого правила, в которых выделены основные смысловые акценты (их дифференцированный анализ был осуществлен профессором Г. Райнером): [3].

1. Чего себе не желаешь, не делай того другим.
2. Сам не делай того, что осуждаешь в других.
3. Как ты хочешь, чтобы с тобой поступали люди, так и ты поступи с ними.

Золотое правило, таким образом, запрещает человеку делать по отношению к другим то, чего он не желает себе. Оно также запрещает человеку самому делать то, что он осуждает (порицает) в других. Золотое правило есть правило взаимности, пишет философ Гусейнов А.А. Оно расшифровывает ВЗАИМНОСТЬ как такое отношение человека к другим людям, когда он поступает по отношению к ним так, как хотел бы, чтобы они поступали по отношению к нему. Логика «золотого правила» говорит о нравственно выверенном отношении человека к другим людям. «Золотое правило нравственности» в обязательности предполагает, что человек не только принимает ту или иную заповедь в качестве канона, но и следует ей в своих действиях. Человечество поступает по логике золотого правила нравственности. Такая глубокая укорененность в реальном опыте межличностных отношений определяет историческое долготие «золотого правила», универсальность его применения в цивилизационном пространстве.

На «Золотом правиле» основан весь нравственный категориальный аппарат религиозных и философских учений Востока и Запада, известных национальных и мировых религий: и в иудаизме, и в христианстве, и в исламе, а также в индуизме, буддизме, конфуцианстве и пр.

Публицисты и ученые религиоведы в разные временные периоды анализировали канонические религиозные тексты: сходства и противоречия сюжетов, норм, заветов и т.д. [4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12].

Исходя из тематической направленности проекта, рассмотрим только богословские тексты, характеризующие принципы «золотого правила»: в Торе (трактовка Священного писания-Ветхого Завета), Новом Завете, Коране и его толкований (хадисах) в Священном предании (Сунне).

В древнеиудейских текстах «золотое правило» гласит: *«Не делай другому того, что ты не хочешь, чтобы сделали тебе: в этом вся Тора...»* – *«Quod tibi fieri non vis alteri ne feceris»* (Вавилонский Талмуд, Мишна, Шаббат 31a). [13].

В ортодоксальном иудаизме наиболее известен афоризм: *«Возлюби ближнего твоего, как самого себя»* (Третья книга Моисеева в Пятикнижии: Левит 19:18).

В христианстве в различных вариациях «золотое правило» неоднократно повторялась в Новом Завете (в Евангелиях и беседах Апостолов):

В Евангелии от Матфея:

«Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12);

«люби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 19:18-20);

«Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:38-40).

В Евангелии от Марка:

«Любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всеосожжений и жертв» (Мк. 12:32-34).

В Евангелии от Луки:

«И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лук. 6:31).

Также это правило неоднократно повторяли Апостолы Иисуса Христа.

• В Деяниях Апостолов: *«Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и уавленины, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите. Соблюдая сие, хорошо сделаете. Будьте здоровы» (Деян. 15:28,29).*

• В Послании Иакова: (Иак. 2:7-9).

• В Послании к Римлянам апостола Павла: (Рим. 13:8-10).

• В Послании к Галатам апостола Павла (Гал. 5:13-15).

Развернутые формулировки апостолов, резюмировали основной смысл Нагорной проповеди Иисуса. Это этическое учение, предопределило место золотого правила в истории европейской философии и культуры: оно стало почти синонимом нравственных норм.

В исламе «золотое правило» встречается только в Священном предании (сунне) о жизни пророка Мухаммеда. Наиболее известный сборник «Аль-Джами ас-Сахих» суннитских хадисов¹ (конкретных высказываний, одобренных Имаммом аль – Бухари.

В 13 хадисе: *«Передают со слов Анаса², что пророк сказал: «Не уверует никто из вас по-настоящему, пока не станет желать брату своему того же, чего желает самому себе».*

Совпадения, схожие по смыслу изречения в религиях свидетельствуют о естественной логике нравственного поступка, поведения (условий, при которых социальные действия приводят к толерантному, уважительному межличностному общению, препятствуют развитию неприязненных отношений и конфликтов).

Установлено, что принципы «золотого правила», заложенные почти во всех в священных писаниях, всегда отражаются в священных преданиях, как кодекс нравственного поведения.

Рассмотрим насколько «золотое правило» отражается **в кодексе нравственного поведения** вышеупомянутых религий. Насколько совпадают духовно-нравственные ориентиры иудаизма, христианства и ислама в своде правовых и религиозно-этических положений?

¹ по публикации в журнале «Наука и Религия», перевод В.М. Нирша.

² Абу Хамзā Анас ибн Мāлик аль-Хазраджди сподвижник пророка Мухаммеда. Известный передатчик хадисов.

Отметим основной стержень религиозного единства: источником морали и добродетели во всех монотеистических религиях является Божество. В ветхозаветной, евангелистской, коранической нравственных кодексах, только Бог считается главным «моральным оценщиком» поведения человека. Права общественных институтов в оценке нравственности того или иного поступка человека отрицается. основополагающим принципом в монотеистических этиках является поклонение Богу. Суть религиозной морали – поклонение и предание себя Богу, в первую очередь. Нравственные поступки в отношении человечества – вторичны. Главное в жизни человека от рождения до смерти – поклонение Всевышнему. Значительный раздел в религиозной этике занимает учение о вознаграждении праведников и наказании грешников. Чтобы жизнь стала нравственной, необходимо выполнять все религиозные предписания этического кодекса в смирении и покорности. Торжество добра и справедливости, вознаграждение и наказание последует, только в загробной жизни. Отсюда возведение в ранг добродетелей: покорность, смирение, всепрощение, непротивление злу насилием.

Приведем примеры заповедей вышеуказанных религиозных этик.

1. Ветхозаветная этика. Декалог Моисея.

Самые древние этические заповеди монотеизма появились в священном писании иудеев – Торе, первой части еврейского Танаха. В Торе (Пятикнижие Моисея: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие) разработан свод правил, регулирующий все сферы жизнедеятельности: от благочестия до гигиены. Центральную часть этого свода, этических заповедей Торы, составляют **десять заповедей**, которые содержат самые общие религиозно-нравственно-юридические принципы поведения. Они делятся на 2 группы скрижалей: первые четыре относятся к сфере сакрального права и считаются религиозными, а следующие шесть – к сфере мирского права и являются собственно моральными. Обе группы норм связаны в единую систему так, что нравственные нормы между людьми полностью зависят от их взаимоотношения с Богом. Детально разработанный «кодекс нравственности» Моисея приобрел мировое значение, выйдя далеко за пределы иудаистской культуры.

В первых трех заповедях Моисея предписывается почитать одного лишь Яхве, запрещается создавать других богов. Единый Бог потому, что там, где молятся многим богам, нет единой правды.

«Он Бог богов и Господь господов, Бог великий, могучий и страшный, который не взирает на лицо и не берет взятку, творящий правосудие сироте и вдове и любящий жилища, чтобы дать ему хлеб и одежду» (Второзаконие, 10:17–18);

«Я Господь твой... да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» (Второзаконие, 5:6-7);

«Не делай себе кумира...ибо я Господь, Бог твой...» (Второзаконие, 5:8-9).

Четвертая заповедь является исключительно важной с точки зрения связи Бога и народа. В ней отношение к Богу и отношение к ближним уравниваются в пределах Израиля, независимо от их социального статуса.

«Наблюдай день субботний...шесть дней работай и делай всякие дела твои, а день седьмой- суббота Господу, Богу твоему...» (Второзаконие, 5:12-14).

Пятая заповедь предписывает вековечный закон почитания родителей.

«Почитай отца твоего и мать твою, как повелел тебе Господь, Бог твой, чтобы продлились дни твои...» (Второзаконие, 5:16).

Вторая часть скрижалей – «золотое правило нравственности» – есть нормы отношения человека к ближнему, своему народу:

«Не убивай» (Второзаконие, 5:17);

«Не прелюбодействуй» (Второзаконие, 5:18);

«Не кради» (Второзаконие, 5:19);

«Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» (Второзаконие, 5:20);

«Не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабы его, ни вола его, ни осла его, ни всего, что есть у ближнего твоего» (Второзаконие, 5:21).

Соблюдение этих правил задают основную меру справедливости и являются критериями нравственного поведения. Тем не менее, справедливость, определяемая Десятисловием, в то же время является возможным возмездием и предписывает отвечать убийством на убийство по правилу: жизнь за жизнь, око за око. Подобный принцип должен быть и при нарушении других заповедей. Необходимо отметить, что законы Моисея, только для народа Израиля. Отношения к другим народам остаются враждебными. Можно ли считать моральным столь избирательный кодекс поведения? В то же время абсолютизация последних шести заповедей вошли в мировую культуру без первоначальных исторических ограничений. Необходимо отметить, что в иудаизме необходимо следовать точному исполнению предписанных в законах норм. Буквальное следование заповедям фактически приводило к механическому исполнению догм этой религии.

Тем не менее, установления Декалога Моисея – прежде всего: «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «почитай родителей» – вошли в культуру как всеобщие требования, без первоначальных исторически обусловленных ограничений. Они *стали важной составной частью нравственных канонов христианства и ислама, «золотым правилом нравственности».*

2. Евангелистская этика. «Нагорная проповедь».

Основные принципы христианской этики сформулированы в «Нагорной проповеди» Иисуса Христа (Евангелие от Матфея, 5-7) и представляют собой усовершенствованный вариант заповедей Ветхого завета.

Нагорная проповедь – ядро учения Иисуса Христа. Христианство заново переосмыслило заповеди Ветхого Завета, прежде всего, провозгласив единство всего человеческого рода без разделения на социальные и национальные группы. Бог является покровителем не только Израиля, а всего человечества:

«...нет ни элина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного» (Послание к Галатам, 3:28).

Главное отличие от ветхозаветных предписаний в том, и в апокрифах и канонических евангелистских проповедях Иисуса содержатся призыв к большей духовности веры. Исполнение большинства заповедей Моисея (например, соблюдение субботы, и т.д.) было объявлено необязательным. Главное, по мнению христианских теологов, заключалось в духовной составляющей веры. Следует отметить, что в Новом Завете христианство впервые в истории религиозной мысли сформировало нравственные заповеди не в запретительном (чего не стоит делать), а в положительном плане (как надо поступать).

Нравственные заповеди христианства обращены, прежде всего, к совести человека. Иисус Христос, подтверждая этические принципы Ветхого Завета, тут же уточняет, углубляет их содержательную часть. И, зачастую, дает им противоположную интерпретацию:

«Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел я, но исполнить» (Евангелие от Матфея, 5:17).

Вот несколько примеров «углубленной» интерпретации Иисусом содержания заповедей Моисея:

«Не убий»:

«Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на своего брата напрасно, подлежит суду; кто же скажет своему брату: “рака”, подлежит синадрию; а кто скажет: “безумный”, подлежит огненной геенне» (Евангелие от Матфея, 5:21-22).

Таким образом, заповедь «не убей» теперь распространялась и на оскорбительные взаимоотношения людей и на чувство ненависти друг к другу.

«Не прелюбодействуй»:

«Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в своем сердце. Если же твой правый глаз соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из твоих членов, а не все твоё тело было ввержено в геенну....» (Евангелие от Матфея, 5:27-30).

Заповеди Торы Христос поднимает на более высокую степень гуманизма: *«...не прелюбодействуй даже в мыслях, в сердце своем».*

«Не преступай клятвы»:

«Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй твои клятвы перед Господом. А Я говорю вам: не клянитесь вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землей, потому что она подножие Его ног; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни твоей головой не клянитесь, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет ваше слово: “да, да”; “нет, нет”; а что сверх этого, то от лукавого» (Евангелие от Матфея, 5:33-37).

Таким образом, практически любая клятва расценивается в христианской этике как клятвопреступление.

«Всепрощение вместо ветхозаветного закона о мести»:

«Вы слышали, что сказано: глаз за глаз и зуб за зуб (Второзаконие 19:21) А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в твою правую щеку, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобой и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Евангелие от Матфея, 5:38-42).

«Обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха...люби ближнего твоего, как самого себя»:

«Вы слышали, что сказано: люби твоего ближнего и ненавидь твоего врага (Левит, 19:17-18) А Я говорю вам: любите ваших врагов, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Евангелие от Матфея, 5:43-44) .

То есть, любовь должна распространяться и на врагов. Гордыня – первый грех человека. Любовь по евангелистскому учению понимается как духовное единение людей. Смысл любви не ограничивается земной жизнью, которая с точки зрения Иисуса Христа, несовершенна. Идеальная, истинная любовь возможна только в поклонении, стремлении к Богу. Абсолютно моральными являются ценности, устремляющие человека к божественной духовности. Мир земной отмечен смертью, божественный же – вечен. Любовь смиренна и насыщена высшим гуманизмом – «возлюби врага своего». Последнее наставление Иисуса Христа ученикам – любить друг друга.

«Молитва должна твориться не громко, напоказ, а скромно и тайно»:

«И, когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми истинно говорю вам, что они уже получают свою награду. Ты же, когда молишься, войди в твою комнату и, затворив твою дверь, помолись твоему Отцу, Который втайне; и твой Отец, видящий тайное, воздаст тебе явно. А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в своем многословии будут услышаны; не уподобляйтесь им, ибо знает ваш Отец, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Евангелие от Матфея, 6:5-8). По евангелистским требованиям молитва в святом уединении должна быть благочестива и проста.

«Соблюдение постов»:

«Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они делают свои лица мрачные, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают свою награду. А ты, когда постишься, помажь твою голову и умой твое лицо, чтобы явиться постящимся не перед людьми, но перед твоим Отцом, Который втайне; и твой Отец, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Евангелие от Матфея, 6:16-18).

Посты, также как и молитва исполняются не для вида, чтобы прославились добродетели постящегося, а втайне, для самоотвержения.

«Творение милостыни»:

«Смотрите, не творите вашей милостыни перед людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от вашего Небесного Отца.

Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собой, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают свою награду. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть твоя левая рука не знает, что делает правая, чтобы твоя милостыня была тайне; и твой Отец, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Евангелие от Матфея, 6:1-4).

Евангелистский нравственный закон, предписывает оказывать милостыню скромно и тайно. Весь обрядовый ритуал, основные его виды должны по новым заветам Иисуса делаться «не на показ». Духовный нигилизм характерен для всех моральных норм и указаний в Нагорной проповеди, так как в них отвергается любая милосердная или культовая деятельность, выполненная, как актерство, на «на публику». В Нагорной проповеди отражены основные понятия и идеологические основы моральных норм.

Основное резюме: краткая земная жизнь человеку дана, чтобы достигнуть вечного блаженства в Царстве Небесном. Цель Нагорной проповеди Иисуса – указать путь жизни, ведущий к спасению и вечному блаженству. Идти по праведному, справедливому пути можно только через исполнение воли Бога, через соблюдение Его законов, совершая добрые поступки в земной жизни. Прежде всего, человек должен заботиться не о благах земных, а о благах и сокровищах небесных. Только это и приведет его к жизни вечной. Все люди перед Богом равны, так как являются сынами Отца Небесного и что не богатство и родовитость помогают войти в Царство Небесное, а любовь к Богу, выражающаяся в исполнении Его законов через добрые дела, и любовь к ближним. А ближними являются не только друзья, но и люди всех национальностей и даже враги, которых надо любить несмотря на зло, которое они приносят в мир. Нужно побеждать зло добром.

Христианство в целом подтвердило этические принципы Ветхого Завета. В основных положениях Нагорной проповеди содержатся установки на обеспечение достоинства человека к исполнению долга, соблюдению чести, толерантного и уважительного отношения к правилам жизни любых народов. Призывы к милосердию, добрым делам касательно не только родных и близких людей, но и всех людей, кому требуется участие и помощь («не убий», «не прелюбодействуй», «не осуждай ближнего», «прощай ближнего», «возлюби ближнего и врага своего» «призывы к милосердию и необходимости добрых дел»).

То есть Священные писания иудеев и христиан пронизывают одни и те же постулаты, которые отражают стремление к гармонии и взаимную ответственность в человеческих взаимоотношениях. Таким образом, несмотря на то, что евангелистская модель морали в значительной мере усовершенствовала положения ветхозаветной этики, тем не менее, основные духовно-нравственные критерии остались неизменными.

3. Кораническая этика.

Основополагающим принципом в мусульманской этике является поклонение Аллаху. Ислам исходит из того, что сутью морали является предание себя Богу. Поклонение Аллаху – главный смысл сотворения человека и

его жизни. Поклонением человека Аллаху являются не только обряды (молитва, пост или хадж), но и вся жизнь человека от его рождения до смерти. А чтобы жизнь стала поклонением, необходимо выполнять весь морально-этический кодекс предписанной человеку Всевышним. В связи с этим особое значение приобрело учение о «халале» (разрешенное деяние) и «хараме» (запрещенное деяние). Человек, согласно исламскому вероучению всю свою жизнь и во всех жизненных ситуациях стоит перед выбором: либо совершить то или иное действие разрешенное Аллахом и заслужить Его милость. Совершение же любого поступка противоречащего божественным законам является греховным.

Не отвергая истинность и богооткровенность Торы и Евангелия, исламское учение объявило об искажении их текстов. Признавая, что основные законоположения Корана имеют историческую связь с библейскими, тем не менее, в первую очередь, ислам отказался от иудео-христианского учения о «богоизбранности», ставится под сомнение богооткровенность многих постулатов ветхозаветной морали. Поэтому этические нормы, описанные в Ветхом Завете, признаются только сквозь призму откровения Мухаммеда. В Коране нет такого понятия как «этические заповеди».

Обязательные для исполнения моральные нормы упоминаются в различных местах Священного писания. В настоящее время известно не менее 15 различных вариантов перевода Корана. В данном материале предлагаем два перевода известных ученых и востоковедов-арабистов [14]. М.-Н. О. Османова (сокр. О.) и Э. Р. Кулиева (сокр. К.). Наиболее четко и последовательно нравственные заповеди передаются в суре 17 «аль-Исра» (Перенесение ночью).

Для сравнения с заповедями Моисея и заповедями Нагорной проповеди Иисуса Христа приведем «откровения» Мухаммеда с 22 по 37 аят суры 17:

О.: *Не поклоняйся наряду с Аллахом другому богу, а не то будешь попираемым [людьми] и покинутым [Аллахом]. (Коран, 17:22);*

К.: *Не поклоняйся наряду с Аллахом никакому другому богу, а не то сядешь униженным и покинутым. (Коран, 17:22);*

О.: *Твой Господь предписал вам не поклоняться никому, кроме Него, и выказывать доброе отношение к родителям. Если один из родителей или оба достигнут преклонного возраста, то не говори с ними сердито, не ворчи на них и обращайся к ним уважительно. (Коран, 17:23);*

К.: *Твой Господь предписал вам не поклоняться никому, кроме Него, и делать добро родителям. Если один из родителей или оба достигнут старости, то не говори им: «Тьфу!» – не кричи на них и обращайся к ним почтительно. (Коран, 17:23);*

О.: *Осеняй их крылом смирения по милосердию и говори: «Господи! Помилуй их, подобно тому, как они [миловали] и растили меня ребенком». (Коран, 17: 24);*

К.: Преклоняя пред ними крыло смирения по милосердию своему и говори: «Господи! Помилуй их, ведь они растили меня ребенком». (Коран, 17: 24);

О.: И давай положенное [в качестве благотворительности родственнику, бедняку и путнику, но не расточай безмерно. (Коран, 17: 26);

К.: Раздавай должное родственнику, бедняку и путнику, но не расточай чрезмерно. (Коран, 17: 26);

О.: ибо расточители – братья шайтанов, а шайтан оплатил своему Господу [черной] неблагодарностью. (Коран, 17: 27);

К.: Воистину, расточители – братья дьяволов, а ведь сатана неблагодарен своему Господу. (Коран, 17: 27);

О.: Не скупись, словно твоя рука прикована к шее, и не будь непомерно щедрым, а не то тебя будут порицать, и будешь ты печалиться. (Коран, 17: 29);

К.: Не позволяй своей руке быть прикованной к шее (не будь скуп), и не раскрывай ее во всю длину (не расточительствуй), а не то сядешь порицаемым и опечаленным. (Коран, 17: 29);

О.: Не убивайте своих детей, опасаясь бедности. Мы даем пропитание им и вам. Воистину, убивать детей – тяжкий грех. (Коран, 17: 31);

К.: Не убивайте своих детей, опасаясь нищеты, ведь Мы обеспечиваем пропитанием их вместе с вами. Воистину, убивать детей – тяжкий грех. (Коран, 17: 31);

О.: И остерегайтесь прелюбодеяния, ибо оно – мерзость и мерзкий путь. (Коран, 17: 32);

К.: Не приближайтесь к прелюбодеянию, ибо оно является мерзостью и скверным путем. (Коран, 17: 32);

О.: Не убивайте человека, кроме как по праву, ведь это запретил Аллах. Если же кто-либо убит без права на то, Мы предоставляем его правопреемнику полную власть [над убийцей], но пусть он не выходит за рамки дозволенного [в отмщении]. Воистину, ему оказана помощь [Аллахом]. (Коран, 17: 33);

К.: Не убивайте душу, убивать которую Аллах запретил, если только у вас нет на это права. Если кто-либо убит несправедливо, то Мы уже предоставили его правопреемнику полную власть, но пусть он не излишествует в отмщении за убийство. Воистину, ему будет оказана помощь. (Коран, 17: 33);

О.: Не тратьте имущества сироты, кроме как во благо, [и берегите его] до того времени, пока он не достигнет совершеннолетия. (Коран, 17: 34);

К.: Не приближайтесь к имуществу сироты, кроме как во благо ему, пока он не достигнет совершеннолетия. (Коран, 17: 34);

О.: *Будьте верны обещанию, ибо за обещание требуют ответа. (Коран, 17: 34);*

К.: *И будьте верны своим обещаниям, ибо за обещания вас призовут к ответу. (Коран, 17: 34);*

О.: *Наполняйте меру сполна, когда вы отпускаете мерой; взвешивайте на верных весах. Это лучше и благодатнее по своим последствиям. (Коран, 17: 35);*

К.: *Наполняйте меру сполна, когда вы отпускаете мерой, и взвешивайте на точных весах. Так будет лучше и прекраснее по исходу (или по вознаграждению). (Коран, 17: 35);*

О.: *Не следуй тому, в чем ты не сведущ, ибо слух, зрение и сердце будут призваны к ответу. (Коран, 17: 36);*

К.: *Не следуй тому, чего ты не знаешь. Воистину, слух, зрение и сердце – все они будут призваны к ответу. (Коран, 17: 36);*

О.: *И не ходи по земле горделиво, ведь ты не разверзнешь землю и не достигнешь гор высотой! (Коран, 17: 37);*

К.: *Не ступай по земле горделиво, ведь ты не пробуришь землю и не достигнешь гор высотой! (Коран, 17: 37);*

Согласно исламскому вероучению важны как духовная, так и практическая сторона религии. Они находятся во взаимосвязи. Поэтому в Исламе особое значение приобрёл «нийя» (намерение). Все поступки человека должны быть приведены в соответствие с этим положением. Главное, чтобы он имел намерение практически совершить эти поступки во имя Бога.

Своеобразие этики Корана состоит в том, что нравственные нормы едины с регуляцией межличностных отношений. Если христианская этика основана на обобщенных моральных ценностях, то кораническая этика, предписывает конкретные действия для воплощения морали. Это этика практических норм. Христианская этика задает и отвечает на вопрос – зачем надо быть моральным; мусульманская этика декларирует, как возможно стать моральным человеком.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ Анализ основополагающих документов учений всех мировых, национальных религий и многочисленных ответвлений от основных религий показывает, что в своей основе они фиксируют одни и те же нравственные ориентиры человеческого сообщества, ценности человеческих взаимоотношений: Тора (в Ветхом Завете – иудаизм), Новый Завет (в Библии у всех ветвей христианства: католицизма православия, протестантизма); Коран и Сунна- Священное предание (направления ислама: суннизм и шиизм); и т.д. То есть, *«Золотое правило нравственности»* пронизывает все священные книги (Священные писания, Священные предания). Оно присутствует, в каждой существующей религии в той либо иной форме.

Можно констатировать, что в основополагающих документах указанных религий содержатся установки и обращение духовных лидеров к ис-

полнению правовых отношений, уважению к правилам жизни всех национальностей и народов, осуществлению прямых обязанностей в отношении родных, близких, обездоленных; воспитанию чувства ответственности перед окружающими и т.д. Нравственные постулаты отражают исторические особенности народов, специфику традиций и обычаев, но которые, по большому счету, не противоречат общеутверждающему моральному кодексу этих конфессий. Общий стержень нравственных категорий может дать желаемое духовно-нравственное единство народов не только указанных конфессий, но и народам всех религий мира.

Современное состояние миропорядка с ярко выраженными конфликтами обусловлено не столько политическими катаклизмами, сколько социально-экономическими трансформациями и цивилизационными различиями культур. «Золотое правило нравственности», поскольку оно укоренено во всех конфликтующих культурах, может сыграть исключительную роль в налаживании диалога между ними. Актуальность «золотого правила нравственности», как вечной проблемы, с теоретического анализа должна с необходимостью перерасти в практическую плоскость.

На наш взгляд, именно понимание богословами и представителями различных религиозных учений единства нравственных норм (в различных вариантах и толкованиях) дало начало экуменическому движению, налаживанию диалога между ними.¹

Тысячелетний опыт межличностных отношений, базирующийся на «золотом правиле нравственности» национальных и мировых религий, вне всякого сомнения, содействует снижению этноконфессиональных конфликтов.

Однако важен не только сам факт провозглашения данных постулатов на уровне религиозной идеологии, но и как реализуются декларируемые нравственные принципы на уровне поведения в общественной жизни. Изучение уровня духовно-нравственного конфессионального единства в представлениях и поведенческих реалиях населения приобретает особое значение в условиях полиэтничного и поликонфессионального общества.

При анализе религиозных догм можно поставить немало вопросов:

1. Действительно ли можно утверждать, что сегодня только религиозная идеология, основанная на «золотом правиле нравственности», способствует достижению духовно-нравственного единства мирового сообщества в практической жизни? Насколько доказательны теоретические и практические послылы о монополярной роли религии для возможного достижения духовно-нравственного единства мирового сообщества?

¹ Нельзя, конечно, забывать, что ряд религиозных деятелей не только в исламе, но и в христианских конфессиях толкуют часть норм, как неприемлемые для инакомыслящих, и ставят под сомнение единство основных духовно-нравственных установок. Этому способствует возможность двойственного прочтения некоторых заповедей. Одно из таких непримиримых воинствующих направлений в исламе – ваххабизм. Его религиозная нетерпимость стала основой разобщенности народов, привела к террору: массовым убийствам единоверцев, имамов традиционного ислама.

2. Насколько закреплено в сознании и поведении большинства граждан понимание важности роли религии в воспитании духовно- нравственного и конфессионального единства, экуменической солидарности, развития толерантности в этноконфессиональном взаимодействии?

3. И насколько эффективна практическая реализация этого единства без учета роли других общественных идеологий, процессов и организаций?

4. Какие условия и факторы способствуют или препятствуют укреплению интегративных и консолидационных процессов, формированию духовно-нравственных «скреп»?

Поставленные вопросы требуют дальнейшего научно-теоретического и социологического анализа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Журнал «Право и безопасность», № 3–4 (24–25), Декабрь 2007
2. Журнал «Право и безопасность», № 3–4 (24–25), Декабрь 2007
3. Гусейнов А.А. «Золотое правило» нравственности // Вестник Московского университета. Философия. 1972. № 4.
4. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2007.
5. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность. М., 2008.
6. Тухтияева Г.Т. Сакральные тексты в истории культуры (на примере Библии и Корана)/ ИБ УГУ, Екатеринбург, 2011 г.
7. А.А. Али-заде. Библия и Коран: сравнительный анализ (мировоззренческий аспект)/ Баку, 2002 г. <http://psylib.org.ua/books/aliza01/>
8. Ранович А.Б. Античные критики христианства / М., 1990. Политиздат, С. 364–398.
9. Крывелев И.А. Книга о Библии /Издательство социально-экономической литературы, М., 1958 г.
10. К. Армстронг. История Бога // <https://www.psyoffice.ru/9/armst01/txt09.html>
11. Зенон Косидовский Библейские сказания / М., Политиздат, 1979 г.
12. Зенон Косидовский Сказания евангелистов / М., Политиздат, 1979 г.
13. Клопфер М., Кольбе А. Основы этики /2.ч. Золотое правило этики/ М., 2005 г.
14. Наиболее популярны и переиздаются переводы Корана: Г.С. Саблукова (издание 1879 г.); академика И.Ю. Крачковского (переведен в 1921 г., опубликован посмертно в 1963 году); д. ф. н. М.-Н. О. Османова (издание 1995 г.); Э.Р. Кулиева (издание 2002 г.)

ДЕСЕКУЛЯРИЗМ И (ИЛИ) ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТЕОРИЙ П. БЕРГЕРА И Ю. ХАБЕРМАСА

Т.П. Белова, доцент кафедры социологии и управления персоналом Ивановского государственного университета, региональный вице-президент Российского общества социологов (регион «Север Нечерноземья») 153025, г. Иваново, ул. Ермака, д. 7А. E-mail: tpbelova@yandex.ru

Аннотация. В статье ставится вопрос о соотношении понятий «десекуляризм» и «постсекуляризм», чёткого разграничения которых в отечественной научной литературе не проводится. На основе сравнительного анализа теорий десекуляризации П. Бергера и постсекулярного общества Ю. Хабермаса делается вывод о нетождественности терминов «десекуляризм» и «постсекуляризм» и раскрываются их содержательные различия.

Ключевые слова. Гражданское общество, секуляризм, десекуляризм, постсекуляризм, коммуникативное действие, постметафизическое мышление.

DESECULARISM AND (OR) POST-SECULARISM COMPARATIVE ANALYSIS OF P. BERGER'S AND J. HABERMAS'S THEORIES.

T.P. Belova, Associate professor of the Department of Sociology and Human Resource Management of Ivanovo State University Regional Vice president of Russian society of Sociologists (North Non-Chernozemie Region) 153025, Ivanovo, Ermak str., 7A. E-mail: tpbelova@yandex.ru

Abstract. The article raises the question about relations between concepts of «desecularism» and «post-secularism», a clear delineation of which is not carried out in domestic scientific literature. Based on a comparative analysis of P. Berger's desecularization theories and Yu. Habermas's «post-secular society», the conclusion is made that the terms «desecularism» and «post-secularism» are not identical and their substantive differences are revealed.

Keywords: Civil society, secularism, desecularism, post-secularism, communicative action, post-metaphysical thinking.

В анализе религиозных институтов и процессов современности отечественные учёные опираются на западные теоретические подходы [см., напр.: 1–4]. Однако не все заимствованные концепты получают адекватное истолкование. В частности, не проводится чёткого разграничения между терминами «десекуляризм» и «постсекуляризм» [5]. Чтобы раскрыть их содержательные характеристики, обратимся к теориям выдающихся социальных мыслителей современности Питера Людвиг Бергера (1929–2017 гг.) и Юргена Хабермаса (род. в 1929 г.), которые ввели их в научный оборот.

Оба концепта являются производными от секуляризма. Немецкий социолог и философ Ю. Хабермас под секуляризмом понимает мировоззренческую позицию, ключевым принципом которой является отделение политики от религии [6]. П. Бергер, большую часть жизни проживший в США, также придерживается этой трактовки, но уточняет её. Он выделяет три варианта (типа) секуляризма: 1) умеренный, примером которого является американская деноминационная система со множеством различных религиозных институтов, действующих в условиях свободного рынка; 2) более радикальный, представленный французской *laïcité*, ограничивающей религию приватной сферой и защищающей приватизированную религиозность законом; 3) жёсткий, характерный для Советского Союза и других коммунистических режимов, при котором религия не только приватизировалась, но и подавлялась [7].

Ещё одним общим исходным моментом, правда, характерным для ранних трудов как Бергера, так и Хабермаса, был взгляд на неразрывную связь процессов модернизации и секуляризации, а также на снижение социальной роли религиозных институтов и ценностей.

В своих исследованиях конца 1960-х – 1980-х гг. Бергер отмечал, что «религиозные традиции утратили свой характер свободных символов общества в целом, и общество должно теперь искать интегрирующие символы в каком-то другом месте. Те, кто продолжают придерживаться универсума, определенного религиозными традициями, оказываются в положении когнитивных меньшинств» [8].

Хабермас в работах 1970-х – начала 1980-х гг. при рассмотрении социальных ролей, наёмного работника, потребителя, клиента и гражданина государства в контексте отношений обмена между институциональным порядком жизненного мира (частной и общественно-политической сферами) и опосредованно управляемыми подсистемами (экономической и системы власти) в качестве доминирующей определял роль клиента бюрократической системы государства всеобщего благоденствия (государства с развитой системой социальной защиты) и подчёркивал, что её усиление происходит на фоне сужения сферы сакрального и роста непредсказуемых ситуаций [9].

Также необходимо указать на то, что в своём творчестве и Бергер, и Хабермас ощутили влияние лингвистического поворота, суть которого состоит в том, что любая научная проблема не может рассматриваться вне языкового контекста. Его воздействие явно прослеживается в теории социального конструктивизма П. Бергера (в соавторстве с Т. Лукманом) [10] и теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса [11].

И, наконец, следует отметить, что общим контекстом для бергеровской теории десекуляризации и хабермасовской теории постсекулярного общества является их включённость в проблематику гражданского общества. Именно данный аспект будет основным при анализе обеих теорий в данной статье.

Впервые о том, что мир десекуляризуется, Бергер заявил в программной работе 1999 г. [12]. Она вызвала оживлённые дискуссии в научном сообществе. Многие российские социологи религии узнали об этой статье Бергера благодаря её разбору Ю.Ю. Синелиной [см.: 13].

Бергер в ней признал ложной идею о том, что модернизация с необходимостью приводит к закату религии, как в обществе в целом, так и в индивидуальном сознании. В связи с этим Бергер назвал ошибочными все труды историков и социологов, которые опирались на теорию секуляризации, включая свои собственные, написанные в 1960-е – 1980-е гг., и заключил, что модернизация, не смотря на то, что имела определенные секуляризационные черты, «вызвала мощное движение контрсекуляризации» [14].

В последующих работах, посвящённых характеристикам данного движения, Бергер стал использовать понятие «глобальное гражданское общество», указывая при этом на его неопределённость, причём в части «гражданское общество». К дефиниции данного понятия он, по его собственным словам, подходит с позиции ортодоксального веберянца, т. е. отталкивается от принципа наименьшей ценностной обремененности, «свободы от ценностных суждений».

В собственном рабочем определении термина «гражданское общество» Бергер выделяет две части: структурную и культурную. Структурная составляющая термина включает в себя совокупность институтов, которые стоят между приватной (частной) сферой (которая включает и семью) и макроинститутами государства и экономики [15]. Эти институты непосредственно не относятся ни к государству, ни к экономике, хотя, разумеется, испытывают постоянное влияние со стороны обеих этих сил [16]. С точки зрения культуры, термин относится к тем «промежуточным» институтам, которые являются действительно гражданскими – т. е. институтами, которые смягчают конфликты и служат социальному миру. При этом некоторые промежуточные учреждения способствуют гражданскому обществу, а некоторые нет. Например, мафия также стоит между частной сферой и макроинститутами государства и экономики, но к гражданскому обществу не относится [17].

Бергер отмечает, что глобализации промежуточных институтов в первую очередь содействуют коммуникативные возможности Интернета. Так, некоммерческие неправительственные организации (НКО), у которых центральные офисы находятся в США или Западной Европе, могут связаться с дочерними предприятиями по всему земному шару. Движение антиглобалистов тоже зависит от этой глобализации коммуникативных возможностей. Но глобализация промежуточных институтов необязательно может быть гражданской. Так, мировые достижения организации «Международная амнистия» обусловлены гражданственностью. Но такая же глобализационная возможность есть и у террористических организаций или клубов по распространению педофилии, которые являются промежуточными институтами, но не являются гражданственными в практическом смысле. Таким образом, глобализация некоторых промежуточных институтов может содействовать глобальному гражданскому обществу, а других нет [18].

Каким же образом Бергер определяет роль религиозных промежуточных институтов?

Прежде всего, Бергер подчёркивает их глобальный характер, т. к. почти весь мир сегодня в значительной мере религиозен. Но в то же время он гово-

рит об исключениях. Первоначально он называл Западную Европу, где произошло существенное изменение в институциональной локализации религии и массовый отход от организованной церкви [19]. Затем к этому географическому исключению он добавил Центральную Европу, а также в качестве глобального секулярного актора определил международную культурную элиту, расширяющую просвещенческую европейскую интеллигенцию до мирового масштаба, и хотя она везде в меньшинстве, но весьма влиятельна [20].

К наиболее динамично развивающимся религиозным движениям глобального характера социолог относит исламское и евангелическое, предполагая при этом их разное отношение к гражданскому обществу [21].

В отношении исламского возрождения Бергер предостерегает от его трактовки исключительно через политическую призму, и определяет его как «внушительное возрождение решительно религиозных обязательств», воздействие которого отмечается в каждой мусульманской стране от Севера Африки до Юго-востока Азии, а также в мусульманских общинах Европы и, пока в меньшей степени, в Северной Америке [22].

К основным эмпирическим проявлениям данного процесса Бергер относит восстановление не только исламских верований, но и исламских стилей жизни, которые во многом противоречат современным представлениям о моделях отношений религии и государства, о роли женщины, о моральных кодексах повседневного поведения, о границах религиозной и моральной толерантности.

При анализе социальной базы исламского возрождения Бергер отмечает, что оно ни в коем случае не ограничено менее модернизированными или отсталыми слоями общества, как «прогрессивные» мыслители всё ещё любят думать. Напротив, оно очень сильно в городах с высокой степенью модернизации, и во множестве стран наиболее характерно для людей, имеющих западный тип высшего образования. В Египте и Турции, например, большинство дочерей «секуляризованных» профессионалов надевают паранджу и другие атрибуты исламской скромности [23].

Следовательно, Бергер в основном обращает внимание на те черты исламских традиций, которые западный либерализм считает неблагоприятными для развития гражданского общества. Особо он подчёркивает два аспекта, а именно: понимание религиозных законов и роль женщины. В отношении первого пункта Бергер отмечает, что традиционно не имеется никаких пределов постижения религиозного закона. Всё общество подчиняется шариату, что не создаёт возможностей для отделения религии от государства, а также для формирования социального пространства, необходимого для развития автономных институтов гражданского общества. Последнее обстоятельство, по мнению Бергера, является наиболее важным [24].

Весьма категорично Бергер говорит о социальном статусе женщин в мусульманских обществах и приравнивает его к положению низших социальных групп («неверных» и рабов).

Негативно он говорит и о джихаде. С его точки зрения, несмотря на все уверения, что джихад может происходить ненасильственными способами, ис-

тория ислама главным образом показывает, что расширение исламского суверенитета происходит, прежде всего, посредством войны с неверными [25].

Бергер признаёт удачным описание С. Хантингтоном «кровавых границ ислама» не только на Ближнем Востоке, но также в Балканских странах, на Индийском субконтиненте и в Юго-Восточной Азии [ср.: 26]. Но в целом хантингтонскую концепцию столкновения цивилизаций Бергер не разделяет и считает, что «ситуация, ограниченная религиозно определённым столкновением цивилизаций, могла бы иметь место, если бы мировоззрение самых радикальных ветвей исламского возрождения установилось внутри широкого спектра стран и послужило бы основанием для их внешней политики. Но пока этого ещё не произошло» [27].

Бергер отнюдь не исключает, что «гражданский ислам» возможен. В качестве примера он называет Индонезию, наиболее густонаселённую мусульманскую страну с очень мощным движением возрождения *Nudhat ul Ulama*, которое является открыто «продемократическим» и «проплюралистическим» [28]. Таким образом, ислам также обладает гражданским потенциалом.

Однако у евангелизма он, по мнению Бергера, мощнее. Это связано, например, с тем, что у евангелизма, по сравнению с исламским движением, иные географические возможности. Бергер указывает на то, что евангелическое движение «принесло пользу огромному количеству новообращённых в Восточной Азии (во всех общинах Китая, в Южной Корее, на Филиппинах), на островах Тихого океана, в африканских странах южнее Сахары, (где оно часто переплетается с элементами традиционных африканских религий). Но наиболее значительных успехов оно достигло в Латинской Америке...» [29]. Весьма скромно присутствие этого движения Бергер оценивает в Восточной Европе [30]. Это, возможно, связано с тем, что в целом характер религиозных процессов в посткоммунистических странах ему представляется до конца не ясным [31].

Итак, если исламское движение встречается, прежде всего, в странах, которые уже являются мусульманскими или среди мусульманских эмигрантов (как в Европе), то евангелическое движение распространяется по всему миру, в том числе в тех странах, где этот тип религии был неизвестен или был очень незначителен.

Наиболее масштабным компонентом в евангелизме является движение пятидесятников и неопятидесятников (харизматов). В оценке его значимости для становления глобального гражданского общества Бергер опирается на исследования британского социолога Д. Мартина, который много лет посвятил изучению этого явления, и показал, что оно осуществляет подлинную социокультурную революцию и является «школой для гражданского общества». Чилийские и южноафриканские данные исследований Мартина свидетельствуют о том, что обращение в эту религию меняет отношение людей к семье, сексуальному поведению, воспитанию детей и, что самое главное, к труду и экономике вообще. Церкви пятидесятников создаются и поддерживаются обычными людьми (обычно женщинами), пасторы назначаются из тех же самых людей и не зависят от никакой внешней иерархии. Образ жизни этих церквей создает для своих членов автономное пространство. При этом,

пятидесятничество, ведя активную миссионерскую деятельность, неизменно остается мирным: у него нет силового сегмента, и оно не пытается навязывать себя всему обществу [32–33].

Как считает Бергер, пятидесятничество – это та религия, которая теперь, как некогда в Англии и Северной Америке, учит, выражаясь словами Макса Вебера, «протестантской этике», т. е. воспитывает единственно приемлемую мораль для тех, кто хочет чего-то добиться в начинающуюся эру современного капитализма. Хотя эта разновидность протестантизма явно англосаксонского происхождения (современное пятидесятничество возникло в Соединенных Штатах около ста лет назад), она хорошо приживается всюду, куда проникает. Для нее не обязательно владение английским языком, а характер богослужения (особенно используемая при этом музыка) позволяет ей прекрасно уживаться с местными традициями. Однако «дух», который она выражает, обнаруживает абсолютно англосаксонские черты, что проявляется в удачном сочетании личностного самовыражения, равноправия (особенно между мужчинами и женщинами) и способности к созданию добровольных объединений. Таким образом, она облегчает не только социальную мобильность в период становления рыночной экономики (что было сутью веберовской концепции), но и фактическое или ожидаемое участие той или иной страны в новой глобальной экономике. Кроме того, Бергер отмечает, что лидеры этого движения осознают свою причастность к некоему глобальному движению с растущими контактами между ними (независимо от их гражданской принадлежности к тому или иному государству) и центрами протестантизма, находящимися в Соединенных Штатах [34].

Необходимо отметить, что пятидесятничество является крупной, динамично развивающейся христианской конфессией в современной России. Пятидесятнические общины появились в нашей стране в начале XX в. В советский период они получили характер маргинальных религиозных групп, но в настоящее время они открыты для сотрудничества с государством и обществом. С одной стороны, пятидесятники находят своё место в рамках русской и других национальных культур, а с другой стороны, отстаивают патриотические ценности «русского протестантизма». Благодаря заметному увеличению количества общин и активной социальной деятельности пятидесятническое движение превратилось в значительную силу в рамках российского гражданского общества [35]. Поэтому следует указать на то, что Бергер недооценивает реальную роль этого движения в посткоммунистических странах и, прежде всего, в России.

Бергер подтверждает свою гипотезу о существенных различиях гражданской роли исламского возрождения и движения пятидесятников. Но в то же время он подчёркивает, что характеристика несекуляризированного времени не ограничивается этими показательными проявлениями. Он констатирует, что почти весь мир преисполнен страстного религиозного обновления: католическое народное движение в Латинской Америке и Африке, ортодоксальный иудаизм в Израиле и Северной Америке, оживление индуизма и буддизма в Восточной Азии, успехи буддизма на ниве прозелитизма в Америке и Европе,

скопированная с синтоизма «новая религия» в Японии [36–37], «мощное возрождение Православной церкви после краха СССР» [38].

По мнению Бергера, в современных условиях, которые приводят к наивысшей социальной дифференциации, религиозные институты обычно становятся промежуточными в том смысле, что они не относятся ни к частной сфере, ни к структурам государства или экономики [39]. «Там, где Церковь в состоянии играть роль института-посредника, и в случае, когда другие институты, как, например университеты, не справляются с этой ролью, будет весьма похвально..., если Церковь воспользуется этой возможностью» [40]. Таким образом, гражданское служение Церкви определяется конкретными общественными запросами.

Главную причину изменения социальной роли Церкви Бергер видит в плюрализме, т. е. в сосуществовании и взаимодействии в обществе различных мировоззрений и систем ценностей, что приводит к утрате Церковью монополии, которой она обладала в сфере определения духовных ценностей и ориентиров. Плюрализм означает сосуществование и взаимодействие в обществе различных мировоззрений и систем ценностей. Церковь, будучи экс-монополистом, находится теперь в условиях конкуренции с другими институтами. Уже невозможно больше исходить из того, что какой-то определенный народ безусловно принадлежит к той или иной Церкви. Конфессиональное перераспределение становится постоянно повторяющимся процессом [41].

С позиций теории религиозной экономики Бергер рассуждает о том, что «когда существует религиозная свобода в совокупности с модернизацией, религиозные институты так же приобретают статус добровольных ассоциаций» и оказываются в условиях рыночных отношений, конкуренции с другими организациями. Теперь, даже если бы остался единственный выдающийся религиозный институт, он должен бороться за приверженность тех людей, которые имеют право не принимать его в расчёт. И то, что вступление в религиозные ряды становится частным выбором, а не общественной необходимостью означает, что религия меняет своё место в жизни человека: из судьбы, определённой при рождении, она становится предметом намеренного выбора, «религиозным предпочтением» [42]. Если раньше было трудно себе представить, что сын немецкого бюргера станет буддийским монахом в Монголии, но в настоящее время уже возможно [43]. Таким образом, в условиях плюрализма повышается значимость индивидуальных идентичностей.

Среди факторов, способствующих развитию плюрализма, Бергер отмечает демократическое устройство общества и подчеркивает роль религиозных организаций в его формировании. В этой связи он подчёркивает значение крупнейшей христианской конфессии (Римско-католической церкви) и поддерживает концепцию Хантингтона о «третьей волне демократии», в которой Католическая Церковь определяется как основной борец против авторитаризма, за человеческие и политические права во многих частях света, таких, как, Восточная Европа, Латинская Америка, Филиппины, некоторые страны Африки [44]. Бергер полагает, что «католицизм, где он политически активен, совершает усилие в пользу гражданского общества» [45].

Бергер приводит ещё немало примеров подобного позитивного влияния религии. Но в то же время он отмечает, что «в совокупности религия, вероятнее всего, будет иметь отрицательные последствия для гражданственности, т. к. религия, скорее да, чем нет, стремится к возникновению конфликта в пределах одного общества или между различными обществами. Больше всего конфликты усугубляются, когда они признаны законными с точки зрения религии» [46]. В качестве подтверждения данного тезиса социолог ссылается на «очевидный конфликт между Израилем и Палестиной на небольшой территории, называемой Святой Землей», а также на конфликт католиков и протестантов в Северной Ирландии, где обе стороны демонстрируют тенденцию к негражданственности.

Иногда, как отмечает Бергер, «религиозные символы используются инструментально, а не по глубокому убеждению». Например, в конфликт в Боснии было вовлечено три группы людей, которые имели одинаковую внешность, были одной и той же расы, говорили на одном языке и отличались только религией, в которую никто из них не верил. Но такой комментарий, однако, не относится к террористу-смертнику, который был уверен, что проснётся в раю после того, как он подорвет себя на автобусной остановке [47].

Таким образом, Бергер констатирует, что есть случаи, когда религия поляризует общества и делает их менее гражданскими. Однако, как уже отмечалось, есть немало противоположных ситуаций. Поэтому общего однозначного ответа о роли религии в глобальном гражданском обществе в рамках теории десятизации Бергер не даёт. В то же время он подчёркивает, что Церковь должна осознать себя институтом гражданского общества. Это осознание не только отвечает социальным условиям жизни, но и имеет теологическое оправдание [48]. Поэтому методологически оправданным Бергер считает подход, согласно которому, решать вопрос о том, способствует сегодня религия или нет гражданственности, следует эмпирически, а не априори.

Ю. Хабермас в работах 1970-х – начала 1980-х гг. придерживался взгляда на гражданское общество как на секулярное общество обмена, которое базируется на автономии жизненного мира и является коммуникативно структурированной сферой, в отличие от государства, основанного на административной системе действий, и от экономики как системы управления с помощью денег. Однако, подчёркивал он, в условиях массовой демократии в познекапиталистических обществах роль гражданина нейтрализуется. Его политическое участие сводится к роли избирателя, но «принятое в результате выборов решение определяет в целом только персоналии руководящего состава, а его мотивы оказываются за пределами дискурсивного контекста, воздействующего на волеизъявление» [49]. В этом Хабермас видел одно из проявлений колонизации системой жизненного мира.

Исследовательская позиция немецкого учёного принципиально изменилась после 11 сентября 2001 г. В своей речи «Вера и знание» («Glauben und Wissen»), прочитанной 14 октября 2001 г. в церкви святого Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю присуждения Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли, он отметил, что «напряжённые отношения между секулярным обществом и религией были взорваны», что «покушение фанатиков вызвало в

сокровенных глубинах секулярного общества вибрацию религиозной струны» [50]. Поэтому Хабермас назвал ошибочным взгляд на секуляризацию как на «своего рода игру до последнего гроша между высвобожденными капитализмом продуктивными силами науки и техники и сдерживающими их силами религии и церкви», т. к. эта позиция «совершенно не соответствует постсекулярному состоянию общества, заботящегося о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении» [51]. Таким образом, базовым основанием постсекулярного общества, по Хабермасу, является факт существования религиозных сообществ в секулярной среде и адаптация к нему.

Впервые произнесённый в этой речи тезис о «постсекулярном обществе», получил дальнейшую конкретизацию в других работах Хабермаса, а также вызвал бурные дебаты и расширил перспективу междисциплинарных исследований [52].

Хабермас не стремится подвести под определение «постсекулярное» всё общественное целое [53], т. е. его теория, в отличие от бергеровской теории десекуляризации, не претендует на глобальность. Он подчёркивает, что «постсекулярное общество» может сложиться только в государстве, прошедшем путь секулярного развития. Таким образом, этот небесспорный термин может быть применен только к высокоразвитым обществам Европы или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, где религиозные связи между людьми ослаблялись на протяжении длительного времени, но особенно резко – в послевоенный период» [52]. Из этого следует, что географический срез теории Хабермаса принципиально отличается от теории десекуляризации Бергера, хотя ссылки на бергеровскую программную статью 1999 г. Хабермасом даются [53]. Итак, в фокусе внимания Хабермаса оказывается Западная Европа, в то время как Бергер говорит о ней как об исключении, для которого не характерны десекуляризационные изменения.

Хабермас указывает на то, что описание современных обществ как постсекулярных обусловлено изменениями в сознании, вызванными главным образом тремя явлениями:

1) людям приходится осмысливать текущие конфликты, которые часто преподносятся в прессе как имеющие религиозную основу, а потому европейцы приходят к пониманию относительности и ограниченности своего секулярного сознания;

2) внутри национальных государств церкви и религиозные организации всё в большей мере берут на себя роль «интерпретирующих сообществ», действующих на публичной арене в секулярной среде; стимулирующее значение имеет «зримое присутствие в европейских странах полных жизни “чужих” религиозных сообществ». В результате, «соседство мусульман принуждает сограждан-христиан так или иначе соотносить свою деятельность с практикой “конкурирующей” веры. Кроме того, оно позволяет неверующим лучше осознать феномен присутствия религии в общественной жизни»;

3) иммиграция рабочих-иностранцев и беженцев, особенно из стран с традиционалистской культурой усиливает плюрализм образов жизни, ослож-

няет проблему толерантного сосуществования между различными религиозными сообществами трудностями, связанными с социальной интеграцией иммигрантских культур [56].

Таким образом, Хабермас, так же, как и Бергер, подчёркивает неоднозначную роль ислама: с одной стороны он выступает как позитивный фактор, созидающий постсекулярное общество, а с другой – как негативный фактор, источник разрушительных конфликтов.

Точка зрения Хабермаса на постсекулярное общество выступает как обновлённая версия теории коммуникативного действия. Хабермас подчёркивает, что постсекулярное общество охватывает как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их. При этом религиозным организациям не просто отдаётся дань общественного признания за тот функциональный вклад, который они вносят в дело воспроизводства желаемых мотивов и установок, но и существует нормативное понимание, имеющее значение для политического взаимодействия неверующих граждан с верующими. Соответственно, верующие и неверующие граждане на когнитивных основаниях должны всерьёз принимать роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы [57].

Таким образом, Хабермас высказывает идею инклюзивного гражданского общества, в котором равные гражданские права, с одной стороны, и культурные различия, с другой, должным образом дополняют друг друга [58].

Постсекулярная модель дискуссии предполагает открытую коммуникацию и совместное обсуждение, взаимопонимание светских и религиозных участников диалога, их готовность изменить, скорректировать свою точку зрения. Религиозные граждане должны переводить свои высказывания на язык секулярного публичного дискурса, а нерелигиозные граждане – ограничивать свою секулярную позицию, придерживаться постметафизического мышления, которое, с одной стороны, проводит строгую границу между верой и знанием, а с другой – «обращается против сциентистски ограниченной концепции разума и против исключения религиозных учений из генеалогии разума» [59]. Таким образом, эта модель ориентирована на взаимное обучение и взаимный контроль, но не преодолевает разрыва, расхождения между верой и знанием, между религиозными и секулярными акторами.

На основании изложенных теорий можно заключить, что десекуляризм и постсекуляризм не являются тождественными понятиями, хотя и имеют ряд пересечений (например, возвращение религиозных институтов, ценностей и акторов в публичную сферу). Десекуляризм включает взгляд на Церковь, религиозные сообщества как на институты-посредники между микроинститутами частной сферы и макроинститутами государства и экономики в условиях плюрализма, ведущего к взаимодействию различных мировоззрений, систем ценностей и к разнообразию и непредсказуемости индивидуальных идентичностей. Географический масштаб применения понятия «десекуляризм» глобален. (Исключение составляют Западная и Восточная Европа).

Понятие «постсекуляризм» – более узкое и в плане географической локализации (прежде всего страны Западной Европы), и в плане содержания. Пост-

секуляризм предполагает публичный коммуникативный дискурс, открытый для диалога религиозных и нерелигиозных граждан в условиях секулярной социальной и социокультурной среды.

Таким образом, между «десекуляризмом» и «постсекуляризмом» уместно ставить не только союз «и», но и союз «или».

ЛИТЕРАТУРА

1. Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014. 278 с.
2. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85–94.
3. Синелина Ю.Ю. Религия в современном мире // Эксперт. 2013. № 1. URL: <http://expert.ru/expert/2013/01/religiya-v-sovremennom-mire/>
4. Узланер Д. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 8–32.
5. Андреева Л.А., Андреева Л.К. Секулярный или постсекулярный мир? Верификация концепций // Социологические исследования. 2015. № 3. С. 82–88.
6. Штёкль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1489841.html>
7. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 11–12.
8. Бергер П.Л. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>
9. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // Теоретическая социология: антология. В 2 ч. / сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 362–367.
10. Бергер П.Л., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
11. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 3. durch. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 534 S.; Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 641 S.
12. Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P.L. Berger. Washington, 1999. P. 1–18.
13. Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН, 2009. С. 68–73.
14. Berger P.L. Religion and Global Civil Society // Religion in global civil society / Ed. by M. Juergensmeyer. Oxford, 2005. P. 12.
15. Бергер П.Л. Церковь как предприниматель // НГ-религии. 2003. 6 авг. С. 7.
16. Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 12–13.
17. Ibid. P. 14.
18. Berger P.L. The Desecularization of the World. P. 9–10.
19. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. С. 10.
20. Berger P.L. The Desecularization of the World. P. 2–3.
21. Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 16.
22. Berger P.L. The Desecularization of the World. P. 7.

23. Ibid. P. 7–8.
24. Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 18.
25. Ibid. P. 18–19.
26. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 24–25.
27. Berger P.L. The Desecularization of the World. P. 15.
28. Ibid. P. 8.
29. Ibid.
30. Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 17.
31. Berger P.L. The Desecularization of the World. P. 9.
32. Martin D. Pentecostalism: The World Their Parish. Oxford: Blackwell, 2002. 197 p.
33. Мартин Д. Пятидесятничество: транснациональный волонтаризм в глобальном религиозном хозяйстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 165–189.
34. Бергер П.Л. Введение: Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. М.: Аспект-Пресс, 2004. С. 16.
35. Лункин Р.Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: Ин-т философии РАН, 2005. 28 с.
36. Бергер П.Л. Церковь как предприниматель. С. 7.
37. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. С. 10.
38. Berger P.L. The Desecularization of the World. P. 6.
39. Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 14.
40. Бергер П.Л. Церковь как предприниматель. С. 7.
41. Там же.
42. Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 14–15.
43. Бергер П.Л. Церковь как предприниматель. С. 7.
44. Хантингтон С. Третья волна: Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 85–98.
45. Berger P.L. Religion and Global Civil Society. P. 19.
46. Ibid. P. 15.
47. Ibid.
48. Бергер П.Л. Церковь как предприниматель. С. 7.
49. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром... С. 357–358.
50. Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. С. 117–118.
51. Там же. С.120.
52. Postsäkulare Gesellschaft: Perspektiven interdisziplinärer Forschung / Schweidler W. (Hg.). Freiburg; München: Alber, 2007. 437 S.
53. Philipp T. Gesellschaft und Religion: Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Zeitdiagnose der postsakularen Gesellschaft // Berliner Journal für Soziologie. 2009. Heft 1. S. 63.
54. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это такое? О новом европейском порядке. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushego-ateizma>
55. Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011 С. 107.
56. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это такое? URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushego-ateizma>

57. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 70, 43.

58. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это такое? URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuushego-ateizma>

59. Хабермас Ю. Религия и публичность. С. 135.

СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ ПОЗНАНИЮ И ИЗМЕРЕНИЮ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

И.Г. Каргина, доктор социологических наук, начальник Управления учебно-организационной работы, профессор кафедры социологии МГИМО МИАД России. E-mail: irenkargina@mail.ru

Аннотация. В статье поднимаются актуальные методологические вопросы познания и измерения современного религиозного плюрализма. Происходящие в современном динамично трансформирующемся обществе социокультурные и политические сдвиги, носящие глобальный характер, ломают привычные представления о религии, ее месте и роли в публичном пространстве, влиянии на мировоззрение индивида и его социальные практики. Феномен религии становится все более разнообразным и сложным. В этих условиях тема религиозного плюрализма приобретает новое звучание и запрашивает адекватную реалиями социологическую рефлексию. Автор исследует четыре ключевые проблемные зоны познания и измерения религиозного плюрализма, требующие осмысления и учета в социологической практике: концептуализация понятия «религиозный плюрализм»; неопределенность критериев религии; плюрализация теоретических подходов к исследованию современного поля религии vs американо-евроцентризм и христианские фреймы; проблемы определения и измерения религиозности.

Ключевые слова: современный религиозный плюрализм, религиозное разнообразие, неравенство, конфликт, социологическая теория религии, религиозность, новый религиозный индивидуализм, определение религии, диффузия религии.

CONTEMPORARY CHALLENGES TO COGNITION AND MEASUREMENT OF RELIGIOUS PLURALISM

I.G. Kargina, Doctor of Sociology, Head of the Department of Educational and Organizational Work, Professor of the Department of Sociology Moscow State Institute of International Relations (MGIMO-University) MFA of Russia, Moscow. E-mail: irenkargina@mail.ru

Abstract. The article raises topical methodological issues of cognition and measurement of contemporary religious pluralism. Socio-cultural and political changes taking place in the contemporary dynamically transforming society, which are global in nature, break the usual ideas about religion, its place and role in the public space, the impact on the individual's worldview and social practices. The phenomenon of religion is becoming more diverse and complicated. Under these conditions, the theme of religious pluralism takes on a new meaning and requests an adequate sociological reflection. The author investigates four key problem areas of cognition and measurement of religious pluralism that require comprehension and application in sociological practice: conceptualization of the term of «religious pluralism»; uncertainty of the criteria of religion; pluralization of theoretical approaches to the study of the contemporary field of religion vs american- eurocentrism and Christian frames; the problems of definition and measurement of religiosity.

Key words: contemporary religious pluralism, religious diversity, inequality, conflict, sociological theory of religion, religiosity, the new religious individualism, definition of religion, diffusion of religion.

Происходящие в современном динамично трансформирующемся обществе социокультурные и политические сдвиги, носящие глобальный характер, ломают привычные представления о религии, ее месте и роли в публичном пространстве, влиянии на мировоззрение индивида и его социальные практики. Феномен религии становится все более разнообразным и сложным. Качественно новые признаки приобретают религиозные практики, виды религиозности, формы религиозной институционализации, коллективные и индивидуальные диспозиции по отношению к религии. Современные процессы транснациональной миграции и мобильности вызвали переход от культурной и религиозной однородности, социально и институционально выстроенной во многих странах, особенно в Европе, к признанию разнообразия. В этом контексте возникают вопросы о том, как общества и религиозные конфессии отвечают на увеличивающуюся дисперсию религиозных вер. Все это влияет на то, что тема религиозного плюрализма приобретает новое звучание. Причем она перемещает социологические дебаты от противопоставления позиций сторонников и оппонентов парадигмы секуляризации в направлении, которое, по нашему убеждению, отражает более реалистичную перспективу динамики религиозных изменений на рубеже XX–XXI веков – плюрализм. Научное осмысление этих реалий ставит перед учеными новые вопросы и запрашивает адекватную реальностям социологическую рефлексию. Обозначим четыре ключевые, с нашей точки зрения, проблемные зоны познания и измерения религиозного плюрализма, требующие осмысления и учета в социологической практике.

(1) Концептуализация понятия «религиозный плюрализм»

Термин «религиозный плюрализм» часто используется в качестве крылатой фразы, обозначающей богатство современных религиозных проявлений. Он стал генерализирующим, сводящим вместе довольно разные и гетерогенные феномены. Однако, несмотря на внешнюю очевидность смысла, в условиях современных реалий сложная природа религиозного плюрализма не может быть определена посредством простых интерпретаций. Например, Г. Дейви называет его «хитрым» термином [13, С. 120]. Дж. Бекфорд считает, что «термин “плюрализм” должен использоваться с особой тщательностью», и что «особенно важные аспекты “религиозного плюрализма” еще не получили социологического внимания, которого он заслуживает» [6, С. 15], а датский социолог религии О. Риис подвергает сомнению его многие значения и ассоциации [21, С. 20–34].

Так в чем же заключается суть имеющей место сложности?

С начала 1990-х гг. проблематика религиозного плюрализма становится новой (и пока еще довольно редкой) темой в социологии религии, в рамках которой реализуются исследования, направленные на сопоставление религиозного разнообразия в глобальном и региональных контекстах. Проект изучения религиозного плюрализма американского социолога Д. Эк, нацеленный на исследование многоконфессиональных реалий в США и в других регионах планеты, является первым и остается одним из крупнейших в настоящее время [28]. Под его влиянием, в значительной степени, в научном дискурсе стал пре-

валировать так называемый нормативно-позитивный подход к пониманию концепта «религиозный плюрализм» [15; 16]. Так, по убеждению Дианы Эк, религиозный плюрализм основан на *приветствии* нового религиозного разнообразия, *вовлечении в диалог* людей с различными верами и культурами, а также *формировании «культуры плюрализма»*, которая запрашивает новое *знание и осведомленность о множестве других религий и практиках*.

Исследования, исходящие из позитивного значения, приписываемого религиозному плюрализму, содержат дискуссии об экуменизме, религиозных аспектах мультикультурализма, межкультурном образовании, межконфессиональных мероприятиях, религиозном диалоге и проч. Они все анализируют и (или) защищают уважение к позитивной роли (и коннотации) религиозного плюрализма или оценивают его как средство к достижению социальной или культурной солидарности и гармонии. Реализация этих целей предполагает *политику*, которая *объединяет разнообразные* сообщества с перекрывающимися, но вместе с тем различными этикой и интересами, а также свободу выбора, подразумеваемую плюрализмом.

Придание политического измерения религиозному плюрализму является довольно распространенной точкой зрения. Так, Т. Бенчофф, американский социолог религии, определяет религиозный плюрализм как *мирное взаимодействие разнообразных религиозных акторов* [4, С. 5–6]. По словам ученого, это – «взаимодействие религиозных акторов друг с другом, обществом и с государством вокруг конкретных культурных, социальных, экономических и политических повесток дня» [4, С. 5]. Причем, Бенчофф делает акцент на мирном характере этого взаимодействия и подчеркивает, что за прошлые десятилетия на международной арене появились активные межнациональные религиозные акторы, которые начали взаимодействовать более плотно друг с другом и со светским обществом в решении наиболее злободневных проблем.

О масштабах нормативно-позитивного подхода к определению «религиозного плюрализма» можно судить также по тому, как в рамках довольно влиятельного исследовательского и политического проекта, называемого «Глобальный центр по плюрализму» (финансируется канадским правительством), определяется термин: «плюрализм отвергает разделение как необходимый результат разнообразия, стремясь вместо этого выделить качества и практики, которые объединяют, а не разделяют нас, как людей, и сформировать коллективную долю капитала на благо общества» [14].

Однако наша позиция заключается в том, что такое понимание плюрализма в условиях современных реалий – это скорее манифестация идеологических интенций, скорее риторика, направленная на то, чтобы избежать (или сгладить значение) различий и решить вопрос о том, как добиться согласия в страдающем от конфликтов мире. Интересно отметить, что обсуждению проблемы определения религиозного плюрализма были посвящены две конференции, прошедшие практически параллельно в 2007 году в США и Канаде под показательным названием: «*После плюрализма*: переосмысление моделей межрелигиозного взаимодействия» [29; 30]. Стоит добавить, что конфе-

ренции выявили отсутствие согласия относительно трактовки концепта «современный религиозный плюрализм».

Наша конечная цель в данном разделе состоит изложении своего определения концепта. Но прежде, кратко остановимся на трех критических замечаниях относительно представленных выше концепций. Во-первых, они, как правило, сформированы в рамках парадигм плюрализма, которые ограничиваются взаимодействием между относительно небольшим числом «групп интересов» и религиозных акторов, в то время как *современный религиозный плюрализм подразумевает гораздо более широкий спектр разнообразия. Во-вторых*, они недооценивают (или не учитывают) значение проблемы *усложняющегося неравенства в современном мире*, усугубляемого доминирующим влиянием западной культуры, миграционными процессами и реакцией со стороны национальных культур¹, что создает основу для распространения фундаментализма, идей национализма и национально-религиозных социальных движений, нацеленных, прежде всего, на сохранение границ своей культурной, национальной и религиозной идентичностей, что часто сопровождается насилием и конфликтами. Можно было бы предположить, что концепции «мирного» плюрализма лучше всего «укладываются» в те национальные демократические контексты, где государственные институты гарантируют *равные* индивидуальные свободы, конституционный порядок, где взаимодействие разнообразных общин, вероятнее всего, остается мирным. Однако фактически, социальная среда, которая маркируется как «плюралистичная» или «межконфессиональная», неизменно *исключает* большое количество религиозных или духовных групп, поскольку даже и в них неизменно устанавливается селекция «других», с которыми ладить разрешается или поощряется. Межконфессиональный диалог на самом деле никогда не открыт для всех потенциальных участников, и в полной мере религиозное разнообразие редко отражается в проявлениях «мирного» религиозного плюрализма. Даже когда плюрализм является составной частью общественного дискурса об отношениях большинства-меньшинства, нет никакой гарантии приверженности политики «равного уважения» или «равных возможностей».

Наконец, наше *третье критическое замечание* является следствием предыдущего, дополняет сказанное выше и направлено на *саму суть* распространённого понимания религиозного плюрализма, как мирного взаимодействия религиозных акторов, которое, помимо прочего, существенно ограничивает объектно-предметную область социологического познания современного социума, исключая из нее богатый спектр практик взаимодействия, связанных с религией. Здесь мы имеем в виду то, что сегодня религия становится категорией не только все более множественной, но несущей признаки возрастающей сложности как практик соревнования, так и конфликта. Причем обозначившиеся тенденции политизации религии и религиозизации политики усиливают

¹ Проблеме неравенства в современном мире был посвящен XVIII Всемирный конгресс Международной социологической ассоциации, проходивший под девизом «Обращаясь к неравному миру: вызовы глобальной социологии» (13–19 июля, 2014 года, г. Йокогама, Япония). См.: <http://www.isa-sociology.org/congress2014/isa-wcs2014-book-of-abstracts.pdf>

конфликтогенность религиозного фактора (З. Бауман). Согласно исследованиям, около 7,2 миллиарда человек (77% населения мира) проживает в условиях фактического ограничения религиозной свободы или высокой степени религиозной вражды. Это становится весьма значимым фактором производства новых сложных рисков и уязвимостей [1].

Все вышесказанное является важным аргументом против придания в рамках социологического подхода позитивно-нормативных смыслов концепту «религиозный плюрализм», ставящих «консенсус» и «диалог» в центр понимания и, соответственно, познания религиозного плюрализма в конкретном обществе. Напротив, наша позиция заключается в том, чтобы отделить эмпирическое разнообразие от понятий «нормативного» и «позитивного» плюрализма. Аналитически «современный религиозный плюрализм» следует понимать как описательный концепт, а религиозное разнообразие, в том числе и разнообразие взаимодействий и отношений – это эмпирическая основа для измерения и анализа религиозного плюрализма.

Таким образом, учитывая многомерную природу современного религиозного плюрализма, мы определяем его как сосуществование в рамках одного локального сообщества или глобального общества разнообразия религиозных форм, практик, процессов, видов религиозностей, а также мировоззрений и диспозиций по отношению к религиозному разнообразию, проявляющих себя различным образом на разных, определенным образом взаимосвязанных уровнях социальности (макро-, мезо- и микро-). Из этого понимания концепта следует важный вывод. Поскольку «настройка» всех этих аспектов разнообразия варьируется от страны к стране в соответствии с религиозной историей, религиозным составом населения и иными социальными факторами, а также ракурсами анализа (локальным или глобальным) – *нет и не может быть универсального образа современного религиозного плюрализма, есть множество контекстно и пространственно обусловленных плюрализмов, отражающих специфику религиозного разнообразия и связанных с ним процессов и феноменов на разных уровнях социальности.*

(2) Неопределенность критериев религии

Вторым вызовом познанию и измерению современного религиозного плюрализма является то, что реалии конца XX – начала XXI века внесли неопределенность в основание самого феномена религиозный плюрализм – *религию*. Возросла неопределенность критериев религии, происходит размывание идентификационных границ религиозных акторов как следствие влияния целого ряда факторов, в том числе мега тенденций, заданных глобализацией.

Как религия должна быть определена, и какие таксономические и семантические категории должны практически использоваться в отображении современного религиозного пейзажа? Суть проблемы сводится к тому, что оперативное понимание религии, как культурной области, в которой акторы «общаются» со сверхъестественными силами в более или менее институционализированных контекстах, обычно не вызывает проблем, если анализируются авраамические традиции. Однако выход за пределы монотеистических ре-

лигий создает аналитические и практические сложности, порождая дискуссии в кругу социологов.

Помимо этого, вопросы о концепции и определении религии поднимаются в повседневных контекстах, государственной политики, СМИ и судах, поскольку, как полагает Дж. Бекфорда, «безусловно, это вопрос, где наиболее интенсивно проявляются проблемы, стоящие перед лицом плюрализма» [5, С. 221]. Ученый поясняет, что в странах, которые поддерживают олигополии де-юре или де-факто, используется общая стратегия доминирующими силами – маркировать определенные религии как «не-религии». Власти и культурные элиты, таким образом, принимают узкое определение религии. А известный американский социолог религии Ф. Йанг на основании исследования моделей государственно-религиозных отношений в разных странах делает вывод, что в некоторых случаях признанные религии и государство «вступают в сговор», чтобы маркировать другие религии как «плохие религии», секты, культы или «злые культы», чтобы люди могли верить, что их запрет оправдан с точки зрения морали и общественных интересов. «Но моральные аргументы для запрета культов, которые выдвинуты сторонниками признанных религий вероятно, корыстные, – полагает Йанг, – и являются саботажем принципов справедливости и равенства на религиозном рынке» [27, С. 56]. По убеждению ученого, пока признанные религии доминируют в общественном дискурсе о том, что является религией, а что «не-религией», они будут в состоянии поддерживать статус-кво недобросовестной конкуренции. Таким образом, социальное и политическое измерение религиозный плюрализма ставит на повестку дня вопрос об определении религии.

Помимо сказанного, концептуальная несогласованность нередко выступает в роли фактора, лежащего в основе напряженных отношений между религиозными группами и отказа от сотрудничества не только друг с другом, но и с исследователями.

Канадский социолог религии П. Бейер напоминает нам: то, что «расценивается как религия вообще и как конкретная религия – продукт относительно недавнего, крайне селективного и несколько произвольного исторического (ре) конструирования» [9, С. 334]. Очевидно, что в условиях, по образному выражению известного шотландского религиоведа Н. Смарта, «буйной растительности религий в современном мире» [22, С. 11], поддерживаемой религиозными инновациями и другими факторами глобализации, требуются новые ответы на этот вопрос.

Вообще говоря, за всю историю исследования религии специалисты так и не пришли к единому ее определению, предлагаются различные, порой взаимоисключающие формулировки. Британский эксперт в области религии Дж. Боукер в предисловии к «Оксфордскому словарю мировых религий» довольно подробно исследует эту тему и в конце статьи спрашивает: «Итак, приблизились ли мы к тому, чтобы дать определение религии?». И отвечает: «Нет» [11, С. XXIV]. К проблеме практически не объединяемых определений религии, проистекающих из различных дисциплинарных сфер – психологии,

социологии, философии, теологии и проч., добавляется новая, связанная с увеличением религиозного разнообразия и усложнением социальной роли религии. Встреча различных культур и традиций продуцирует новые религиозные движения, для которых характерна новизна содержания и практик, и которые также заслуживают внимания и признания со стороны исследователей. Однако, как полагает российский религиовед И.Н. Яблоков, «многообразие религиозных форм, языковые особенности для выражения их в различных культурах делают чрезвычайно трудной проблему поиска тех характеристик, которые позволили бы относить некоторые явления к религиозным» [2, С. 156]. Вряд ли плодотворны поиски представлений, элементов содержания, структур, функций, свойственных *только* религии, всем ее разновидностям, на всех стадиях ее эволюции, уверен ученый, поскольку в религии соединяются те элементы, которые возникают в процессе жизнедеятельности общества, групп, индивидов. Наряду с этим, И.Н. Яблоков довольно критично оценивает как суживающие трактовки религии, в которых, например, «вера в сверхъестественное» признается как всеобщий признак, что присуще далеко не всем религиям, так и стремление сверх меры придать религии расширительный смысл и включение в нее широкого круга феноменов, таких как «религия коммерции», «игрорелигии», действия групп фонатов и проч. [2; С. 157–161]. Все эти крайности питают своеобразный «социологический агностицизм» в отношении попыток предложить адекватные определения религии. Но решить проблему определения все же возможно, убежден ученый, посредством синтеза социально-философского и социологического знаний. Именно на уровне интеграции знаний возможна квалификация религий, выделение ее качественных, существенных характеристик, выявление атрибутивных свойств. С точки зрения И.Н. Яблокова, «своеобразие религии выражается в типической комбинации и корреляции определенных черт, в большей по сравнению с другими областями духовной жизни их представленности и интенсивности, в особенной их субординации» [2, С. 161]. Таким образом, ученый делает чрезвычайно важный вывод с точки зрения социологического познания и идентификации современно религиозного поля: религия – это есть не просто вид связей, взаимоотношений и действий людей, некое функционирующее образование, форма общественного или индивидуального сознания, а *одна из сфер духовной жизни общества, групп, индивида, способ практически-духовного освоения мира, одна из областей духовного производства.*

Дискуссии о критериях, легализующих религиозный статус групп и/или движений, приобретают новое содержание под влиянием трансформации и роста религиозного разнообразия и будут предлагать новые ответы на довольно сложный вопрос. В центре них – уверенность относительно необходимости расширения границ понимания того, что может распознаваться как религия. Мы полагаем, что в условиях, когда в современном мире созданы беспрецедентные возможности для обмена и религиозных инноваций, представления о том, что может распознаваться и приниматься как религия сегодня уже не сводятся к лимитированным значениям священных смыслов как одной из влиятельных точек зрения. Религию следует определять более

широко, включая так называемые «серые зоны», такие как новые религиозные движения, этно-религии и духовные практики. Это позволит приблизить социологические исследования религиозного разнообразия к реалиям современного мира, а с практической точки зрения внести определенность в обозначение акторов религиозного плюрализма и, соответственно, объектов его познания.

(3) Плюрализация теоретических подходов к исследованию современного поля религии vs американо- евроцентризм и христианские фреймы

Стремление осмыслить современный религиозный плюрализм через призму социологических теорий должно учитывать несколько важных факторов, оказывающих непосредственное влияние на определение предметного поля познания и в целом на интерпретации современных реалий, связанных с религией. Прежде всего, важно принимать во внимание скорость реакции научного дискурса религии на динамику социальных изменений. Только в последние два десятилетия социология религии, преодолев длительный период «застоя», поступательно переживает фазу *саморефлексии* (С. Паулсон и К. Кэмпбелл; К. Смит, [19; 24]¹). В течение этого периода социологические исследования переместили фокус от секуляризации на религиозное разнообразие и плюрализм, а в теоретическом отношении – от парадигмы секуляризации на получившую широкое распространение и влияние «новую парадигму» и рациональный выбор. Вместе с тем, идеи секуляризации не теряют свою актуальность, а переоцениваются и переопределяются с учетом новых реалий. Американские социологи Д. Смилд и М. Мэй называют процессы обновления теорий «парадигмальной рефлексией» [23]. Хотя дебаты относительно этих подходов, особенно рационального выбора, далеки от завершения, ученые стали высказывать озабоченность относительно возросшей *неопределенности предметного поля* социологии религии. Так, американский социолог М. Ризебротт утверждает, что социология религии находится в кризисе, поскольку ученые работают с «разнообразными концепциями религии, которые в принципе несовместимы друг с другом и не в состоянии объяснить события в мире» [20; С. 25]. К. Смит описывает современное предметное поле социологии религии, как «плохо обозначенное» и находящееся на «переходном этапе», который характеризуется тем, что «многие ученые выходят в последние годы за рамки традиционных “горящих” тем и по-новому, хотя еще не совсем ясно, определяют наиболее значимые вопросы, проблемы, задачи и цели на будущее» [24; С. 1563].

¹ Отметим, что указанные работы легли в основу выступлений их авторов на конференции «Религия на грани: децентрализация и ренцентрализация социологии религии», состоявшейся в 2008 году в Центре Исследования религии Принстонского университета. Обсуждение современных теоретических и методологических проблем социологии религии в эру глобализации стало центральной темой конференции. По итогам конференции вышла коллективная монография: *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. C. Bender, W. Cadge, P. Levitt, D. Smilde (eds.). NY: Oxford University Press, 2012.

Между тем, наша позиция заключается в том, что поступательно продвигаясь в направлении расширения предметного поля и спектра методологических подходов, у социологии религии повышаются шансы предлагать адекватные объяснения трансформаций, происходящих как непосредственно в сфере религии, так и в ее социальной и политической проекциях. Проблематика религиозного плюрализма, на наш взгляд, является одним из таких новых полей, о которых говорит К. Смит, которая действительно проявляет все еще имеющее место «неопределенности», но, в то же время, расширяет границы анализа, *позволяет «примирить» различные методологические подходы и инициировать появление новых.* Когда мы говорим о расширении границ анализа, то, прежде всего, имеем в виду, что одна из новых тем «религия и глобализация», которая активно разрабатывается в последние годы как самостоятельное направление исследований, является по нашему убеждению, одним из центральных теоретических и эмпирических звеньев проблематики «современного религиозного плюрализма». А когда мы говорим о «примирении», то имеем в виду, прежде всего, что два конкурирующих между собой подхода – секуляризации и «религиозной экономики», в рамках темы религиозного плюрализма находят свое самостоятельное место для применения.

Подведем промежуточный итог. С теоретической и методологической точки зрения проблематика современного религиозного плюрализма требует применения *плюралистического подхода* – опоры на комплекс *взаимодополняющих* теорий, позволяющих раскрыть и объяснить паттерны религиозного плюрализма во всем их многообразии, что предполагает и включение в предметное поле анализа соответствующих ракурсов и познавательных задач. Различные подходы высвечивают разные доминанты современного религиозного плюрализма, позволяющие в комплексе выстраивать модель анализа через призму понимания того, что религиозный плюрализм в условиях современного общества предрасположен к множественности как с точки зрения структурной сложности, так и наличия признаков «традиционного» и «современного»; основан на приватизации религиозных практик и развитии религиозных рынков в условиях расширения религиозных свобод, распространению Интернета, роста мобильности и религиозных инноваций; иницирует риски для всего религиозного комплекса; характеризуется контрастирующими каналами легитимации.

Это теоретические подходы, раскрывающие связь религии и глобализации; теории, объясняющие связи между процессами модернизации, ростом религиозного разнообразия и секуляризацией. В этой связи теории секуляризации и «религиозной экономики» видятся не как конкурирующие между собой парадигмы, а взаимодополняющие, поскольку в центре внимания находятся проблемы современных религиозных рынков и вызовов для содержания религиозных систем верований. Теория «заместительной религии» Г. Дейви является важным дополнением к этому перечню, который может быть расширен.

Вместе с тем, нельзя не учитывать тот факт, что знания в области социологии религии годами формировались под влиянием двух взаимосвязанных факторов, по сей день все еще задающих когнитивные и аналитические фрей-

мы анализа и понимания динамики религиозных изменений, в том числе детерминирующих представления о религиозном плюрализме и сути самого концепта. Это – (1) американо- и евроцентризм, (2) «христианские» шаблоны.

В недавнем обзоре тридцатилетнего вклада социологии в изучение религии американские ученые Д. Смилд и М. Мэй обнаружили, что более чем 70% всех статей в научной периодике, широко используемой в научной практике, были сосредоточены на анализе религиозной динамики в Соединенных Штатах, а подавляющая часть теоретических работ была основана на исследовании западных кейсов [23]. Аналогично, С. Паулсон и К. Кэмпбелл выявили, что лишь менее 20% статей, опубликованных в одном из наиболее авторитетных периодических научных изданий «Журнале научных исследований религии и социологии религии» в период с 2001 по 2008 годы, были посвящены исследованиям в незападных географических областях [19]. Последний факт отчасти можно объяснить тем, что это журнал американский и действуют определенные правила отбора статей, немаловажен также фактор языкового барьера, а в более широком ракурсе, проблема заключается в том, что наиболее значимые периодические издания в области социологии религии сосредоточены в Европе или США.

Помимо этого, несмотря на то, что в последние годы появляется все больше работ, посвященные исламу, новым религиозным движениям, доминирующей тематикой все еще является христианство и анализ современных паттернов религиозных трансформаций, основанный на христианской эмпирике. Так, Д. Смилд и М. Мэй выявили, что между 1978 и 2007 гг. более чем 50% статей, изданных в европейских и американских журналах по социологии религии, были основаны на анализе христианства [23; С. 14]. С. Паулсон и К. Кэмпбелл подтвердили факт христианской доминанты в анализе социологов на примере опубликованных между 2001 и 2008 гг. в «Журнале научных исследований религии и социологии религии» статей – 82% статей были основаны на анализе христианства [19; С. 38].

Этот «узкий» центр формирует представления о состоянии современного религиозного поля, что довольно существенно ограничивает академический дискурс. Фактически, подходы к интерпретации этнического и религиозного разнообразия, сформированные в рамках американской (прежде всего) и европейской социологии религии, детерминируют понимание религии, религиозного плюрализма и динамики религиозных изменений во всем мире. Потребность понимания незападных религиозных практик в их собственных терминах и методах анализа сталкивается с «эффектом Матфея» (Р. Мертон), когда работы, опубликованные крупными учеными (в нашем случае американскими и европейскими), получают большее общественное признание, чем аналогичные работы других исследователей. Это не просто вопрос об ограничениях в доступности локальных исследований и необходимости увеличения числа исследований ислама или индуизма, изучения религиозных явлений вне американских или европейских границ и их сопоставления друг с другом. Это вопрос о том, чтобы «быть готовым бросить трезвый взгляд на то, как американская история и культурные структуры влияют на *что* исследова-

тели религии традиционно обращают внимание и *как* они интерпретируют реальность» [17; С. 439].

Отмеченные проблемы все чаще привлекают внимание социологов, вместе с тем и признается их объективный характер, обусловленный, помимо прочего, и историческими факторами становления и развития социологии религии. Например, дисциплинарным проблемам социологии религии на рубеже веков был посвящен доклад известного канадского социолога религии П. Бейера на очередной конференции Ассоциации научного исследования религии [10]. Паулсон и Кэмпбелл утверждают, что «институциональная узость» – особенность социологии религии, однако процессы институционального *изоморфизма*, плюс факт, что легче получить доступ к американским и европейским, уже существующим наборам данных, препятствуют изменениям [19].

Поскольку ученые в последние годы разворачиваются к религиозным явлениям в других частях мира, ограниченность христоцентризма становятся все более явной. Исследования в области ислама, например, показывают, что политика может быть центральной религиозной темой и интересом, а не естественным вторжением, согласно мнению некоторых христианских деятелей [3]. Исследование в области индуизма сосредоточены не на отображении содержания и последовательном наборе институциональных практик (как принято в социологических исследованиях христианской религиозности), а на образе жизни, в котором священное и мирское, религиозное и культурное часто трудно отличить [18]. Исследования в области буддизма показывают, что сети взаимодействия и обязательства могут часто быть более важными, чем этический дискурс [18]. Эти примеры демонстрируют, что некритическое использование христианских фреймов для понимания нехристианских религий является ущербным для анализа подходом.

Наконец, отметим существенный вклад в преодоление обозначенной проблемы американского социолога религии Джеймса Спикарда, до июля 2018 года возглавлявшего исследовательский комитет «Социология религии» Международной социологической ассоциации. В книге, вышедшей в свет в 2017 году под названием *«Альтернативные социологии религии: через западный взгляд»* [25], ученый признает, что социология издавна использовала Западное христианство как модель для всей религиозной жизни. В результате на местах, как правило, подчеркиваются аспекты религии, которые христиане считают важными, такие как религиозные убеждения и формальные организации, уделяя при этом меньше внимания другим элементам. Вместо того, чтобы просто критиковать такие ограничения, Дж. Спикард представляет, как выглядела бы социология религии, если бы она возникла в трех западных обществах. Какие аспекты религии ученые видели бы более четко, если бы они были подняты в конфуцианском Китае? Что они могли бы узнать о религии от Ибн Халдун, известного арабского ученого 14-го века? Что они лучше понимали, если бы родились навахо, чья традиционная религия, безусловно, не вращается вокруг убеждений и организаций? Через эти мысленные эксперименты Спикард показывает, как западные идеи понимают некоторые ас-

пекты религий – даже западных – лучше, чем стандартная социология. В книге показано, как незападный взгляд может пролить новый свет на несколько различных аспектов религиозной жизни, включая вопрос о том, кто поддерживает религиозные общины, отношения между религией и этнической принадлежностью как источника социальных связей, а также роль материализованного опыта в религиозных ритуалах. Эти подходы раскрывают центральные аспекты современных религий, которые доминирующий в социологии путь не замечает. Каждый подход также предоставляет исследователям новые теоретические ресурсы для более глубокого погружения в их предметы. Эта книга является убедительным основанием для принятия глобальной перспективы в социальных науках, а также подтверждением нашего тезиса о том, что теоретические и предметные поля социологии религии находятся в движении, что, в свою очередь, влияет на познание современного религиозного плюрализма.

(4) Проблемы определения и измерения религиозности

Наконец, привлечем внимание к довольно сложной теме познания и измерения религиозности. Дискуссии относительно самого концепта и инструментария, позволяющего представить адекватную реалиям картину, продолжают на протяжении уже десятилетий. Очевидно, что современные реалии добавляют новые вопросы, которые не могут оставаться без внимания. Все сказанное нами в предыдущих разделах напрямую или косвенно затрагивает данную проблематику, но здесь мы акцентируем внимание на трех проблемных зонах, о которых еще не было упомянуто, и которые следует принимать во внимание при исследовании религиозности.

Во-первых, реалии таковы, что, прежде всего в христианских странах имеет место процесс демократизации религиозности и изменения ее социального пространства: нарастает сдвиг от понимания религии как варианта обязательности (институциональной религиозности) в сторону большего акцента на потребление или выбор преимущественно за пределами традиционных институтов – в направлении к *множественным формам «фуззи» религиозности*, которая диффузна, рефлексивна, изменчива и синкретична, включает, в том числе новые формы духовности. Причем феномен «новой духовности», существенно выросший в последние десятилетия, представляет собой сегодня довольно актуальный предмет исследований. Так, британско-австралийский социолог религии Б. Тернер, исследуя проблемы взаимосвязи глобализации и религии, отмечает, что *«глобализация религиозного благочестия, превращение религии в товар и возникновение (в основном на Западе) того, что социологи называют новыми формами духовности»* [26; С. 660–661] в совокупности отличает общество XXI века от так называемого секулярного общества и определяет новые черты современной религии: *рост постинституциональной духовности, развитие всевозможных форм популярной религии и активизация ривайвелистской или фундаменталистской религии*. Поэтому следует учитывать, что современная индивидуальная религиозность (помимо ее «фуззи» сущности), в довольно значительном объеме низко эмоциональна, поскольку она не предполагает глубоких духовных поисков, а скорее похожа на «смену

потребительских брендов» и обладает качеством высокой мобильности, так как может передаваться по всему миру от человеку к человеку, в том числе, посредством Интернета.

Нельзя в этой части не упомянуть, что к проблеме диффузии современной религии и религиозности привлекает внимание известный итальянский социолог религии Р. Киприани в своей недавно вышедшей в свет книге «Диффузная религия. За пределами секуляризации» [12]. В частности, ученый развивает идею, что религия диффузных ценностей охватывает центральные категории религиозного поведения. Таким образом, по убеждению Киприани, рамки неинституциональной религии представляются гораздо более широкими и основываются на общих ценностях, которые представляют собой выбор с точки зрения руководящих принципов жизни. Разумно утверждать, что мы сталкиваемся не только с религией, основанной на ценностях, которые в значительной степени являются общими, поскольку они распространяются главным образом через первичную и, позднее, вторичную социализацию, но и сами по себе эти ценности можно рассматривать как своего рода религию. Эта религия, заключает ученый, имеет мирские, светские нити.

Во-вторых, в условиях современной сложности социальных и политических проекций религии, на наш взгляд, наибольшую актуальность приобретают исследования и оценки степени жизнеспособности религии, нежели собственно религиозности населения, в традиционном понимании этого процесса, когда в фокусе исследователя находятся религиозные практики и религиозная самоидентификация. Жизнеспособность религии (религиозность) в нашем понимании – это степень, в которой религиозные смыслы формируют и детерминируют мировоззрение индивида, его мотивы, отношения и поведение в повседневной жизни.

Наши исследования проблематики современного религиозного плюрализма, поле которого включает и процессы секуляризации, позволили прийти к выводу, что в качестве валидного индикатора жизнеспособности религии и современной секуляризации следует использовать параметр индивидуальной и социетальной компартиментализации, проявляющей степень мировоззренческой, практической на повседневном уровне и институциональной изолированности от религии. В частности, нами было доказано, что, несмотря на явные проявления сохранения жизненной силы религии в большинстве стран мира и на глобальном уровне, рост ее публичной значимости, секуляризация является частью текущего цикла развития современного общества и компонентом религиозного плюрализма.

Наконец, *в-третьих*, наши выводы относительно демократизации религиозного выбора и перемещения понимания степени секулярности общества в область индивидуальной мировоззренческой и практической изолированности от религии, требует пересмотра вопроса о «членстве», принадлежности к определенной организации/конфессии как базового показателя религиозности.

Вопрос «членства» является скорее важной составляющей концепта «разнообразия», но не «религиозности». Наши аргументы сводятся к трем

выводам. Во-первых, членство проявляется в различных формах в зависимости от специфики той или иной религии или конфессии. Во-вторых, очевидно, что высокие уровни религиозной самоидентификации не являются в то же время свидетельством активных практик – мы живем в эпоху «постинституциональной религии». Причем чаще всего религиозные практики связаны с культурной традицией. Похожие ситуации часто относятся к «членам» ислама, буддизма, иудаизма и индуизма, когда значительное число людей принимают участие в религиозных праздниках по культурным причинам. В-третьих, вопрос заключается в том, как обработать «перекрытие» – индивидуальной «принадлежности» одновременно к двум и более религиозным организациям. Причем это не только вопрос и тенденция современности, когда индивидуальные и синкретичные практики сочетаются с принадлежностью к традиционным организациям, «перекрытие» членства является естественной частью долгой истории мультирелигиозности для стран Восточной Азии. Для многих людей сегодня не является проблемой быть аффилированным с различными религиями в разных жизненных ситуациях. То, что акцент сегодня делается на индивидуальность и самостоятельность человека является очевидным, и некоторые религиозные группы адаптируются к этому новому индивидуализму путем ослабления спроса на людей, принимающих участие в их деятельности. Это мы называем современной либерализацией религиозных институтов.

Таким образом, в условиях «нового» религиозного индивидуализма, проявляющегося в демократизации религиозного выбора, в разнообразии и «перекрытиях» индивидуальной принадлежности, *«членство» (в том числе принадлежность к определенной религии) становится все более «проблематичным» понятием, приобретает статус «зомби категории» (У. Бек) в настоящее время*, что поднимает методологические вопросы о том, каким образом учесть эту реальность при оценке жизнеспособности религии и прочности религиозных организаций.

В заключение считаем необходимым подчеркнуть, что усложнение динамики процессов, происходящих в современном мире, требует от социологов движения в сторону расширения предметных полей и ракурсов анализа, критического переосмысления «устоявшегося» и внедрения в социологическую практику новых подходов и методологического инструментария. Причем в области социологии религии осознание существования множества плюрализмов (уровней, контекстов, процессов, отношений, практик и проч.) уже требует наличия в научном арсенале не исчисляемое единицами, а множества наборов инструментария. Дж. Бекфорд, наряду с П. Бергером, в своих работах именуют современный религиозный плюрализма термином «новый», имея в виду не только новизну смыслов, вкладываемых в концепт «религиозный плюрализм», но потребность в новизне подходов к его изучению [7, С. 19–30; 8; 6, С. 15–31].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Каргина И.Г.* Усложнение природы и поля религиозных конфликтов, связанных с религией, как проявление нормальной аномии / «Нормальная аномия» в России и современном мире: коллективная монография. Под общ. ред. С.А. Кравченко. М.: МГИМО-Университет, 2017. С. 220–255.
2. *Яблоков И.Н.* Социология религии: теоретические проблемы. М.: Макс-Пресс, 2014.
3. *Asad, T.* Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
4. *Banchoff, T.* Introduction / Religious Pluralism, Globalization, and World Politics. T. Banchoff (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2007.
5. *Beckford, J.* Religious Pluralism and Diversity: Response to Yang and Theriault // *Social Compass*, 2010. N 57 (2)
6. *Beckford, J.* Re-Thinking Religious Pluralism / Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World (G. Giordan and E. Pace eds.). New York: Springer, 2014.
7. *Berger, P.* Pluralism, Protestantization and the Voluntary Principle / Democracy and the New Religious Pluralism. T. Banchoff (ed.). NY: Oxford University Press, Inc., 2007.
8. *Berger, P.* Religious Pluralism for a Pluralist Age / *Culture & Society*, April 25, 2005. URL: <http://www.project-syndicate.org/commentary/religious-pluralism-for-a-pluralist-age>
9. *Beyer, P.* Constitutional Privilege and Constituting Pluralism: Religious Freedom in National, Global, and Legal Context // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2003. # 42. P. 525–30.
10. *Beyer, P.* Not in my backyard: Studies of other religions in the context of SSSR-RRA annual meetings // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2000. N 39(4).
11. *Bowker, J.* Religion / *Oxford Dictionary of World Religions*. J. W. Bowker (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1997. P. XXIV.
12. *Cipriani, R.* Diffused Religion. Beyond Secularization. London: Palgrave Macmillan, 2017.
13. *Davie, G.* Religion in Modern Britain: Changing Sociological Assumptions // *Sociology*, 2000. # 34.
14. Defining pluralism. Pluralism Papers No. 1. Ottawa: Global Centre for Pluralism, 2012. P. 1. URL: http://www.pluralism.ca/images/PDF_docs/defining_pluralism_EN.pdf.
15. *Eck, D.* American Religious Pluralism: Civic and Theological Discourse / Democracy and the New Religious Pluralism. T. Banchoff (ed.). Oxford: Oxford UP, 2007.
16. *Eck, D. L.* A New Religious America: How a «Christian Country» has Become the World's Most Religiously Diverse Nation. San Francisco: Harper-SanFrancisco, 2002. P. 243–270.
17. *Levitt, P., Smilde, D., Cadge, W.* De-Centering and Re-Centering: Rethinking Concepts and Methods in the Sociological Study of Religion // *Journal for the Scientific Study of Religion and Sociology of Religion*, 2011. # 50 (3).
18. *Levitt, P.* God needs no passport. New York: New Press, 2007.
19. *Poulson, S., Campbell, C.* Isomorphism, Institutional Parochialism, and the Sociology of Religion // *American Sociologist*, 2010. # 41(1). P. 31 – 47.

20. *Riesebrodt, M.* Theses on a Theory of Religion // International Political Anthropology, 2008. # 1(1).
21. *Riis, O.* Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation // International Journal on Multicultural Societies, 1999. vol. 1. # 1.
22. *Smart, N.* The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
23. *Smilde, D., May, M.* The Emerging Strong Program in the Sociology of Religion / Social Science Research Council Working Paper. Athens, GA: University of Georgia, Department of Sociology, 2010.
24. *Smith, C.* Future Directions in the Sociology of Religion // Social Forces, 2008. # 86(4). P. 1561 – 89.
25. *Spickard, J.* Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes. NY: New York University press, 2017.
26. *Turner, B.* Religion in a Post-Secular Society / The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion. B. Turner (ed.). Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
27. *Yang, F.* Oligopoly Is Not Pluralism / Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World. G. Giordan and E. Pace (eds.). New York: Springer, 2014.
28. <http://www.pluralism.org>
29. <http://www.columbia.edu/cu/afterpluralism/>;
30. <http://projects.chass.utoronto.ca/afterpluralism/>

ДИАЛЕКТИКА НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ И АКТУАЛЬНОЕ МАССОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ¹

В.К. Левашов, доктор социологических наук, руководитель Центра стратегических социальных и социально-политических исследований Института социально-политических исследований РАН, Москва, Россия. E-mail: analytic@ispr.ras.ru, levachov@mail.ru

Аннотация. На фундаменте представлений об устойчивом развитии происходит становление интегральной ноосферной общенаучной парадигмы знаний, которая возникает как результат широкого синтеза наук о природе, обществе и человеке, т.е. трех основных направлений развития бытия. Эта сфера знаний обладает развитым внутренним синергетическим свойством организовывать вокруг себя новые направления научной систематизации информации и результатов исследований по сохранению и воспроизводству жизни. В массовом сознании россиян динамично формируется сектор сознания, который детерминирован религиозными ценностями и идеологиями. За десять лет самооценка уровня религиозности у респондентов, которые считают, что они исповедуют православие, возросла на 7–12 процентных пунктов и достигла 60%. Число заявивших о том, что они неверующие, уменьшилось на 10 процентных пунктов. Действительно, общество стало толерантнее относиться к религии, но ведет ли это к увеличению толерантности в обществе в целом?

Ключевые слова: парадигмы научного мировоззрения, ноосферная общенаучная парадигма, синергетический метод, устойчивое развитие, толерантность, преподавание религии в школе, государственная религия.

THE DIALECTIC OF THE SCIENTIFIC WORLDVIEW AND THE ACTUAL MASS RELIGIOUS CONSCIOUSNESS

Victor K. LEVASHOV, Dr Sc (Soc.), Head of the Center, of the Institute of Socio-Political Research of the RAS (Moscow, Russia). E-mail: levachov@mail.ru

Abstract. The integral noospheric general scientific paradigm of knowledge arises as a result of a broad synthesis of the sciences of nature, society and human. The formation of this paradigm proceeds on the foundation of ideas of the sustainable development. This sphere of knowledge has a synergetic property to organize around itself new directions of scientific systematization of information and results of researches on preservation and reproduction of life. In the mass consciousness of Russians, a sector of consciousness is dynamically formed, which is determined by religious values and ideologies. Over ten years, the self-assessment of the level of religiosity among respondents who believe that they profess Orthodoxy has increased by 7–12 percentage points and reached 60%. The number of those who claimed to be non-believers decreased by 10 percentage points. Indeed, society has become more tolerant of religion, but does this lead to an increase in tolerance in society as a whole?

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 16-06-00289 Социологический мониторинг «Социально-политические риски устойчивого развития российского общества в условиях кризиса и санкций» и РФФИ (отделение гуманитарных и общественных наук), грант № 17-03-00557-ОГН «Социологический мониторинг фундаментальных и актуальных проблем развития гражданского общества в России».

Keywords: paradigm of the scientific world vision, noospheric scientific paradigm, synergetic method, sustainable development, tolerance, the teaching of religion in schools, the state religion

Парадигмы научного мировоззрения. Для того чтобы составить и реализовать успешную политическую стратегию и программу развития, нужны точные научные знания о социальной структуре общества, роли и возможностях государственных и политических институтов и организаций, действующих в стране. События начала 90-х годов и последовавший за этим передел собственности в стране взорвали социальную структуру и систему политического управления страной. Этот процесс наложился на глобальные трансформации, связанные с бурным научным прогрессом, изменением социального характера труда и кризисом международных институтов управления. Поэтому в тех дискуссиях, которые интенсивно ведутся в нашей стране и за рубежом, многие исследователи, ссылаясь на во многом еще не ясную в своих тенденциях картину мира, предпочитают вести речь не о вызревшей и не вызывающей сомнения стратегии, а о парадигме как признанной научным сообществом системе знаний, которая в течение определенного времени служит научной логической моделью постановки познавательных проблем и их решений [1, с. 11].

Именно о таком новом социальном и научном видении мира писал почти на полвека раньше академик В.И. Вернадский: «Мы переживаем не кризис, волнуемый слабые души, а величайший перелом научной мысли человечества, свершающийся лишь раз в тысячелетия, переживаем научные достижения, равных которым не видели долгие поколения наших предков ... Стоя на этом переломе, охватывая взором будущее, мы должны быть счастливы, что нам суждено это пережить, в создании такого будущего участвовать. Мы только начинаем созидать непреодолимую мощь свободной научной мысли, величайшей творческой силы Homo sapiens, человеческой свободной личности, величайшего нам известного проявления ее космической силы, царство которой впереди» [2, с. 541].

Новое «царство» мысли – ноосфера возникает не из ничего, не на пустом месте. Оно зиждется на мировом научном и интеллектуальном потенциале. Возникновение науки как сферы человеческой деятельности, функцией которой является выработка и систематизация объективных знаний о действительности для практической деятельности, относят к VI веку, когда в Древней Греции сложились для этого благоприятные условия. Однако и после того, как начали зарождаться элементы научного знания, на протяжении истории человеческого общества несколько раз происходила смена парадигм – признаваемых в обществе систем знаний и убеждений. Смена одной господствующей парадигмы другой принимала, как правило, революционный в жизни и в умах людей характер.

Мифологическая парадигма господствовала на ранних этапах развития общества, когда не была понятна научная сущность объективных факторов физических и общественных явлений. В этих условиях мифы [греч. *mythos* слово] как сказания, передающие представления древних народов о происхождении мира, о явлениях природы, о богах и легендарных героях, существ-

вующих в мире, выполняли функцию метафизического толкования жизни. Мифологическое объяснение явлений природы, человека, общества трудно назвать научным, концептуально-теоретическим, но все же оно исходило из идеи системности и причинной обусловленности жизни. А это есть не что иное, как признак парадигматического мышления.

На более поздних этапах развития общества возникает *теологическая* [греч. *бог и слово, учение*] *парадигма* – систематизированное изложение верования о трансцендентном существовании бога, т.е. богословие как совокупность религиозных доктрин о сущности и действии бога, построенная на основе текстов, принимаемых как божественное откровение. Теология как система взглядов на мир включает догматику – положения, принимаемые на веру, экзектику – правила и приемы толкования текстов, апологетику – доказательства истинности главных религиозных представлений, гомилетику – теоретические и практические вопросы церковной проповеди и др. Существует несколько религиозных учений о сущности и действиях бога, которые не только не согласуются, но и враждуют между собой. На это обстоятельство обращал внимание В.И.Вернадский, когда он рассматривал познавательные и креативные возможности религии и науки, которую он в конечном итоге рассматривал как «проявление действия в человеческом обществе совокупности человеческой мысли» [3, с. 38].

Натуралистическая [лат. *natura природа*] *парадигма* дает объяснение природы и социума, исходя из доминирующего значения экологических, географических, биологических и психологических факторов. В форме натурфилософии она возникла в древности и, по сути дела, являлась первой исторической формой философии. Древнегреческие натурфилософы-физиологи (Левкипп, Демокрит) выдвинули ряд фундаментальных научных гипотез, в частности, атомистическую гипотезу строения мира. Она оказала огромное влияние на развитие европейской философии и естественнонаучной мысли. Как развивающаяся система взглядов натуралистическая парадигма тяготела к физике, а в средние века сближалась с философией. Наиболее существенными подходами в натуралистическом способе объяснения общественных явлений считаются географический детерминизм, геополитика, биополитика и широкий спектр психологических концепций. Все эти подходы относятся к одному классу теоретических представлений и конкурируют друг с другом в борьбе за абсолютную или первичную истину.

Социальная парадигма представляет группу концептуальных подходов, которые объясняют явления общественной жизни через действие социальных факторов: экономических, политических, идеологических, духовных и т.д. Как и все другие парадигмы, она складывалась и существовала на протяжении многих веков. В научную форму социологии она сложилась в XIX веке и стала рассматривать общество как системное целое, развивающееся по объективным законам, «а не как нечто механически сцепленное и допускающее поэтому всякие произвольные комбинации отдельных общественных элементов...» [4, с. 165]. В разных социальных, социологических, социетальных теоретических подходах природа и происхождение явлений общества

объясняются как результат созидающей роли той или иной сферы жизнедеятельности или проявления социокультурных свойств. Различные социальные концепции в качестве порождающих и поддерживающих жизнь общества называют экономические отношения, право, культурные, религиозные, эконо-нормативные и другие факторы. Многие исследователи рассматривают социум исключительно как продукт смыслополагающей деятельности людей, и потому различные общественные явления ставят в зависимость от свойств человека, приобретенных им в процессе социальной эволюции. В основе социальной парадигмы лежат ценности, цели, инструменты и институты, выделенные и проанализированные О. Контом, Э. Дюркгеймом, Г. Спенсером, К. Марксом, Ф. Энгельсом, М. Вебером, В. Лениным и др. Три идеи присутствуют во всех теоретических построениях: идеи прогресса, причинности и свободы. Но и эта парадигма к концу XX века оказалась тесной для понимания происходящих в мире кризисных и катастрофических явлений в их многообразии и сложной системе взаимосвязей.

В настоящее время на фундаменте представлений об устойчивом развитии происходит становление интегральной *ноосферной общенаучной парадигмы* знаний, которая возникает как результат широкого синтеза наук о природе, обществе и человеке, т.е. трех основных направлений развития бытия. Эта бурно развивающаяся сфера знаний обладает развитым внутренним синергетическим свойством организовывать вокруг себя новые направления научной систематизации информации и результатов исследований по сохранению и воспроизводству жизни. В самом общем подходе синергетику, как научную основу ноосферной парадигмы, следует рассматривать как метод изучения процессов самоорганизации и возникновения, поддержания, устойчивости и распада структур самой различной природы [5]. Современное определение термина «синергетика» введено немецким физиком-теоретиком Германом Хакеном (р. 1927 г.) в 1977 году в книге «Синергетика».

В настоящее время существует несколько научных школ, которые развивают синергетический метод: брюссельская школа И. Пригожина, школа Г. Хакена и Институте синергетики и теоретической физики (Штутгарт). В России академик В.И. Арнольд и во Франции Рене Тома разработали математический аппарат теории катастроф для описания синергетических процессов. В школе академика А.А. Самарского и чл.-корр. РАН С.П. Курдюмова разработана теория самоорганизации на базе математических моделей и вычислительного эксперимента (включая теорию развития в режиме с обострением). Вклад в развитие синергетики внес академик Н.Н. Моисеев, развивая идеи универсального эволюционизма и коэволюции человека и природы. Синергетический подход в биофизике развивается в трудах чл.-корр. РАН М.В. Волькенштейна и Д.С. Чернавского, в теоретической истории – в работах Д.С. Чернавского, Г.Г. Малинецкого, Л.И. Бородкина, С.П. Капицы, С.Ю. Малкова, А.В. Кортаева, П.В. Турчина, В.Г. Буданова и др. Все чаще по существу синергетический подход используется социологами, экономистами, математиками, географами, экологами и другими специалистами при составлении планов устойчивого развития регионов и городов.

Важно подчеркнуть, что синергетический метод (подход) не противоречит и не исключает диалектический метод. При научном исследовании различных сторон жизнедеятельности человека, общества и природы в конкретных пространственных и временных условиях они дополняют друг друга, помогая глубже проникнуть в процессы материального и духовного мира, социальных отношений. Один из ведущих отечественных специалистов в области использования в синергетике математических методов точно заметил, что «современная синергетика является математической основой диалектического материализма», и далее: «Синергетика действительно способна объединить науки. Так, порядок и хаос, неизбежность (детерминированность) и случайность, логика и диалектика находят в синергетике общую базу. Извечные споры о добре и зле в рамках синергетики решаются в том смысле, что и то, и другое относительно и зависит от фазы развития общества» [6, с. 55, 66].

Из хаоса рождается диалектика, которая, используя свои законы познания реальности и мышления, может показать, как возникает хаос. В гегелевской диалектической триаде: «тезис – антитезис – синтез» с одной стороны противостоят формы бытия и мышления, а с другой – проявляются процессы снятия как сохранения и упразднения противоположностей, новое синергетическое развитие по новой траектории – вечное взаимодействие синергетики и диалектики. Сформулируем основные принципы синергетического метода в контексте представлений о ноосфере и устойчивом развитии:

- синергетика в качестве объекта исследует *реальность как систему* сущностей и отношений человека, общества и природы, которые первоначально характеризуются категорией хаоса;

- система реальности является *открытой системой*, которая обменивается с внешней средой энергией, веществом и информацией;

- система реальности в каждый момент времени стремится к динамическому равновесию, возникающему на основе порядка, который должен обладать свойствами *устойчивости* – способности к самоорганизации и саморазвитию;

- самоорганизация системы происходит через флуктуации и накопление изменений, т.е. *обратную положительную связь*;

- самоорганизация системы «человек – общество – природа» носит *нелинейный характер*, зависит от множества внутренних и внешних факторов, начинается в точках бифуркаций, и происходит по аттракторам, к которым стремится система;

- по мере развития системы реальности возрастает роль человеческого разума, который в сфере духовного производства непрерывно накапливает знания и постепенно переводит систему реальности в синергетический, качественно новый режим *ноосферного развития*, в котором сумма частей больше целого.

Развитие информационных технологий приводит к экспоненциальному возрастанию объемов информации, связанной с различными аспектами теории и практики устойчивого развития. На данный момент в сети Интернет размещено несколько сотен тысяч страниц на политическую и управленческую проблематику устойчивого развития в глобальном и национальных масштабах.

Особое значение и место в становлении системы знаний об устойчивом развитии занимают процессы моделирования – исследования с помощью гипотетических образцов, описаний, схем, дающих представление о структуре изучаемого объекта, связях между его элементами, функциях. Моделирование позволяет приступить к изучению явления природы, общества и человека до того, как станет ясной полная картина причинно-следственных связей в изучаемом объекте. Моделирование позволяет ученым продвигаться поэтапно, по мере углубления процессов научного познания качественных и количественных связей мира.

Толерантность и религия. Науке как одной из форм общественного сознания предшествует религия, которая продолжает функционировать рядом. По мнению ряда политических и государственных лидеров, формой духовной жизни общества, которая смягчает нравы, остаётся религия. В этой связи в обществе различными группами интересов была инициирована дискуссия о необходимости преподавания религии в школе. Какова реакция на эту проблему массового сознания?¹ (См. табл. 1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Что, по Вашему мнению, означало бы преподавание религии в школе?»
(РФ, % от числа опрошенных)

	2004, XI	2012, XII
Путь к нравственному совершенству	30	25
Наставление на путь праведной жизни	24	24
Свобода вероисповедания	23	17
Увод от поиска решений проблем реальной жизни	17	18
Нарушение прав человека	10	8
Обострение религиозной нетерпимости	10	13
Деградация личности и общества	4	6
Другое	3	3
Затруднились ответить	27	26

Примечание: В инструментарии XXXVII этапа мониторинга (декабрь 2012 г.) – «К чему, по Вашему мнению, приведет преподавание в четвертом классе школы нового предмета “Основы религиозных культур и светской этики”?»». Сумма ответов превышает 100%, так как респонденты могли отметить несколько позиций.

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

¹ Здесь и далее приводятся результаты социологического мониторинга «Как живёшь, Россия?», который проводится Центром стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН с 1992 г. Научный руководитель мониторинга – д.соц.н. В.К. Левашов. В исследовании использована квотно-пропорциональная всероссийская выборка с взаимозависимыми характеристиками генеральной совокупности: пола, возраста, образования, местожительства. В основу территориального размещения выборки легло экономико-географическое районирование страны при соблюдении пропорции численности населения и пропорций между городским и сельским населением. Объем выборочной совокупности составлял на различных этапах 1312–1866 респондентов. Эмпирическим объектом исследования выступает взрослое население России.

Полученное распределение ответов действительно подтверждает гипотезу о том, что, по мнению большей части общества, религия могла бы сыграть позитивную роль в обществе. Первые три альтернативы, по мнению респондентов, явно обозначают позитивную роль, которую может выполнить религия в обществе: путь к нравственному совершенству, наставление на путь праведной жизни, свобода вероисповедания. И только на 4–7 места респонденты поставили «атеистические» интерпретации роли религии: увод от поиска решений проблем реальной жизни, обострение религиозной нетерпимости, нарушение прав человека, деградация личности и общества.

Каким образом оптимально можно было бы ввести преподавание религии в школе? От того, как ответить на этот вопрос, будет зависеть распределение и адресат огромного материального и духовного ресурса (см. табл. 2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «В какой форме, по Вашему мнению, религия может присутствовать в школьных программах?»
(РФ, декабрь 2004. N=1851. % от числа опрошенных)

	%
По желанию школьники могут изучать основы любой религии на выбор	27
В школе необходимо ввести изучение предмета «История религий»	24
По желанию школьники могут изучать «Основы православной культуры»	17
Ни в какой форме религия в школе не нужна	12
Все школьники должны изучать «Основы православной культуры»	6
Другое	1
Затруднились ответить	13

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Граждане в своем подавляющем мнении достаточно демократично представляют себе форму присутствия религии в школьных программах: по желанию школьники могут изучать основы любой религии по выбору (27%), в школе необходимо ввести изучение предмета «История религий» (24%), по желанию школьники могут изучать «Основы православной культуры» – 17%. Только 12% респондентов считают, что ни в какой форме религия не нужна, а 6% считают, что все школьники должны изучать «Основы православной культуры».

Очевидно, что в течение 10 последних лет в российском обществе со стороны государства всячески поощрялось распространение религиозного мировоззрения.

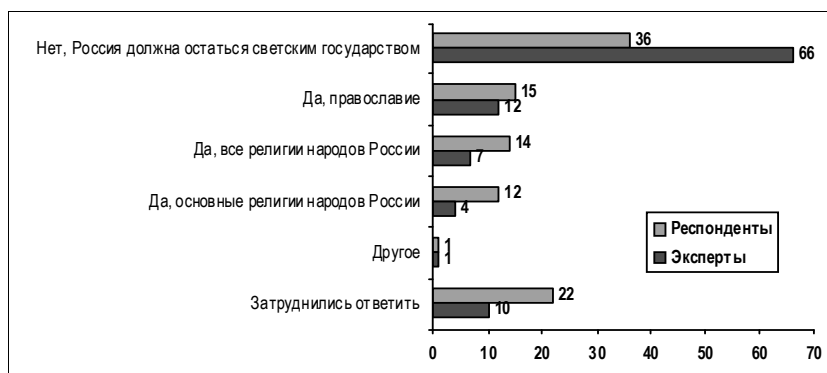
Другая горячая точка дискуссий – содержание национальной идеологии, и, в частности, возможность и целесообразность введения государственной религии в стране. Радикальное изменение отношений государства и религии после 1991 года, широкая и интенсивная пропаганда религиозного мировоззрения в СМИ привели к фундаментальному изменению духовного климата в стране. Особенностью отражения этого процесса в СМИ явилось доминирование про-

паганды православия, которое позиционируется как сущностная в своем качестве религиозная идеология русского народа и российского государства. Представление религии государством как вечной и незыблемой основы, ядра духовной жизни общества, заметная дискриминация других форм духовной жизнедеятельности, общественного сознания, таких, как наука, образование, классическая литература и искусство, воспитание приводит к тому, что клерикальные радикально ориентированные в своих действиях политики и идеологи серьезно обсуждают в СМИ установление государственной религии, введение религиозных идеологий в процессы функционирования государственных институтов. Как реагируют на эти процессы граждане? (См. диагр. 1).

Диаграмма 1

Мнение респондентов о необходимости установления в России государственной религии

(РФ, июль 2004. N=1627; эксперты, N=438. % от числа опрошенных)



Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Что касается общества в целом, то, как показывают полученные данные, в его сознании, еще недавно в значительной мере атеистическом, произошли существенные изменения. Большая часть опрошенных граждан (41%) считают, что в России должна быть установлена государственная религия по одной из трех моделей: православие – 15%, все религии народов России – 14%, основные религии народов России – 12%.

Меньшее число респондентов (36%) считают, что Россия должна остаться светским государством, 22% опрошенных затруднились ответить на вопрос. Другая картина у экспертов. Почти вдвое большее число экспертов (66%) считают, что Россия должна оставаться светским государством, 23% склоняются к мнению, что государственная религия должна быть установлена.

Структура ответов на вопрос о светском или несветском характере власти в государстве, несомненно, детерминируется количеством верующих в стране. Отношение к религии респонденты определили следующим образом: большая часть респондентов (64%) указали на то, что они исповедуют православие. Неверующих среди респондентов – 18%, 8% респондентов верят в существование сверхъестественной силы, исповедуют ислам – 8% респондентов.

В целом необходимо отметить, что в массовом сознании россиян динамично формируется сектор сознания, который детерминирован религиозными ценностями и идеологиями. За десять лет самооценка уровня религиозности у респондентов, которые считают, что они исповедуют православие, возросла на 7–12 процентных пунктов и достигла 60%. Число заявивших о том, что они неверующие, уменьшилось на 10 процентных пунктов. Действительно, общество стало толерантнее относиться к религии, но ведет ли это к увеличению толерантности в обществе в целом? Как мы показали ранее, пока дефицит толерантности остается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кун Т. Структура научных революций. Перевод с английского. Прогресс, М., 1977.
2. Вернадский В.И. Проблема времени в современной науке // Известия АН СССР. 7 сер. ОМОН. 1932 г., № 4.
3. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Книга вторая. М., Наука, 1977.
4. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 1.
5. Данилов Ю.А., Кадомцев Б.Б. Что такое синергетика.//Нелинейные волны. Самоорганизация – М., Наука. 1983.
6. Чернавский Д.С. О методологических аспектах синергетики в книге «Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве» – М.: Прогресс – Традиция. 2002.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО РЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ В МИРОВОЙ НАУКЕ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ¹

Х. В. Дзутцев, доктор социологических наук, профессор, руководитель отдела Института социально-политических исследований РАН, заведующий кафедрой социологии и социальной работы Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова, г. Владикавказ. E-mail: khasan_dzutsev@mail.ru

А.П. Дибирова, кандидат биологических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского отдела социальных исследований Института социально-политических исследований РАН. 362003, г. Владикавказ, ул. Б. Ватаева, 25. СОЦСИ ИСПИ РАН. E-mail: dibirova59@mail.ru

Аннотация: Статья написана на материалах современной социологической мировой литературы по проблеме религиозного экстремизма.

Ключевые слова: постиндустриальное общество, христианские страны, религиозный плюрализм и веротерпимость, традиционные мусульманские общества, религиозный фундаментализм, инсургенты, самоидентичность, сакральные пароли ислама, французская «светскость» и ислам, межконфессиональные противоречия, противостояние по линии: «власть-народ», кризис экономики.

THE CURRENT STATE OF RESEARCH ON RELIGIOUS EXTREMISM, THE MAIN DIRECTIONS OF RESEARCH IN THE WORLD OF SCIENCE: THE SOCIOLOGICAL ANALYSIS*

Hassan V. Dzutsev, DrSc in Sociology, Full Professor, Head of the Institute for Socio-Political Research of the RAS, Head of the Department of Sociology and Social Work of the North Ossetian State University them. KL Khetagurova, Vladikavkaz. E-mail: khasan_dzutsev@mail.ru

Aminat P. Dibirova, PhD in Biology, Senior Researcher at the North Ossetian Department of Social Research of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Makhachkala, e-mail: dibirova59@mail.ru

Abstract: The article is written on the materials of the modern sociological literature on the world of religious extremism.

Keywords: post-industrial society, a Christian country, religious pluralism and religious tolerance, the traditional Muslim society, religious fundamentalism, insurgents, self-identity, sacred passwords Islam, the French «secularism» and Islam and inter-religious conflicts, the confrontation line, «power-people» crisis economy.

¹ Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного фонда (РГНФ). Номер проекта 14-03-00069 от 28 мая 2014 г.

Религиозный экстремизм в мире...

Для постиндустриального общества, в котором пребывает ряд христианских стран, характерны ослабление роли религии вместе с развитием науки, поддержка религиозного плюрализма и веротерпимость. В противоположность этому в традиционных мусульманских обществах государств Африки и наиболее консервативных странах Азии религия определяет мировоззрение, хотя незначительный религиозный плюрализм в общественном сознании присутствует [Масионис, 2004].

Религиозный фундаментализм стал атрибутом не только традиционно, но и сегодняшнего постиндустриального общества. Он характеризует взгляды обширных религиозных групп, призывающих к буквальному пониманию основных священных книг. Последователи этого течения уверены, что возможен только один взгляд на мир, в их отношении нет места ни сомнениям, ни возможности различных толкований. Фундаментализм проявляет себя в форме террористических актов. При этом эти акты и организации, которые они представляют, могут быть неизвестными, а их цели – неясными. К примеру, атаки 11 сентября 2001 года на США не были попыткой нанести стране военное поражение или захватить ее территорию. Совершившие их люди не представляли какую-либо конкретную страну, но у них была определенная цель, которую так и не удалось установить. Совершенно ясно, что такого рода террористические акции оказались выражением ненависти, попыткой дестабилизировать ситуацию в стране и поколебать моральный дух нации, вселив в души людей гнев и страх.

Тревога западного мира обращена на активизацию конфронтации государств Ближнего Востока к другим государствам, которые не разделяют их верования. По мнению политолога Сэмюэля Хантингтона, борьба между западными и исламскими взглядами может стать «столкновением цивилизаций» не менее значительным и затяжным, чем холодная война. Однонациональные государства больше не являются основными действующими силами в международных отношениях, поэтому соперничество и конфликты будут происходить между более крупными культурами и цивилизациями» [Huntington, 1993]. Публицист и исследователь природы исламского экстремизма NAMED Abdel-Samad также считает, что исламский экстремизм уже не следует рассматривать в контексте геополитики только исламского мира.

Аналогичной точки зрения на проблемы инсургентов исламского мира придерживается экспертное сообщество США. Американские военные эксперты отмечают, что инсургенты с годами демонстрируют все больший профессионализм: они успешно используют сложные технологии установки взрывных устройств, удачно охотятся за воздушными целями, используют качественную подделку документов, пользуются формой иракской полиции и вооруженных сил и пр.

По оценкам Иана Беккета (Ian F. Beckett), сотрудника Института стратегических исследований (Strategic Studies Institute), на сегодняшний момент не существует внушающей доверие статистики жертв партизанской войны в Ираке. Проблема заключается в системе подсчета: коалиционные силы в де-

талях сообщают лишь о своих потерях. Подсчет мирных жителей Ирака, погибших в результате взрывов и обстрелов, ведут иракские власти (официально объявлено, что в результате действий инсургентов погибли около 12 тыс. иракцев). Потери террористов и инсургентов оцениваются лишь по косвенным источникам: по сообщениям иракских силовых структур, сил коалиции (по информации, размещаемой на исламистских сайтах) на основе публикаций в иракских газетах и пр. Наиболее точно известно лишь количество похищений иностранцев, организованных инсургентами, прежде всего за счет внимания, которое проявляют к этим событиям международные СМИ. За период с 1 апреля 2004 по 31 января 2005 года они похитили 264 человека (на тот момент в Ираке находились около 100 тыс. иностранцев). 20% из них (47 человек) были убиты, 150 освобождены, пятеро сбежали. Лишь шестерых заложников удалось освободить в результате операций служб безопасности. Судьба 150 похищенных оставалась неизвестной.

Несколько лучше ситуация с анализом интенсивности атак. По данным исследовательского Института Брукинга (Brookings Institution), наиболее опасной зоной Ирака являются Багдад и Мосул, в которых ежемесячно фиксируются 300–400 взрывов бомб, обстрелов и пр. Наиболее спокойная обстановка на севере Ирака, в зонах, которые контролируются курдами.

Инсургенты заметно изменили тактику. В 2003–2004 годах подавляющее большинство атак было направлено на иностранные войска (к примеру, за период с октября 2003 по сентябрь 2004 года их обстреливали и взрывали 3227 раз). На втором месте по общему количеству терактов и нападений была иракская полиция (209), на третьем – гражданские объекты (180). Большинство жертв были представителями мирного населения (1981 убитый) и полиции (480). Для сравнения: за тот же период времени погиб 451 солдат коалиции. С конца 2004 года инсургенты намного чаще атакуют иракские силы безопасности и военных, а также местные органы власти. Атаки на силы коалиции стали совершаться заметно реже: одной из причин этого называют достаточно низкую «эффективность» подобных нападений и то, что инсургенты стремятся, прежде всего, дестабилизировать ситуацию в стране, что возможно лишь с помощью давления на новые власти.

Согласно выводу, сделанному экспертами Института анализа глобальной безопасности (Institute for the Analysis of Global Security), достаточно удачными оказались действия инсургентов, направленные против экономики Ирака. По состоянию на апрель 2005 года в Ираке были убиты 276 и ранены 2,6 тыс. технических специалистов, работавших над реализацией различных инфраструктурных проектов. По данным Министерства обороны США (Department of Defense), из-за постоянных диверсий до сих пор не удалось восстановить довоенный уровень производства электроэнергии. Добыча нефти не увеличилась. До сих пор до 30% жителей иракских городов не имеют доступ к водопроводу.

Еще одной целью инсургентов является создание атмосферы страха и безнадежности. По мнению экспертов Центра стратегических и международных исследований (Center for Strategic and International Studies), одной из глав-

ных задач инсургентов является формирование своего позитивного имиджа в глазах сочувствующих: каждый теракт, каждая атака воспринимаются ими как военная удача.

Инсургенты представляют достаточно небольшую часть иракского народа: к примеру, по оценкам Центра стратегических и международных исследований, их число и число сочувствующих не превышает 6–9% от численности населения страны. Впрочем, опрос, проведенный силами коалиции в феврале 2005 года, показал, что 45% иракцев поддерживают атаки на оккупационные войска и лишь 15% – действия США, Великобритании и их союзников.

Как будет развиваться ситуация в будущем – пока неясно. Мнения американских экспертов весьма противоречивы. Как считает Джеффри Вайт (Jeffrey White), сотрудник Вашингтонского института ближневосточной политики (Washington Institute of Near East Policy), иракские инсургенты действуют по иному сценарию, чем их предшественники, и их конечные цели пока неясны, вероятно, и им самим.

По данным Министерства обороны США, за период с июня 2003 по 5 июня 2005 года в Ираке погибли 1674 американских военнослужащих, 1285 из них – в результате действий инсургентов; 54% – в результате взрывов бомб. Кроме них, другие члены коалиции потеряли 94 военнослужащих. Великобритания – 89 солдат и офицеров, Италия – 26, Украина – 18, Польша – 17, Испания (войска выведены из страны) – 11, Болгария – 10, Словакия – 3, Эстония, Таиланд и Нидерланды – по 2, Дания, Сальвадор и Венгрия – по одному.

По состоянию на конец января 2005 года в тюрьмах Ирака содержались 7,9 тыс. заключенных. Сколько из них инсургентов, а сколько обычных преступников – неизвестно.

В мае 2004 года в Ираке были расквартированы 138 тыс. солдат и офицеров США и 23 тыс. из войск иных государств коалиции (всего 26). Наиболее крупные контингенты предоставили Великобритания (8 тыс.), Южная Корея (3,6 тыс.), Италия (около 3 тыс.), Польша (1,7 тыс.), Украина (1,6 тыс.), Грузия и Румыния (примерно по 800), Япония (550), Дания (530) и Болгария (460). По состоянию на май 2004 года в Ираке были подготовлены 90,6 тыс. полицейских, 72 тыс. военных и национальных гвардейцев. За период с июня 2003 по 5 июня 2005 года погибли 2204 иракских военных и полицейских. В апреле 2005 года 28–40% трудоспособных иракцев не имели работу.

...В Европе

Противостояние Востока и Запада освещено в ряде работ европейских исследователей [Gerhard, 2004; Janßen, Polat, 2006; Blanchard, 2006]. Они сошлись во мнении, что противоречия и трудности сегодняшней Европы объясняются различным восприятием реальности представителями европейской и мусульманской цивилизаций. В общественном европейском сознании все острие критики исламистов обрушивается на «столпы» европейских общественных ценностей – свободу и равенство. По утверждению же исламистов, западный мир вследствие чрезмерной свободы погряз в грехе. Его экономику

и мораль губят два основных фактора: разрешение взимания процентов в хозяйственной и торговой сферах и чрезмерная самостоятельность женщин.

Удивительно, что сильных дискуссий по поводу посещения девочками занятий физкультурой, плаванием и походов нет. Но по поводу ношения платка в общественных местах дебаты не утихают. Он все еще воспринимается как символ самоидентичности, а порой – и как форма молчаливого протеста против чрезмерной эмансипации женщин в западном обществе.

По словам телеведущего одного из немецких телеканалов Отто Шили (Otto Schily): «Ислам становится исламизмом, когда из поведенческой пассивной формы протеста переходит к выражению политических взглядов против универсальных прав человека. Речь идет не только о стремлении добиться этого всеми доступными государственными средствами, но и об обращении к протестным выступлениям граждан. Но все же мы не считаем ислам и исламизм тождественными понятиями. Социальная интеграция мусульман в европейское общество – это одно из наших общественных устремлений. Социальная интеграция мусульман в Германии может быть удачной только на основе политического самоопределения, которое заключается в однозначном безусловном признании европейских демократических законов. В этом случае ислам обогатил бы идеологию плюрализма в Европе» [Apel Hans, 2007].

Подобной точки зрения придерживается и другой аналитик – исламовед Zekirija Sejđini, профессор Инсбрукского университета. В своих трудах он проводит идею о бессмысленности попыток отделиться от политического ислама, надо активно искать точки взаимодействия для оптимально разумного существования [Sejđini Zekirija, 2015].

Доктор теологии, профессор Hans Apel в отношении возможности взаимопонимания двух миров и интегрирования мусульман в европейский социум настроен не столь оптимистично. По его наблюдениям, выходцы из стран исламского Востока сами всячески этому сопротивляются. И это им удастся тем легче, чем к менее привилегированным слоям принадлежат их прихожане, и более всего – с вновь прибывшими мигрантами. Проповедники «политического ислама» видят в ведении уроков исламского религиоведения шанс укрепить свое влияние. Ханс Апель замечает, что даже иммигранты-мусульмане второго поколения существенно отличаются от таковых немусульман:

1. Мусульманское духовенство активнее поддерживает своих прихожан в их тяжелых буднях;
2. Весомыми остаются рекомендации духовенства молодым мусульманам при выборе спутника жизни;
3. Мусульмане труднее адаптируются к западной жизни и вследствие этого способны освоить только начальные ступени обучения;
4. Разница между степенью удовлетворенности условиями жизни между мигрантами-мусульманами и немусульманами не прослеживается;
5. Исламские организации не пытаются способствовать большей интеграции своей молодежи в европейское общество;
6. Исламская молодежь более религиозна, чем ее неисламские сверстники. Это зависит еще и от того, кем они себя видят в будущем в нашем обществе;

7. Естественно, что в среде тех молодых людей, которые проводят время в основном со сверстниками своей национальности, в значительно большей степени возможно распространение установок исламского фундаментализма. Это также тем вероятнее, чем ниже уровень образования их родителей;

8. Чем более религиозна молодежь, тем тяжелее ее материальное положение. Она больше склонна к насилию, чем ее сверстники – немусульмане [Apel Hans, 2007].

К чести европейских государств, особенно Германии и Австрии, при финансировании со стороны Евросоюза создаются социальные службы психологической поддержки семей, столкнувшихся с угрозой вовлечения подростков и молодежи в сети экстремизма. На страницах австрийской прессы руководитель социальной службы «Женщины без границ» Edit Schlaffer делится опытом в этом направлении [Tiroler Zeitung, № 61, 2015]. Под общим девизом: «Матери могут и должны воспрепятствовать террору» проводятся занятия с родителями, чьи дети оказались вовлечены в сети вербовщиков «воинов джихада» для исламского государства ISS. Или с теми, кто уже успел там побывать, вернувшись физически и психически надломленными.

Нижеприведенные данные подтверждают высказывания Х. Апеля. Опрос общественного мнения в «новых» и «старых» европейских странах, а также в Турции показал следующее. На вопрос: «Важна ли религия в Вашей жизни?» 17,9% респондентов «старой» Европы ответили положительно. Среди опрошенных «новой» таковых оказалось 23,1%, в Турции – 81,9%. На вопрос: «Является ли не верующий в Бога политик непригодным для политической деятельности?» 12,2% опрошенных «старой» Европы были с этим согласны; в странах «новой» – 18,5%; в Турции так ответили 62,3%.

Вопросы о толерантности наглядно дополняют эту картину: 49,1 % опрошенных в Турции не пожелали иметь христиан в качестве своих соседей по дому. Подобные же результаты были получены по вопросам о демократических ценностях, особенно равноправия мужчин и женщин [Jurgen Gerhard, 2004]. По свежим данным службы по трудоустройству Австрийской Республики на фоне общего роста безработицы (8,5% по стране в целом), безработица среди мигрантов в 2013 по сравнению с 2012 г. возросла на 20,5%, в 2014 – на 6,8, в 2015 – на 14,6% [Tiroler Zeitung, № 62, 2015].

Около 15 миллионов мусульман живут уже в Евросоюзе. Во Франции – почти 6 миллионов, при этом почти 4 миллиона из них – выходцы из стран Магриба, прежде всего из Алжира. В Германии проживают около 3,5 миллиона мусульман, в основном выходцы из Турции. Большинство из них предпочли принять гражданство страны проживания (Германии), но лишь для немногих из их числа интеграция на их новой родине прошла безболезненно. И уж ни в коем случае они не стали «частью немецкого общества». Новое гражданство не ведет автоматически к тому, что доселе самоизолированные «новые немцы» смогут навсегда покинуть свои «гетто», смогут и захотят освободиться от бедности, безработицы, отставания в школе, недостаточного профессионального образования.

В немецком обществе не утихают дебаты о том, смогут ли наши турецкие сограждане отойти от своего «параллельного социума» или нет? Если за ними будут продолжать стоять клановые структуры и мафиозные связи, с которыми они «повязаны» и которые держат в руках те экономические и социальные нити, которые связывают нас с «новыми гражданами», вряд ли это достижимо в ближайшем будущем.

Кроме того, в данных социумах большую роль все еще играют родственные связи с исторической родиной, их семейным «центрированием» и способами жениться и выходить замуж. Для данного слоя общества все еще преобладает манера «выписывать» невесту для своего сына/племянника из места происхождения родителей. Молодая женщина прибывает в страну, с которой ее ничего не связывает, о языке и культуре которой она не имеет ни малейшего представления и которая для нее является абсолютно чужой.

Рядом исследователей было определено, что в данных случаях влияние суннитского ислама на этих людей с годами только возрастает, и чем ниже уровень школьного образования, тем сильнее вовлечены и связаны эти люди «локальной сетью» ислама [Andrea Janßen, Ayca Polat, 2006].

Великобритания и Франция занимают в этом отношении особую позицию в Евросоюзе. Подавляющее число мигрантов прибывают туда из бывших колоний. Они обладают гражданством данных стран, однако расистские настроения в этих странах нарастают. На это выходцы из Магриба отвечают «возвратом к своим этническим и религиозным истокам».

Французская республика стоит перед вызовом. Как он должен выживаться в среде французов, для которых «свобода, равенство, братство» являются общепологающими ценностями? Каким образом будут сосуществовать французская «светскость» и ислам? Многие французы не желают уже мультикультурного общества наподобие США. «Вопрос стоит о том, должно ли французское общество принять ислам на манер немецкого, где удалось открыто признать присутствие представителей исламского мира» [Pascal Blanchard, 2006: 118].

Совершенно очевидно, что движение за распространение ислама невозможно понять, если подходить к нему только с религиозных позиций. По мнению Энтони Гидденса, оно представляет собой реакцию против влияния Запада и является движением за национальное и культурное утверждение [Гидденс, 2005]. Однако то, что происходит в современном мире, как на Востоке, так и на Западе, представляет собой нечто более сложное. Традиционные виды деятельности и образ жизни «намертво» вплетаются в канву постмодернистского общества.

Экстремизм в России...

Русский философ и религиовед XIX века Л.А. Тихомиров впервые попытался подвести философский фундамент под природу исламского экстремизма. В своем труде «Религиозно-философские основы истории» [Тихомиров, 1997] он выдвинул тезис о том, что смысл религии ислама состоит в подчинении себе любыми способами, то есть агрессия и экстремизм заложены в самой природе мусульманского вероучения.

Согласно концепции Сэмюэля Хантингтона, все формы межнациональных конфликтов, в том числе и религиозных, являются выражением единого противоречия – цивилизационного. Всевозможные формы (этнические, социальные, политические) в этом смысле – не истинные источники, а только форма проявления. [Хантингтон, 2003].

Из концепции цивилизационного подхода вытекает вывод о том, что исследование причин межнациональных конфликтов в России нельзя осуществлять, опираясь только на западный (прежде всего американский) опыт конфликтологических исследований. В отличие от США, Канады, Австралии, большинство этнических образований в России не является эмигрантским этническим же землячеством, а представляет собой автономные государственные объединения на исторических территориях. Крупные этносы исторически объединены в государство, поэтому не приемлют разделение на общегосударственном уровне и у себя строят микромодель по федеральному типу.

В российской литературе замечена другая крайность. Исследовательский материал по проблемам религиозного экстремизма на территории РФ часто бывает ограничен изучением проблем исламского радикализма в регионах. Ряд авторов года [Авксентьев, 1998; Витюк, 1983; Кочетов, 2002; Ляхов, Попов, 1999; Пахомов, 2014; Шалапин, Михайлов, 2014] полагают, что религиозный экстремизм связан преимущественно с проникновением в регионы нетрадиционных исламских течений (например, ваххабизма).

Некоторые исследователи замечают, что общая картина российских инсургентов подвержена значительной динамике, степень влияния «лесных братьев» на жизнь социума республик достаточно высока. Она постепенно усиливается, в том числе, и через активное присутствие их идеологов в СМИ и социальных сетях [Дзуцев, 2011; Дзуцев, 2014].

Так, обозреватель РИА «Новости» Вадим Дубнов в течение последних 20 лет наблюдал за подпольным движением ваххабитов и описал трансформацию социального портрета инсургента. «Лет десять назад в подполье были люди, представлявшие его значительную часть, с которыми можно было хоть что-то обсуждать. Сегодня на месте того подполья – “лес” с разными лидерами и еще более разными людьми, многим из которых просто некуда возвращаться и потому их уже совершенно не волнует идея, за которую они умрут. Умрут вместе, если получится, с волгоградцами или москвичами. Без всякого смысла, без прагматического мотива, без вменяемой цели, которые могли бы сделать действия террористов хоть в какой-то степени предсказуемыми и поэтому предотвратимыми. Способы борьбы с таким терроризмом, который существует не для какой-то, пусть самой жестокой, но цели, а лишь ради самого терроризма, еще никто не нашел» [Дубнов, 2007].

Как свидетельствуют приведенные выше литературные источники, для современного исламского общества России характерны: рост религиозного самосознания, религиозной идентичности, восприятие себя не просто определенной этнической группой, а частью гигантской мусульманской цивилизации; рост количества мечетей, возрождение исламской обрядности; формирование системы исламского образования; восстановление исламской

духовной элиты и прерванных связей со своими зарубежными единоверцами; политизация и радикализация ислама, распространение идеологии исламского радикализма [Муртузалиев, 2003].

Большинство авторов едины в том, что в основе национальных противоречий лежат экономические проблемы, невозможность решения которых трансформируется в проблемы социальные, чаще всего классовые. Тогда олигархи и представляющая их интересы власть стараются перенаправить эти противоречия в русло национальных отношений, отвлекая, таким образом, внимание конфликтующих от истинных виновников создавшихся противоречий. В качестве последнего может служить пример ситуации на Украине. Почвы для противоречий между двумя славянскими народами не было, конфликт искусственно возник, сформировался и развивался в виде гражданской войны.

...На Северном Кавказе

Исторические формы этнорелигиозного экстремизма на Северном Кавказе рассматривались в дореволюционных трудах российских и зарубежных авторов. Хотя большинство первоисточников этого периода является дневниковыми записями или анализом происходивших событий со стороны русского царского офицера и грешат некоторой односторонностью, представление об истоках и природе религиозного экстремизма на Кавказе составить можно. Дубровин Н.Ф., Данилевский Н.Я., Захарьин И.Н. (цит. по Лаврову Л.И), Руновский А.И. (1989), Чичагова М. Н. (1889) рассматривали Кавказскую войну 1817–1864 гг. как столкновение двух цивилизаций – Российской империи, с одной стороны, и мира кавказских горцев – с другой, по существу битву христианства с исламом в XIX веке.

Немецкие историки в основном поддерживали оценки российских авторов [Bell, 1837; Wagner, 1854]. Французские, английские, турецкие исследователи, наоборот, видели в участниках сопротивления на Кавказе своих геополитических союзников и стремились использовать их для отторжения от Российской империи ее окраинных территорий [Zaccone, 1854; Mirza, 1851; D'Ohsson, 1827].

Советские историки и государственные деятели, в зависимости от политико-идеологической конъюнктуры, рассматривали Кавказскую войну и имамат 1877 г. либо как многочисленные формы проявления насилия на социальной, национальной или религиозной почве, либо как национально-освободительное движение [Гаджиев, 1989; Гамзатов, 1998; Магомедов, 1939, 1957, 1959, 1991; Бушуев, 1939, 1955; Багиров, 1950].

Позиция советского кавказоведа Л.И. Лаврова (1951) находится полностью в рамках преобладавшей в тот период концепции Кавказской войны, которая рассматривалась в ранней советской историографии как национально-освободительное движение горцев, имевшее прогрессивный, демократический характер [Лавров, 1951]. Лидер советских историков-марксистов М.Н. Покровский первым подобным образом стал трактовать специфику шамилевского движения, рассматривая генезис Кавказской войны в контексте «колониально-

грабительских» и «империалистических» устремлений правящих кругов царской России. Концепция М.Н. Покровского нашла отражение в работах всех ранних советских историографов Шамиля и Кавказской войны.

Более поздние исследователи в целом не меняли основной посыл советской историографии 1920–1930-х гг., рассматривавшей Кавказскую войну и движение горцев как яркий пример массового демократического, антиколониального движения во главе с признанным вождем народных масс Шамилем [Гаджиев, 1965]. Однако определенная часть советских исследователей отстаивали точку зрения о том, что восстания горцев на Кавказе были инспирированы из-за рубежа [Аджемян, цит. по Абачидзе, 2009; Цагарейшвили, 1953].

Публичное обсуждение позиции Х.Г. Аджемяна состоялось в 1947 г. Он выступил с докладом «Об исторической сущности кавказского мюридизма XIX – начала XX вв.» на расширенном заседании сектора истории народов СССР Института истории АН СССР. В докладе говорилось о господствовавшей концепции восстания горцев как о наивном, одностороннем и ошибочном явлении, идеализирующем как личность Шамиля, так и его движение.

Социально-экономический строй горцев Дагестана и Чечни в первой половине XIX в. докладчик охарактеризовал как патриархально-родовой. Одним из характерных черт этого строя он считал разбойничьи набеги на соседние цветущие долины. Последние впоследствии были узаконены Шамилем. На путь «священной войны» с Россией их толкнул ислам. Горцы предпочитали быть подвластными более отсталой и подкупленной Англией Персии, а позднее – отсталой Турции, с которой поддерживали связь все имамы, в особенности Шамиль, добывавшийся протектората с ее стороны. По мнению Х.Г. Аджемяна, именно Турция, инспирируемая Англией, подготовила горцев к борьбе с «гяурами» и направила в Дагестан проповедников мюридизма и газавата. Мюридизм, в оболочке которого выступало движение горцев, Х.Г. Аджемян определял как «махрово-реакционное течение воинствующего ислама».

Мюридизм навязал горцам тридцатилетнюю войну и консервировал их отсталость, «усилил позиции антирусской коалиции, чем облегчил падение героического Севастополя». Х.Г. Аджемян подверг критике взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса на Кавказскую войну и ее вождя Шамиля, считая, что в их работах 1850–1860-х гг. была преувеличена реакционная роль царской России, а под влиянием современной им английской прессы они идеализировали Шамиля. Докладчик утверждал, что Шамиль воплотил в себе все реакционные черты мюридизма и только после сдачи в Гунибе, находясь в плену, совершил единственный правильный поступок, обратившись к своему народу с призывом прекратить борьбу. Между тем относительное благополучие горцы могли получить только с Россией, которая внесла в Дагестан первые проблески цивилизации, подняла благосостояние, открыв перед ним пути широкого европейского развития [Анчабадзе, 2009].

В работах С.К. Бушуева [Букшуев, 1939, 1955] и А.В. Фадеева [Фадеев, 1936] произошла полная переоценка старой концепции, которая была при-

знана ошибочной. Отказавшись признать движение Шамиля демократическим, они также охарактеризовали его как реакционное и антинародное, которое было инспирировано Турцией, за спиной которой стояла Англия.

В 1950 г. партийный и государственный деятель М.Д. Багиров выступил на публичном собрании в Баку с докладом, основные положения которого вскоре нашли отражение в статье за подписью руководителя республиканских коммунистов в центральном теоретическом журнале ЦК КПСС «Большевик». Он потребовал «подвергнуть критике имеющую широкое хождение в нашей советской исторической литературе ошибочную концепцию о якобы прогрессивном, освободительном характере движения мюридизма и Шамиля» [Багиров, 1950: 21]. Впрочем, существует другая точка зрения на причины столь активной вовлеченности М.Д. Багирова в кампанию по «разоблачению» Шамиля. Багиров якобы вынашивал идею присоединения Дагестана к Азербайджану, поэтому стремился опорочить национального героя дагестанцев, что косвенно помогло бы в осуществлении лелеяемой им цели [Даниялов, 1970].

В постперестроечный период были вновь пересмотрены постулаты эпохи социализма, обусловившие партийно-идеологические подходы к Кавказской войне, важнейшим аспектом которой была заостренная борьба с «буржуазным национализмом» [Дегоев, 2000; Ханбабаев, 1999].

В российском обществе все еще присутствует выраженное осознание отстраненности русской нации от кавказских народов. Свидетельством этому могут служить результаты исследований члена-корреспондента РАН Ж.Т. Тощенко (2014). По результатам массового опроса российских граждан, наиболее глубокий след в сознании россиян оставили не только события Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., но и Кавказская война 1817–1864 гг. И это несмотря на значительную отдаленность двух исторических событий. Той или иной информацией о Кавказской войне располагают до 90% жителей СКФО, около 40% жителей Адыгеи, например, считают, что это событие тесно вплетено в социально-политическую реальность современности [Тощенко, 2015]. В этой связи следует особо подчеркнуть, что в массовом сознании присутствуют достаточно разнообразные характеристики причин этой войны. Точки зрения о виновности самодержавной политики России придерживаются 46% респондентов, еще 31% обвиняют Турцию, 8% – местных феодалов [Хунаху, 1995].

Исследователи последнего поколения склоняются к рассмотрению экстремизма на Кавказе в XXI веке как к следствию роста классового и национального самосознания малых народов [Аманжолова, 2013; Магомедов, 1991; Магомедов, Магомедов, 1991; Османов, 1999].

В.А. Тишков дает следующее определение этнического конфликта: «...любые формы гражданского, политического или вооруженного противоборства, в котором стороны или одна из сторон мобилизуются, действуют по признаку этнических различий» [Тишков, 1993: 8]. Если он и его школа относят все проявления этнонационализма к политическому экстремизму, то В.В. Черноус и др. развивают идеи сложной типологии национализма.

Современные американские и европейские исследователи представляют проблему исламского экстремизма несколько в другом ключе [Toft, Zhukov, 2015]. Так, Monica Duffy Toft (Университет Оксфорда) и Yuri M. Zhukov (Университет Мичигана) термином «экстремистский ислам» обозначают широчайший спектр явлений. Это и всевозможные вооруженные группы «салафитов-джихадистов», называемых ранее ваххабитами, и «черные вдовы» (смертницы), и так называемые благотворительные организации, и республиканские клерикальные элиты.

Тесные контакты внутри «джамаата» и между собой они поддерживают посредством современных средств связи. Любое применение силы любым из этих субъектов в отношении институтов государственной власти расценивается как атака экстремизма. Используя еженедельно поступающие данные из республик Северного Кавказа, M. D. Toft и Y. M. Zhukov отслеживали социально-политическую ситуацию в 7584 населенных пунктах 200 округов (районов) в девяти субъектах СКФО за период 2000–2012 гг. Ими же был проведен обзор более 9 тысяч первоисточников, и лишь в 7% из них религия упоминается как причина конфликта. В остальных случаях основой конфликтов были названы причины националистического свойства. Таким образом, влияние религиозной мотивации на побуждение к насилию остается недостаточно выясненным. Также нет эмпирических данных, подтверждающих разницу поведения салафитов-джихадистов и национальных повстанцев на поле боя или их большей способности сопротивляться действиям государственных военных частей.

Авторы рекомендуют не отождествлять националистическое протестное движение на Северном Кавказе и исламистское, хотя они часто идут рука об руку и различить их действительно трудно. Правительственными силами подавляются в большей степени националистические протесты, а не исламистские. Также выяснено, что исламисты в меньшей степени находят поддержку у местного населения, чем националисты. Гражданское население готово поддерживать борьбу последних даже дорогой для себя ценой.

Используя полученную в результате массовых и экспертных опросов базу данных на тему вооруженных нападений повстанцев и ответных действий Правительства России на Северном Кавказе с 2000 по 2008 год, Monica Duffy Toft и Yuri M Zhukov приходят к выводу, что наказание в данном случае является наименее эффективным и даже контрпродуктивным для замирения конфликтов на национальной и религиозной почве. Для того, чтобы добиться успеха, российские власти должны физически изолировать эпицентры повстанческой деятельности от мирных районов и стараться избегать использования карательных мер.

Так как межгосударственные войны в настоящее время, к счастью, редки, внимание ученых смещается в сторону исследования причин и закономерностей протекания внутренних конфликтов. Объясняя вспышки гражданских войн материальными мотивами, а не культурными, Fearon, J.D. and David D. Laitin D.D. расценивают подобные конфликты как вооруженный мятеж [Fearon, Laitin, 2003]. Lars-Erik Cederman, сотрудник Центра сравнительного

анализа и изучения международных и национальных конфликтов Federal Institute of Technology (ETH) (Швейцария), считает: там, где центральная власть государства слаба и не достигает периферии из-за сложной географии, восстания становятся более вероятными. Тем не менее, по его мнению, этническая пестрота государства никоим образом не влияет на вероятность конфликта [Cederman, 2004].

Почему национальные сообщества хотят отделиться, и где наибольшая вероятность возможности самоопределения? Nicholas Sambanis и Branko Milanovic предлагают такой метод экономического обоснования, по которому достигается компромисс между доходами населения и его суверенитетом. Более богатые регионы хотят больше самостоятельности, конфликты возникают из-за несоответствия между желаемым и фактическим уровнями суверенитета.

Приводятся простые эмпирические расчеты с использованием данных, собранных на уровне сотрудников среднего звена управления. В своей работе Nicholas Sambanis и Branko Milanovic обращаются также к созданному всемирному банку данных, охватывающему 48 стран мира [Sambanis, Milanovic, 2011]. Исследовав корреляцию между обеспеченностью ряда стран природными ресурсами и уровнем доходов населения, авторы пришли к выводу, что сложившаяся в ряде исламских стран ситуация является продуктом бедности и неравенства в социуме. Была найдена положительная связь между уровнем доходов в регионе и обеспеченностью его природными ресурсами. Также выявлено, что регионы, где проживают национальные меньшинства, имеют более низкий уровень суверенитета.

Заключение

В наших работах дана оценка социально-экономической и политической ситуации в Республике Дагестан. Основными факторами напряженности, по нашему мнению, являются межконфессиональные противоречия, т.е. противоречия между различными течениями в исламе, вызванные статусным положением этих течений. В обществе есть осознание напряженности, раскола, вызванного все возрастающими претензиями политизированного ислама оказывать определяющее влияние на общественно-политическую и повседневную жизнь дагестанцев. В меньшей степени ощущаются межнациональные напряженность и противостояние, которые не носят явно выраженный характер, но имеют тенденцию к усилению.

Противостояние по линии «власть – народ» не выражено ярко, так как власть слаба и коррумпирована на всех уровнях. Довольно часто упоминается тезис о том, что в реальности Республика Дагестан не включена в правовую зону РФ, социальные проблемы решаются не по закону, а по «понятиям». Общество уверено в том, что интересы власти не являются государственными, законными. Более того, население республики смирилось с таким положением на фоне повышения уровня религиозности граждан. Однако накопленная протестная энергия масс при определенных раздражителях может перерасти в открытое противостояние и даже в гражданскую войну.

Политические противоречия – это лишь производные кризиса экономики республики, охватившего все отрасли производства и деградировавшего ее социальную сферу. Неработающая экономика выступает фактором высокого уровня безработицы. В результате заработная плата ниже порога стоимости воспроизводства физической силы работника, но даже такую работу найти сложно. Те же, кто не согласен работать за гроши, вынуждены искать другие источники доходов, как правило, преступные; одним из таких источников является бандитизм. Улучшение экономической ситуации могло бы способствовать стабилизации ситуации политической, снижению опасности экстремизма и привлечению инвестиций в экономику. Доходов республики недостаточно для того чтобы обеспечить населению доступ к качественным услугам образования и здравоохранения, культурной сферы, транспортной и жилищно-коммунальной инфраструктур. Большая часть молодежи не имеет возможности получить такое образование, которое потенциально могло бы стать исходной точкой для прорыва в области науки, техники, культуры. Есть небольшая горстка молодых людей, которые имеют финансовые возможности (и интеллектуальную базу) для обучения в лучших вузах страны и мира. Но они, получив образование, как правило, не возвращаются в беспокойный, кризисный Дагестан. Ситуация такова, что внутреннего потенциала и финансов для модернизации республики недостаточно. Необходим человеческий фактор, т.е. потенциал интеллектуальный, профессиональный, а он в Дагестане не подготовлен.

Многие авторы сошлись в том, что основным фактором напряженности в республике являются межконфессиональные противоречия [Ханбабаев, 2004; Абдулатипов, 1991; Стародубовская, 2014]. Социально-экономическую ситуацию в республике Стародубовская И.В. оценивает как кризисную, даже катастрофическую. Сегодня народ Дагестана нуждается в грамотном политическом руководстве. Роль государства в экономике республики должна быть шире, чем в настоящее время, и граждане требуют принять необходимые меры против криминализации экономики, а также внести коррективы в ее социальную политику [Муртузалиев, 2003].

Религиозная ситуация сегодняшней России и тенденция ее развития требуют пристального внимания как федеральных, так и региональных ветвей власти. Данная проблема представляется наиболее злободневной в контексте безопасности и целостности России, где в постсоветский период стали складываться альтернативные модели региональных политических систем и региональных идеологий, ориентированных на титульные нации при формировании властных структур республик.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анчабадзе Ю.Д. Лавров Л.И. и его «Убыхи» // http://apsnyteka.org/file/Lavrov_Ubykhi.pdf (Дата обращения: 09.12.2015)
2. Багиров М.Д. К вопросу о характере движения мюридизма и Шамиля // Большевик. 1950. № 13. Июль.

3. Бушуев С. К. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. Л., 1939.
4. Бушуев С.К. Из истории внешнеполитических отношений в период присоединения Кавказа к России. М., 1955.
5. Гаджиев В.Г. Движение кавказских горцев под руководством Шамиля в исторической литературе. Махачкала, 1965.
6. Гидденс Энтони Социология. М.: Эдиториал УРСС, 2005. 632 с.
7. Даниялов А.Д. Дагестан: время судьбы. Воспоминания. Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 1970.
8. Дзуцев Х.В. Ваххабизм в республиках Северо-Кавказского федерального округа Российской Федерации: реалии и последствия // Социологические исследования. 2011. № 8. С. 107–114.
9. Дзуцев Х.В. Межнациональная напряженность на Северном Кавказе // Этносоциум. 2014. № 11 (77). С. 123–136.
10. Дзуцев Х.В. Социально-экономическая и политическая ситуация в Республике Дагестан // Ученые записки РГСУ. 2011. №1. С. 69–72.
11. Дзуцев Х.В. Этносоциологический портрет республик Северо-Кавказского федерального округа Российской Федерации. Монография. Издательский грант РФФИ №12-06-07127. М., РОССПЭН, 2012.
12. Дубнов В. Война и мир Рамзана Кадырова // <http://www.memo.ru/hr/hotpoints/caucas1/msg/2007/03/m5716.htm> (Дата обращения: 09.12.2015)
13. Лавров Л.И. Вопросы происхождения народов Северо-Западного Кавказа // Совещание по методологии этногенетических исследований. Тезисы докладов и выступления Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Л., 1951. С. 2–4. Электронная версия: http://apsnyteka.org/file/Lavrov_Ubykhi.pdf (Дата обращения: 09.12.2015)
14. Масионис Дж. Социология. Спб.: Питер, 2004. 751 с.
15. Муртузалиев С.И., Цатуров В.Н., Кислова Г.И., Магомедова М.М., Ханбабаев К.М. Реалии и перспективы поликультурного образования в Дагестане. Махачкала, 2003. С. 150–161.
16. Осипов Г.В. Социология и общество. Социологический анализ российской смуты. М.: Норма, 2007.
17. Стародубровская И.В. Как искоренить террор в Дагестане // Новое дело. 08.05.2014. № 18.
18. Тишков В.А. О природе этнического конфликта // Свободная мысль. 1993. № 4. С. 8.
19. Тощенко Ж.Т. «Фантомы российского общества М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2015. 668 с.
20. Фадеев А.В. Убыхи в освободительном движении на Северо-Западном Кавказе // Исторический сборник. М., 1936. Т. IV.
21. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 608 с.
22. Хунаху Р.А., Цветков О.М. Исторический феномен в современном преломлении//Социологические исследования. 1995, №11
23. Шихсаидов А.Р., Шихсаидова Н.А. Библиотека Шамиля (коллекция Принстонского университета, США) // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала. 2001. № 10.
24. Apel Hans Europa ohne Seele. Brunnen Verlag Gießen, 2007. 256 s.

25. Apel Hans. Europa ohne Seele. GGP Media GmbH, Pößneck, Brunnen Verlag Gießen. 2007. 256 s.
26. Cederman L-E. Articulating the Geo-Cultural Logic of Nationalist Insurgency//Swiss Federal Institute of Technology (ETH), Center for Comparative and International Studies (CIS). 2004. January 13.
27. Fearon, J. D., and Laitin D. D. Ethnicity, Insurgency, and Civil War // American Political Science Review. 2003. 97 (1). Pp. 75–90.
28. Hamed Abdel-Samad Moderate Muslimbrüder? Wie Naiv! // Die Presse. 03.07.2013.
29. Huntington, Samuel, 1993. One clash of civilizations? // Foreign Affairs. 1993. 72. 3.
30. Janßen A., Polat A. Soziale Netzwerke türkischen Migrantinnen und Migranten // Politik und Zeitgeschichte. 2006. B. 1–2. S. 11.
31. Sambanis N. Milanovic B. Explaining the Demand for Sovereignty// Policy Research Working Paper. The World Bank Development Research Group Poverty and Inequality Team. 2011. November. P. 37.
32. Sejdini Z. Wir sind keine Götter // Tiroler Zeitung. 2015. №66, 7. März.
33. Tiroler Zeitung. 2015. №61, 2. März.
34. Tiroler Zeitung. 2015. №62, 3. März.
35. Toft M. D., Zhukov Y. M. Denial and punishment in the North Caucasus: Evaluating the effectiveness of coercive counter-insurgency // *Journal of Peace Research*. 2012. Nov 22. Pp. 785–800.
36. Toft M. D., Zhukov Y. M. Islamists and Nationalists: Rebel Motivation and Counterinsurgency in Russia's North Caucasus // American Political Science Review. 2015. Vol. 109. No. 2. May.

ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОСТЬ В РОССИИ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ УСТОЙЧИВОСТИ

В.Г. Погосян, Доктор социологических наук, профессор кафедры социологии, Российский государственный социальный университет, Россия, Москва. E-mail: vardgues@mail.ru

Аннотация. Макросоциологический анализ в рамках концепции цивилизационных матриц позволяет выявить инвариантность вектора развития складывающейся исторически социальной системы. Поликонфессиональность российского общества рассматривается как неотъемлемый компонент социально-культурного генотипа евразийской цивилизации в контексте алгоритмов коэволюционного развития и комплекса устойчивых констант, элиминирующих внешнесредовые риски.

Ключевые слова: социальная система, поликонфессиональность, цивилизационная матрица, инвариантность, евразийская цивилизация, экзогенное воздействие, социально-культурный генотип.

POLY-CONFESSIONAL RUSSIA AS A REFLECTION OF CIVILIZATIONAL SUSTAINABILITY

V. G. Poghosyan, DrSc, Professor of sociology, Russian State Social University, Russia, Moscow. E-mail: vardgues@mail.ru

Abstract. Macrosociological analysis within the framework of the concept of civilizational matrices makes it possible to reveal the invariance of the vector of development of the historically formed social system. The polyconfessionality of Russian society is seen as an integral component of the socio-cultural genotype of the Eurasian civilization in the context of algorithms of co-evolutionary development and a complex of stable constants eliminating external risks.

Key words: social system, polyconfessionality, civilization matrix, invariance, Eurasian civilization, exogenous influence, socio-cultural genotype.

Поливариантность социально-исторического процесса находит свое отражение в объективном существовании многообразных форм общественных образований, что, в свою очередь, обосновывает феномен цивилизации, определяемой как сложившуюся исторически уникальную систему, обладающую имманентными свойствами саморазвития и саморегуляции. Доказанный практикой жизни и утвердившийся в науке постулат является, однако, предметом активных дискуссий в российском социуме в ходе общественной полемики о путях институциональной перестройки возникшего и функционирующего на коммунитарных основаниях общества на субсидиарный лад. Непрерывающиеся попытки в сферах государственного строительства, экономике, медицине, образовании и т.д. интериоризировать либерально-рыночную парадигму в российскую действительность, выстроенную на совершенно иных аксиологических основаниях, актуализирует необходимость очередной ревизии мето-

дологических подходов к проблеме саморегуляции общества, поддержания его функциональности и сохранения интегральной целостности в условиях происходящих социальных изменений, связанных со сменой технологического уклада и разнонаправленных глобальных тенденций.

Концептуальными рамками адекватного методологического подхода к исследованию сложившейся социальной реальности нам представляются: теория Path Dependence (К. Поланьи, Д. Норт), утверждающая историко-культурную инерцию социальных институтов; идея об устойчивых транстисторических структурах (М. Ельчанинов) и солидарно коррелирующая с ней концепция институциональных матриц (С. Кирдина, О. Бессонова), выделяющая радикальные различия западноевропейской (Y) и восточной (X) матриц экономических и политических институтов; теория глобальной мир-системы (И. Валлерстайн), настаивающей на том, что экзогенные обстоятельства и изменения воздействуют на общества и страны не менее чем эндогенные; теория комплексности (К. Дженис, Дж. Смит, Дж. Урри, Б. Хайнц), определяющая теснейшую взаимосвязь совершаемого в точках ветвления необратимого выбора с уникальностью паттерна дальнейшего развития.

Применение метода исторической социологии, с использованием широкомасштабных исторических компаративных сопоставлений и конкретно-исторического материала для верификации социальной концепции и построения модифицированной теории позволяет реабилитировать понятие модернизации, искаженное западнцентристскими идеологемами, постмодернистским антисциентизмом и общим идеографическим креном социологических исследований. Номотетическая направленность метода исторической социологии позволяет в ходе макросоциологического анализа интерпретировать процессы инокультурного заимствования (социального синтеза, конвергенции, модернизации, культурного симбиоза) как следствия межцивилизационных социокультурных взаимодействий [1].

Социокультурная составляющая конкретного общества как системообразующий компонент обуславливает существование комплекса устойчивых институциональных констант, компенсирующих негативное воздействие и риски природно-климатического характера и геополитической среды. Во всех исторических фазах своего взаимодействия с внешним миром культуры-реципенты сохраняют свой самобытный характер, а конструктивные внутрисистемные трансформации происходят в пределах существующего порядка, не уничтожая его основ, несущих институциональных структур. Содержание конструктивных трансформационных процессов общества на основании теории устойчивых институциональных структур (констант цивилизационной матрицы), определяется как стабильные социальные связи, которые дискретно изменяются, но сохраняют свою функциональность. Развитие социальной системы нетелеологично и поливариантно, но возможен не любой хаотично-непредсказуемый путь эволюции системы, а только пути определённой направленности, и этот спектр альтернатив общественного развития ограничивается рамками амплитуды, обуславливаемой социокультурным компонентом, сложившимся исторически и определяющим инвариантные признаки конкретного общества, независимые от

пространственно-временных форм его существования. Культурная специфика оказывает влияние на вектор развития общества, определяя способы использования заимствований и характер социальных изменений, вызываемых как логикой внутрисистемного развития, так и инновационными заимствованиями или другими формами экзогенного причинного воздействия, становясь доминантным в точках бифуркации. Самоорганизация социальной системы происходит в соответствии с алгоритмами цивилизационной матрицы, проявляясь в регуляторной функции устойчивых социальных структур, препятствующих катастрофическим последствиям энтропийных флуктуаций. Конструктивные изменения внутрисистемны и происходят в пределах существующего порядка, не уничтожая его основ, несущих институциональных структур. Относительно стойкие константы сохраняют народы и нации как целостные социальные организмы, которые развиваются путем постепенных качественных преобразований, но сохраняют при этом родовой социально-культурный генотип. Модернизация в этом случае выступает как рефлексия социальной системы на экзогенное воздействие, как средство сохранения гомеостатического, относительно стабильного, состояния системы.

В процессе внедрения соответствующих заимствований объективно необходимым предстаёт принцип матричной репликации, то есть достройки институциональной структуры комплементарными институтами иной матрицы (разумный баланс соотношения матричных типов X-Y). Предпринимаемые же попытки не дополнить и компенсировать, но заместить базовые формы комплементарными, то есть деформировать институциональную матрицу ведут к угрозе не только развитию общества, но и его выживанию. Определяющим фактором в процессе социальных изменений, инициирующим, катализирующим либо препятствующим самому факту таковых, задающим направление, специфику, и, как следствие – вариативность социальных изменений, является социокультурный компонент конкретного общества, выступающий как комплекс институциональных констант, что находит выражение в социокультурных особенностях, которые становятся доминантными в точках бифуркации [2].

Неотъемлемой составляющей социокультурного компонента общества является институт религии. В отношении евразийской цивилизации (Российская империя, СССР, Российская Федерация), нарицательное наименование и дескриптивные характеристики которой могут быть дискуссивны, однако сам факт существования бесспорен в силу объективного существования группы народов, объединенных общей географией, историей, менталитетом, следует отметить факт поликонфессиональности.

Определяемая как объединяющая масштабную группу индивидов ментально целостная совокупность когнитивных стереотипов, определяющих способы действия во всех общественных сферах жизнедеятельности, цивилизационная матрица выполняет роль координатора и интегратора жизни социума, реализуя функцию сохранения консервативных форм жизни общества. Цивилизационная матрица являет собой те самые исходно-базовые формы, которые и сложили конкретное общество. Она инвариантна, сохраняет свою природу во временной протяженности и определяет характер развития данного общества.

Со времени формирования евразийской цивилизации (период Великого Скифского союза) и окончательного утверждения институциональной структуры в XIII-м веке (Золотая Орда) среди особых характеристик – государство как самодовлеющая ценность, сильная вертикаль власти, превалирование общественного над личным и т.д. – выделяется также специфическая религиозная система. Поскольку матрица цивилизации по сути является алгоритмом выживания в определенных климатогеографических и геополитических условиях, то и межрелигиозные отношения были также подчинены этой задаче, ибо альтернативой такому варианту веротерпимого бытия было небытие, как следствие всеобщей войны «всех против всех» в Великой степи.

Феномен поликонфессиональности, наблюдаемый на пространстве Евразии, демонстрирует за всю свою историю иные формы мироустроения и социокультурной динамики, без религиозных войн (периода Реформации, крестовых походов), внутриконфессиональных противоборств и радикального фундаментализма. Мирное сосуществование различных религиозных конфессий евразийских народов основано не конкуренции, а на принципах союзничества и сотрудничества, что нашло отражение в невиданном нигде ранее братстве народов.

Предпринимаемые форсированные попытки цивилизационного переустройства, игнорирование принципов и механизмов интеграции евразийского общества ведут к нарастанию социальной напряженности, деформациям и противоречиям в новых независимых государствах, не позволяющие реализовать потенциал населяющих их народов. Наблюдаемый на постсоветском пространстве кризис может быть разрешён возвратом к траектории развития, задаваемой матрицей евразийской цивилизации, доказавшей свою эффективность и жизнеспособность в течении истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Погосян В.Г. Модернизация в дискурсе исторической социологии // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2009. № 4. – С. 81–96.
2. Погосян В.Г. Инвариантные компоненты социальных систем как естественное ограничение институционального творчества // Социальная политика и социология. 2017. Т. 16. № 2 (121). – С. 147–154.

ИНДИВИДУАЛИЗМ И ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ

С.В. Трофимов, Доцент кафедры современной социологии социологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Адрес: 119234, г. Москва, Ленинские горы, дом 1, стр. 33В. E-mail: trophimov@socio.msu.ru

Аннотация: Предложенный доклад рассматривает пути становления идеи свободы совести и религиозного индивидуализма в современном западноевропейском обществе. Анализируется модель формирования религиозных верований при переходе от институционального типа утверждения истин веры к индивидуальному. Материал предоставляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и западной Европе.

Ключевые слова: религиозный индивидуализм, современная религиозная ситуация, религиозные альтернативы.

INDIVIDUALISM AND THE FORMATION OF MODERN RELIGIOUS BELIEFS

S.V. Trophimov, PhD, Associate Professor of the Department of Contemporary Sociology, Faculty of Sociology, Lomonosov Moscow State University. Address: 119234, Moscow, Leninsky Gory, Building 1, block 33B. E-mail: trophimov@socio.msu.ru

Abstract: The proposed paper outlines concepts the ways of forming the idea of freedom of conscience and religious individualism in modern Western European society. The model of formation of religious beliefs at transition from institutional type of the statement of belief beliefs to individual is analyzed. The material is provided useful for comparative studies of the religious situation in Russia and Western Europe.

Keywords: modern religious situation, religious individualism, religious institutions, religious alternatives

Современная религиозная ситуация характеризуется необратимым развитием индивидуализма и субъективизма в области религиозных верований и практик. Именно индивид, а не община и не институт в целом, является сегодня центром религиозной ментальности в западноевропейском обществе. Исследования это подтверждают. Хотя религиозный индивидуализм является абсолютно новой реальностью, связанной с современностью, но вписывается в индивидуализм эпохи модерна.

Эта ситуация присуща не только «внешнемирской», в терминологии М. Вебера, концепции мистики и этике католической традиции, но и «внутримирской» концепции этики, присущей протестантизму. Немецкий теолог и социолог Эрнст Трёлльч (E. Troeltsch) критиковал идею, согласно которой внутримирской религиозный индивидуализм происходит непосредственно из идей протестантской Реформы, а также подготовил появление современной концепции индивида и стал его предвестником, открыл путь современ-

ному мировоззрению, в частности демократии. Э. Трёльч подчеркивает, что хотя провозглашенная М. Лютером ценность работы как призвания в миру, согласно М. Веберу, позволила развить новую функциональную религиозную этику и привела к зарождению капитализма, но в действительности она вступила в противоречие с современной светской этикой, признающей исключительную значимость независимости светских реальностей, в то время как М. Лютер их обесценивает, располагая свое учение все еще в неоплатонической перспективе [см. 1].

Так, например, эту идею ставит во главу модели зарождения современной демократии и религиозного плюрализма в современном западном обществе Т. Парсонс в работе «Система современных обществ», однозначно связывая эти преобразования современности с протестантской Реформацией [2, 98 сл.].

Так М. Лютер признавал, что человек живет, спасается, обретает жизнь вечную не исполнением обрядов, ни постами, не добрыми делами, а прежде всего верой и только верой, что соответствовало ключевой формуле его реформаторского учения *sola fide* («только верой») [см. 3, 131–163].

Э. Трёльч отвергает также идею о том, что Ж. Кальвин, развивая доктрину предопределения и логики *sola gratia* («только благодатью»), мог бросить «закваску» современного процесса индивидуализации. Для Ж. Кальвина избранное творение не имеет ценности само по себе. Спасенный чистой милостью человек находит смысл своего существования только на службе Царства Божия. Мирская деятельность индивида как таковая не обладает ценностью, поскольку не позволяет индивиду обеспечить или хотя бы подтвердить свое спасение. Кальвинистский индивидуализм отрицает автономность индивида и пребывает в противоречии с рационалистическим позитивным индивидуализмом эпохи Просвещения.

Ж. Кальвин пишет: «<...> необходимо рассмотреть, что это за лекарство милости, которым исправляется и излечивается наша испорченность. Поскольку, помогая нам, Господь как бы восполняет недостающее – и при этом обнаруживается то, что является его делом в нас, – то будет полезно также уяснить, в чем именно мы имеем нужду. Когда апостол говорит филиппийцам о своей уверенности, что начавший в них доброе дело будет совершать его до дня Иисуса Христа (Флп. 1:6), то, несомненно, под началом доброго дела он понимал исходный момент их обращения – момент, когда их воля обратилась к Богу. Этим Господь начинает в нас свое дело, вызывая в наших сердцах любовь, стремление к добру и праведности или, говоря точнее, склоняя, изменяя и направляя наши сердца к праведности. Он завершает свое дело, утверждая нас в постоянстве. А дабы никто не лгал, будто Бог пробудил в нас добро, так что наша воля, слишком немощная сама по себе, получила от Него помощь, в другом месте Святой Дух объявляет, что такое есть наша воля, предоставленная самой себе: “И дам вам сердце новое и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих” (Иез 36:26-27). Кто после этого осмелится утверждать, что

неможная человеческая воля была лишь укреплена, дабы она добродетельно стремилась избрать благое, когда мы ясно видим, что требовалось полностью переделать ее и обновить? Если камень такой мягкий, что сминая его, ему можно придать любую форму, какую пожелаешь, то я не отрицаю, что сердце человеческое может обладать некоторой способностью и склонностью повиноваться Богу, как только, ввиду своей немощи, оно будет укреплено. Однако этим сравнением наш Господь пожелал показать, что из нашего сердца невозможно извлечь ничего хорошего, если Он не сотворит нам другое. Поэтому не будем делить между Ним и нами ту хвалу, которая принадлежит Ему одному. Так что, когда Господь обращает нас к добру, то есть как бы превращает камень в плоть, то очевидно, что все исходящее от нашей воли устраняется, а то, что идет ему на смену, происходит от Бога» [4, 189].

«Ж. Кальвин, – пишет Э. Трёльч, – не допускает свободы человека. Она исключена из его теологической системы и из предлагаемого им общественного строя. Царствие¹ (господство) Бога не предлагается свободному принятию человеком; оно устанавливается без сомнения, а также, напротив, любой мятеж подлежит наказанию. <...> Для него достоинство Бога доказано человеком, склонившимся перед Его законом в свободном или вынужденном подчинении» [1, 24].

Следует заметить, что большинство критиков XIX столетия были склонны считать, что богословие Ж. Кальвина строилось вокруг одной основополагающей идеи, за которую в основном принималось учение о предопределении [см. 5]. Эту же идею рассматривают М. Вебер и Э. Трёльч. Лишь в XX в. на смену этому подходу, во многом благодаря К. Барту и его последователям, пришло представление о том, что не существовало никакой центральной идеи, из которой строго логически вытекало бы все богословие Ж. Кальвина [6, 148]. Ученик К. Барта В. Низель признавал важность такой идеи в богословии Ж. Кальвина, как «божественный суверенитет», которая затем получала внимание и в других известных работах о учении Ж. Кальвина [7, 23–24], однако в целом оказалась незаслуженно отодвинутой на второй план или вообще забыта.

Продвижение Реформации и появление после Вестфальского мира 1648 года монорелигиозных протестантских государств также не способствовало непосредственному внедрению принципа персонального свободы совести и тем более свободы персонального выбора религии.

Требование повиновения светским и церковным властям и предположение личной несвободы фундаментально противоречат современной концепции автономности индивида. И именно это отделяет лютеранство и кальвинизм от происходящих от них пуританских сект, выдвигающих требование добровольного, осознанного и свободного вступления своих адептов в общину. Э. Трёльч локализует «протестантскую современность» главным образом именно внутри неолютеранских и некальвинистских движений пиелистов и

¹ Во французском два термина, имеющих разный смысл: “règne” et “royaume” – царствие: власть, господство и царство: государство, в русском часто не различаемые.

пуритан. Эти общины отстаивали свои права на свободу совести, способствуя становлению нового социального порядка, основанного на свободном волеизъявлении каждого, и утверждая свою институциональную независимость. В противовес надзору церкви и ее ритуальному формализму эти общины сделали более радикальной лютеранскую проблематику этической интериоризации отношения к Богу. В то же время они развили принцип отделения от мира, согласованный с признанием автономии этого мира. Именно сектантская духовность радикальной Реформы второй волны обладает некоторым сходством с современным индивидуализмом. Но собственно лютеранская и кальвинистская духовность остается вписанной в логику отрицания свободы индивида, т.е. религиозного индивидуализма, характерного для досовременной эпохи [см. 1], для традиционного в этот период католицизма.

XVII в. стал временем возникновения движений как в рамках католицизма, так и в протестантизме, которые развивали именно эмоциональную набожность, чувствительную скорее к аффективной близости божественного, чем к созерцанию расстояния, разделяющего верующих с Богом.

Это стало одной из причин распространения в XVII в. среди широкой светской публики духовных направлений, получивших название «Французской школы духовности»¹. Вдохновленное святым Франциском Сальским (St. François de Sales) течение «набожного гуманизма» способствовало распространению более кроткой и человеческой духовности, нежели героический аскетизм великих испанских мистиков, к которым сами последователи французской школы духовности «возводят свои истоки» и на которые они неоднократно ссылаются. В целом различные направления духовности, распространившиеся во Франции в XVII в., стремятся не столько к растворению индивида в Боге посредством отчаянного усилия по преодолению обусловленности своего существования, сколько к смиренному созерцанию Христа «в каждой из “форм” (“états”) его человечности» и к молитве с простым чувством божественного присутствия. Эта смиренная форма созерцания требует внутренней свободы и готовности, «влюбленной сосредоточенности», «влюбленного, простого и постоянного внимания к *божественным вещам*», но не предполагает обязательного неистового аскетического усилия. Тем самым французские мистики предложили иной духовный путь, сосредоточенный на внутреннем присутствии Бога, открыв его, по крайней мере, потенциально, большому количеству верующих. Они наметили возможный «простой» путь обретения духовности, доступный каждому, и если следовать ему, то любой индивид может найти личную «тропинку» к совершенствованию. Возможность обретения духовности подобным образом свидетельствует о «существовании» дружелюбного Бога, который заботится о потребностях человека и который доступен для внутреннего общения. Этот образ дружелюбного Бога духовность XIX и XX вв. будет пытаться отклонить самыми разными способами.

¹ Это название закрепилось в 1925 г. после выхода 11-томного труда Анри Бремона (Henri Bremond) «Литературной истории религиозного чувства во Франции».

Уверенность католической духовности XVII в. в осязаемом присутствии Бога в эмоциональном опыте близка восприятию эмоционального опыта как живого источника веры, которое практиковалось немецким движением пиетистов. Отвергая формализм догматических институтов и холодности христианской повседневной рутинизированной практики, пиетисты начали с создания «объединений пробудившихся» и с публикации Филиппом Якобом Шпенером книги «*Pia Desideria*, Жертва угодная, или искреннее желание улучшения истинной евангелической жизни» (1675). Движение пиетистов опиралось на внутреннюю набожность и придавало важное значение эмоциональному измерению личного духовного опыта. Это направление господствовало в европейской и североамериканской протестантской теологии до середины XVIII в., и помимо глубокого обновления христианской жизни способствовало развитию протестантских инициатив в медицинской, педагогической, социальной сферах, а также в области искусства.

К подобным направлениям развития религиозности можно отнести и еврейский хасидизм, зародившийся и распространившийся в XVIII в. в Речи Посполитой. Хасидизм противопоставлял холодному интеллектуализму раввинистического иудаизма эмоциональную, радостную и восторженную набожность, заметно отмеченную влиянием Каббалы.

Сравнение пиетизма с французской духовностью XVII в. вполне оправдано, поскольку пиетизм также отличается заботой об оживлении веры всего христианского народа, а не только об изучении путей спасения, которыми следуют лишь немногие «религиозные виртуозы». Центральное место отведено индивиду, его чувствам и самоанализу, что проявляется в важной роли переписки и личных дневников. Все это и нашло отражение в немецкой предромантической и романтической литературе.

В литературе XVIII в., разделяющей мнение о том, что сердце и чувства являются неоспоримым средством постижения истины и самореализации, также можно обнаружить отражение взглядов некоторых духовных течений, находящихся в аффективном эмоциональном опыте истинный момент встречи божественного. Так, Ж.Ж. Руссо в «Исповеди савойского викария» обращается именно к Богу, «осязаемому сердцем» [8, 174].

По сравнению с движениями, ищущими близкого и дружественного Бога, культура Эпохи Просвещения отмечена абсолютно противоположной тенденцией. Эта духовность божественной удаленности наиболее ясно проявляется в различных течениях деизма. Рожденная в рамках англиканской церкви и протестантских церквей неконформистов эта концепция, во Франции она нашла всё место в позиции Ф. Вольтера. В религии, способной превосходить частности различных откровений, в религии без церкви Ф. Вольтер искал универсальную религию человечества, укорененную в «религии естественной» [9, 142]. Такая настоящая религия, по его мнению, есть «поклонение Верховному существу, без какой-либо метафизической догмы». Бог понимается как сила единства и вечности мира, проявляющая свою власть через общие законы, управляющие природой, как «геометр, который все устроил согласно порядку, весу и мере», но который никак не вмешивается в жизнь людей.

Ф. Вольтер принимает идею Бога, творца и отца, но он отвергает любую идею воплощенного Бога, взаимодействующего с людьми, с которым можно иметь личные отношения. Бог присутствует в жизни людей лишь как основание эмоциональной общности, объединяющее индивидов в универсальное братство. Ф. Вольтер понимает под естественной религией принципы морали, общие для человеческого рода. Это светское признание религиозной десакрализации, «где деизм не является светской моралью, но становится религиозностью ради необходимости коллективной этики» [9, 144]. Течение деизма эпохи Просвещения происходит из критики традиционной религии, но продолжает ссылаться на Бога и пытается определиться на протяжении века как позитивная религия. В деизме Бог присутствует, но нет его общения с человеком. Английский деизм, интеллектуальный мистицизм Спинозы, масонская концепция Большого Творца, распространившаяся в XVIII в. по всей просвещенной Европе, развивают эту тематику, но каждое направление – своим способом.

Ссылаясь на А. Дюпона, Д. Эрвьё-Леже характеризует три этапа религиозной эволюции современности. Первый соответствует средневековому христианству, в котором «сверхъестество и природа являются соучастницами в Боге», а общее спасение достигается через естественные эсхатологические пути. Протестантская реформа открывает второй этап, время разделения, или, по крайней мере, растущего расстояния между Богом и людьми: это религия *Deus solus*, вовлеченного в индивидуальное общение с каждым верующим. Третий этап – наше время молчаливого сосуществования между обоими мирами – миром Бога и миром человека. Деизм занимает свое место в религиозном опыте современного Запада, как «свидетельство истощения как традиционных религий всеобщего спасения, так и допускающих только индивидуальное спасение» [9, 210–211].

В этом Д. Эрвьё-Леже видит переход от мира традиционной религии к миру религиозной современности. Появление этих двух на первый взгляд противоречащих друг другу духовных концепций близкого и далекого Бога происходит на сочленении традиционного религиозного мира, которым управляет Откровение, и современного мира, где устанавливается независимость индивида. Д. Эрвьё-Леже делает удивительный вывод: оба движения, внешне противоречивые, оказываются фактически неотделимы одно от другого и взаимно дополняют друг друга [10, 125].

Эмоциональная интериоризация божественного присутствия противостоит образу мира, в котором Бог больше не действует, в то же самое время она заостряет переживание пустоты современного мира. Оба противоречащих друг другу представления вместе создают переходную картину, в которой религиозный индивидуализм смог «вступить в сделку» с современным индивидуализмом новой культуры. Духовное повышение значимости эмоциональной близости божественного позволяет теологически оправдать изъятие Бога из окончательно светского мира. Например, для итальянского философа Дж. Вагтимо воплощение Христа рождает «дружеское христианство» («я вас не называю больше рабами, но друзьями (Ин. 15:15)»), которое в принципе удаляет все возвышенные, непонятные и удивительные черты священного.

Интимность взаимоотношений Бога с человеком, согласно Дж. Ваттимо, задает вектор секуляризации, в соответствии с направлением которого действует христианство [11, 54]. Это «дружеское христианство» предполагает и вызывает современную революцию, состоящую в утверждении, что верующий индивид способен осмысливать себя как равный партнер в дружеских отношениях. Кроме того индивид способен автономно существовать и действовать в мире, освобожденном от отчуждающего присутствия священного. Здесь начинается создаваться новая картина религиозного индивидуализма – *современного религиозного индивидуализма*, который проявляется в наиболее современных формах религиозности.

Д. Эрвьё-Леже констатирует, что индивид может совершенно автономно организовывать смыслы, позволяющие ему ориентироваться в собственной жизни и окружающем мире и отвечать на важнейшие вопросы своего существования. Его духовный опыт сжимается до частных отношений духовной близости с Богом, которого он сам выбирает. А если этот в высшей степени личный опыт не предписывает ему обязательных религиозных действий в жизни, то принадлежность к религиозной общности может становиться второстепенным вопросом или даже совершенно бесполезной. Категория «*верить, не принадлежа*» проявляется даже в случае, когда индивид придает своему духовному поиску определенное религиозное направление, свободно ссылаясь на религиозную традицию в личном решении вопроса веры. Часто звучат следующие высказывания респондентов: «Духовно я чувствую себя христианином, но не принадлежу ни к какой церкви», «Я чувствую, что мне близок буддизм», «Меня привлекает мусульманская мистика». Колеблющиеся верующие, которые свободны в своих духовных исканиях и которые, как правило, разделяют вышеприведенные высказывания, не испытывают необходимости присоединиться к какой-либо религиозной группе. Сегодня, чтобы считаться верующим, достаточно читать определенный журнал, посещать определенный книжный магазин, смотреть определенную телевизионную программу или часто (через двадцать лет после публикации книги Д. Эрвьё-Леже последний вариант стал наиболее распространенным. – *Прим. С.Т.*) посещать определенный сайт в интернете. Такое разделение веры и религиозной принадлежности выражается еще более очевидно в тех случаях, когда верующий индивид отстаивает свое право на выбор тех элементов из различных религиозных традиций, которые нравятся лично ему. Подобная логика «религиозной самоделки (*bricolage*)» делает невозможным создание общины верующих, объединенных общей верой [10].

Согласно гипотезе Д. Эрвьё-Леже, совместная актуализация веры несколькими поколениями верующих – основной критерий последовательности традиции, определяющий содержание самой религиозной связи – находится на грани исчезновения. Стремление к разработке абсолютно субъективной концепции истины, «атомизация» индивидуальных духовных поисков разлагают не только религиозную связь, задействованную в свидетельстве об истине, которую общность разделяла в прошлом, разделяет в настоящем и будет разделять в будущем, но и препятствует воспроизводству этой связи в какой-либо иной форме.

Однако, даже в случае некоторых течений и разнообразных форм сетей «New age», в которых социальная связь между автономными адептами сводится к эпизодическому обращению к ресурсам – в книжные магазины, культурные центры, салоны, на выставки, и т.п. По мере того, как индивиды регулярно встречаются и «ткнут» между собой близкие, более или менее стабильные связи, эти институты «самообслуживания смысла» преобразовываются в духовные кооперативы, внутри которых обмениваются информацией, адресами, названиями книг и т.п. Связи, образующиеся такими способами, свидетельствуют скорее о духовном сходстве, более или менее признанном заинтересованными сторонами, но они не объединяют индивидов между собой. Утверждению веры противопоставляется строго индивидуальная операция, базирующаяся на представлении о том, что каждому положена своя истина... Этот субъективный режим поиска истины потенциально разрушает любую форму религиозного формирования общины [12, 772].

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что хотя схема *самоутверждения веры* является предельным случаем, она играет все большую роль в религиозном сознании индивида в Западном обществе. Эта далеко не исключительна и не экзотична. Однако расширение разнообразия форм верований вызывает противоположное по направлению движение в процессе верификации личных верований. Чем больше индивиды «мастерят» (*bricoler*) собственную систему веры, соответствующую их потребностям и желаниям, тем больше у них возникает необходимость обмениваться этим опытом с другими, разделяющими эти духовные стремления. Индивиды не могут удовлетвориться собственным убеждением и для придания смысла своему ежедневному опыту нуждаются в подтверждении состоятельности и уместности своих взглядов извне. На протяжении веков эту «работу» делали религиозные и философские системы, политические идеологии, поддерживаемые религиозными институтами и их служителями. Однако сегодня такой порядок утверждения истины функционирует весьма хаотично. А логика самоутверждения веры, означающая окончательный выход духовного поиска за рамки институциональной религии, также обнаруживает свои ограничения.

Как самоутверждение, так и институциональное утверждение веры уступают место режиму *взаимного утверждения*, основанному на личном свидетельстве, обмене индивидуальными опытами и поиске путей их коллективного углубления. Этот процесс имеет место не только в подвижных сетях мистическо-эзотерической туманности, но и в институциональных религиях. На границах или даже в центрах приходо-в могут возникать гибкие и неустойчивые формы социальности – духовные группы и сети, основанные на духовном, социальном и культурном сходстве вовлеченных в них индивидов, например, католические или протестантские духовные профессиональные группы, объединяющие специалистов, которые работают в одной области и связаны между собой дружбой, общим языком, обычаями, образом жизни и культурным багажом. Главная задача состоит не в том, чтобы евангелизировать профессиональную среду, как это делает «Католическое действие», а в том, чтобы создать каждому оптимальные условия выражения своего религиозного и жизненного опыта и своих ожиданий [10].

Вслед за Ж.-П. Вилэмом (J.P. Willaime) Д. Эрвьё-Леже приводит классификацию типичных режимов утверждения веры. Режим учредительного утверждения веры вручает религиозной власти заботу о верификации взглядов и практик приверженцев. В католицизме, в котором преобладает религиозная власть ритуального учредительного типа, это институциональное духовное влияние, а епископ выполняет эту функцию от имени Церкви. В протестантизме, в котором преобладает идеологическая учредительная модель власти, первая роль в регулировании веры лежит на теологе, разрабатывающего утверждения веры, тогда как именно группа, как таковая, узаконивает истинность верований и практик. В этом случае только когерентность поведения каждого из членов с точки зрения норм, целей и коммуникации, определенных группой, составляет главный критерий разделенной истины. Вместе с тем принципиальное равенство (предполагается, что оно существует в управлении внутри группы) не означает, что в группе не может появиться лидер. В режиме взаимного утверждения веры единственный критерий истинности формируется именно в межсубъективном сопоставлении достоверности индивидуального поиска. Однако никакая внешняя инстанция – ни учреждение, ни общность – не может предписать индивиду верить. В режиме самоутверждения любая инстанция кроме самого индивида исчезает. Только в себе самом, в субъективной уверенности обладания истиной индивид может найти подтверждение своей веры.

Д. Эрвьё-Леже добавляет еще один тип режима утверждения веры – харизматический, который заключается во вмешательстве и в свидетельстве исключительных религиозных деятелей, базирующихся на опыте, достаточном для тех, кто находит себя в нем. Однако этот тип не составляет специфического режима утверждения веры и фактически «пересекает» другие режимы, обеспечивая переход от одного к другому, обладая чертами, характерными для них.

Уменьшение значения религиозной практики, распространение религий «по выбору»¹ и «самодельных» верований, разнообразие траекторий религиозной идентификации, развитие паломнической (эпизодической) религиозности – все эти явления указывают на общую тенденцию к снижению институциональных религиозных верований. Особенно заметна эта тенденция в римско-католической церкви. Но и все другие христианские конфессии и иные религиозные учреждения сталкиваются в разной мере с ослаблением своей регулирующей способности. Кризис идет намного дальше, чем просто утрата господства над обществом. Он порождает такой режим отношений верующих с институтом, при котором исключительная власть церкви определять правильность веры ставится под сомнение, и, следовательно, становится невозможным фиксировать последнее определение общей идентичности верующих [10].

Д. Эрвьё-Леже настаивает, что в конце XX в. еще рано было говорить о полной деинституционализации религиозного, однако эта тенденция становится все более явной. Религиозные учреждения «выживают», они пока еще

¹ Д. Эрвьё-Леже употребляет выражение “à la carte” – по меню, как в ресторане.

объединяют приверженцев, а в обществе пока прислушиваются к их мнению. Д. Эрвьё-Леже не уверена, что подобная динамика ведет к безусловной дезинтеграции институциональных религий. Однако она подчеркивает важную тенденцию, которая преобразует современные религиозные институты, изменяет их глубинную суть, порождает общую трансформацию религиозной ситуации: сегодня религиозные организации должны учитывать бурное развитие режима взаимного утверждения веры, которое постепенно разлагает традиционное устройство учредительного утверждения веры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Трельч Э. «Социальное учение христианских церквей и групп (*Troeltsch E. Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*)». // Здесь перевод по французскому изданию: С. Froidevaux, *Christianisme, politique, histoire : christianisme et modernité selon Ernst Troeltsch*, Thèse de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1997.
2. Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1998.
3. Лютер М. О светской власти./ пер. с нем. Ю. Голубкина.// Избранные произведения. СПб: Андреев и согласие, 1994. С. 131–163.
4. Жан Кальвин. Наставление в христианской вере. М., 1997. Книга II. Глава III, 6
5. The Calvin handbook / H. J. Selderhuis, ed. Grand Rapids, 2009.
6. McGrath A. E. A life of John Calvin. Oxford, 2006.
7. Niesel W. The Theology of John Calvin. Philadelphia, 1956.
8. Rousseau J.-J.. Profession de foi du Vicaire savoyard. – Paris. Collection Folio essais (n° 537), Gallimard, 2010.
9. A. Dupont, Lumières et religion : la religion et Voltaire // *Qu'est-ce-que les Lumières?* Paris, Folio, 1996.», p. 137–230.
10. Hervieu-Léger. D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999
11. Vattimo. G., Espérer croire, Paris, Le Seuil, 1998.
12. F. Champion, *Religieux flottant, électisme et syncrétisme*, in J.Delumeau, *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993

ГРАЖДАНСКИЙ АКТИВИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ВОПРОС В РОССИИ

В.К. Пинкевич, Доктор исторических наук, профессор, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия. E-mail: pinkevich-vk@ranepa.ru

Аннотация. Предлагаемая статья представляет собой попытку осмысления процесса трансформаций понятия «светскости» за последние 20 лет, а также того, насколько эти трансформации, повлекшие изменения в религиозной политике, отвечают общественным ожиданиям.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, свобода совести, свобода вероисповеданий, гражданский активизм.

CIVIC ACTIVISM AND RELIGIOUS ISSUE IN RUSSIA

Vasily Pinkevich, Grand PhD in Historical sciences, professor Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia. E-mail: pinkevich-vk@ranepa.ru

Abstract. The proposed article is an attempt to comprehend the process of transformation of the concept of «secularism» over the past 20 years, and to what extent these transformations, which have led to changes in religious policy, meet public expectations.

Keywords: secular state, Constitution, state-confessional relations, freedom of conscience, freedom of religion, civil activism

Идеологический запрос на роль церкви

Возрождение православия, реабилитация института церкви и возобновление беспрепятственной церковной жизни в постсоветский период тесно было связано с процессом возвращения религии в социально-политическое пространство страны. Это одобрялось политическим истеблишментом и определенной частью общества, поддерживающей активное включение церкви в процесс воздействия на политическую и экономическую сферы в России. Среди церковного руководства и наиболее приближенного к церковной власти духовенства нашлись влиятельные группы, радевшие о гораздо большем расширении социально-политических функций церкви. С этой целью был в 1993 г. был сформирован такой своеобразный орган, как «Всемирный русский народный собор» (ВРНС), ставший площадкой взаимодействия с государством. В его задачи входили налаживание координации РПЦ с властными и социально-политическими институтами, с политическими партиями, а также распространение православных мировоззренческих ориентиров на жизнь общества. На этой и других площадках Русская православная церковь переходит к продвижению системы взглядов, которую можно представлять как идеологию, применимую к широкому кругу общественно значимых тем.

Среди них можно выделить две основные: это идеологическое обеспечение нового «традиционного» взгляда на историю, а также усиление регулирующей функции религии государстве. Продвижение этих тем оказывает значительное влияние на правовое и социально-политическое пространство страны.

Руководство страны прекрасно отдает себе отчет в том, что в России историческое знание должно участвовать в консолидации общества и закреплять в нем необходимые исторические представления в том виде, в котором их сформулировала иерархия, и одобрило государство. Священноначалие РПЦ обладает продуманной концепцией российской истории, в которой «Запад» представлен как некая враждебная сила, против которой направлено единство «русской цивилизации», основанное на православной вере, «традиционных ценностях» и общем историческом прошлом. Периодическая вражда России с западными соседями интерпретируется как многовековая фаза столкновения двух цивилизаций [1, с. 406]. Наиболее «ударной» частью идеологии РПЦ стало православное понимание прав личности, в котором «человеческое достоинство» ставится выше прав человека, а религиозная традиция выше гражданских свобод [2].

В феврале 2006 г. генеральный прокурор Владимир Устинов, выступил на открытии «Международных Рождественских образовательных чтений» с докладом «Утверждение духовности – основа возрождения России». Говоря о значении духовности для России, он высказался за то, что общество нужно лечить, в том числе и путем «...контроля за соблюдением стандартов поведения человека. Дефицит исполнения требований нормативных актов, по словам Устинова, должен был бы быть «...преодолен при условии, что и здесь будет поставлен духовный заслон, если все мы повернемся к истокам нравственности, к пониманию духовной природы правонарушений. Это даст нашему обществу лекарство для их одоления» [3, с. 58]. Этим и другими подобными выступлениями представителей истеблишмента, утверждалась мысль о недостаточности формальных функций закона и необходимости его дополнения «духовными» регуляторами. Эти мысли очень скоро материализовались, и в российском религиозном законодательстве появились нормы, содержащие плохо формализуемые нравственные предписания. В итоге это привело к размыванию регулирующих функций закона и к тому, что впоследствии специалисты назовут «гибридизацией» религиозного законодательства [4]. Это новое законодательство обозначило значительные расхождения с конституционными принципами светского государства¹ [5].

«Гибридизация» религиозного законодательства

Известно, что «новое» религиозное законодательство явилось не вдруг. Первые противоречия с конституционным принципом светского государства появились еще в 1997 г. в законе «О свободе совести и о религиозных объединениях». В преамбуле закона были выделены четыре исторически укор-

¹ Речь идет о законе о защите религиозных чувств (2013), а также «Пакете Яровой» (2016).

ненных в России конфессии сыгравшие «особую» и «важные» роли в жизни общества и государства, роль остальных конфессий не упоминалась. Этим было допущено разделение конфессионального пространства страны, недопустимое для светского государства. По справедливому замечанию многих экспертов, в этом документе был реализован принцип отделения «нетрадиционных религий» от общего религиозного пространства страны. И хотя в преамбуле нет понятий «традиционных» и «нетрадиционных» религий, однако именно преамбула закрепила в общественном сознании и политическом лексиконе эти понятия. Кроме того, «особый» вклад православия в историю России и в развитие российской духовности и культуры, оговоренный в преамбуле, позволил Православной церкви получить от государства всю полноту привилегий и определенную финансовую и материальную поддержку, во многом равноценную тому, что дается государственному учреждению. Это также, очевидно, шло вразрез с конституционными принципами отделения церкви от государства.

То, что закон 1997 года «противоречит самим основаниям конституционного устройства Российской Федерации и общепринятым принципам и нормам международного права, признал президент Б. Ельцин¹ [6]. Несмотря на президентское вето, спустя некоторое время, закон был принят без изменений. С этого момента вектор религиозного законодательства был предопределен.

В 2004 году появляется определение Конституционного суда, согласно которому «принцип светского государства не может истолковываться и реализовываться без учета особенностей исторического развития России, вне контекста национального и конфессионального состава российского общества, а также особенностей взаимодействия государства, политической власти, этнических групп и религиозных конфессий» [7]. Это определение положило начало процессу, который потом юристы назовут «произволом туманных определений». В самом деле, что такое «учет особенностей исторического развития»? В нашей истории был период и православной государственности (до 1917 г.), и государственности атеистической (1917–1991 гг.), а также период «либеральной» религиозной политики (1991–1997 гг.). Что брать в качестве отправной точки? Очевидно, что этим определением Конституционного суда трактовка понимания «особенностей исторического развития» в применении к конкретным проблемам религиозной жизни в стране, отдавалась на откуп административному усмотрению. Так были созданы условия для административного своеволия в религиозной сфере. Как показало дальнейшее развитие событий, нечеткость и размытость определения Конституционного суда неизбежностью породили произвол в регулировании религиозных отношений не только в практике управления религиозными отношениями, но и в законодательной сфере.

26 июня 2013 г. были внесены изменения в российском законодательство, ужесточающие ответственность за оскорбление чувств верующих.

¹ В частности он сказал: «демократическое государство не может ущемлять интересы меньшинств (даже если эти действия продиктованы благородными на первый взгляд целями».

С самого начала, еще на стадии обсуждения закона о защите религиозных чувств, многими экспертами и общественными деятелями высказывались серьезные опасения, поскольку совершенно неформализуемое понятие «чувства» и новая дефиниция понятия «верующего» делало его открытым к самым разным толкованиям и, самое главное, к размыванию регулирующих функций закона, который, согласно базовому правилу юриспруденции, не может выходить за рамки формальной принудительной нормы. Кроме того, «защита чувств верующих» ставит в совершенно двусмысленное положение группы неверующих, или тех, чья вера не может быть четко идентифицирована с каким-либо учением, или конфессией. Они оказываются как бы вне законодательной защиты, что при неопределенности юридических формулировок может создать условия, при которых эти группы будут маргинализованы, или вообще окажутся вне закона. Закон о чувствах верующих не отменил (поскольку Конституция по статусу выше Федерального закона), но практически дезавуировал конституционный принцип свободы совести (ст.28), равенства граждан независимо от отношения к религии (ч. 2 ст. 19), положение о признании в нашей стране идеологического многообразия (ст.13) и ряд других конституционных норм, регулирующих религиозный вопрос.¹

Очевидно, что такое расхождение законов и Конституции создало новые возможности для административного произвола. Последствия, увы, не с заставили себя ждать: довольно быстро появился ряд судебных дел. Обвинения в возбуждении ненависти и оскорблении чувств верующих были предъявлены блогеру Соколовскому за публикацию провокационных видеороликов атеистического свойства, в том числе, сюжета о ловле покемонов в екатеринбургском Храме-на-Крови (прокурор потребовал 3,5 года колонии, в итоге блогер получил два года три месяца с испытательным сроком в два года). В целом ряде регионов православные епархии выступали за отмену театральных постановок (в Новосибирске режиссера оперы «Тангейзер» также пытались обвинить в оскорблении религиозных чувств). Наконец, в 2017 г. депутат Госдумы РФ Наталья Поклонская обвинила режиссера фильма «Матильда» Алексея Учителя в оскорблении чувств верующих за неканоничный образ царя-мученика Николая II.

¹ Гарантия светскости государства содержится в части 1 статьи 14 Конституции: «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». К числу других основополагающих конституционных положений относятся: а) в Российской Федерации признается идеологическое многообразие (ст. 13); б) государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии, запрещает любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности (ч. 2 ст. 19); в) каждому гарантируются свобода совести, свобода вероисповедания включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст. 28); г) не допускается пропаганда или агитация, возбуждающая религиозную ненависть и вражду, запрещается пропаганда религиозного превосходства (ч. 2 ст. 29); д) каждый имеет право на объединение, никто не может быть принужден к вступлению в какое-либо объединение или пребыванию в нем (ст. 30).

Еще один закон, или блок «антитеррористических» законопроектов, который в СМИ называют «пакетом», или законом Яровой, был подписан президентом 6 июля 2016 г. Если обобщить положения «Закона Яровой» в части, относящейся к миссионерству, то они заключаются в следующем: каждый верующий, говорящий о Боге вне культового здания от имени религиозного объединения, должен иметь при себе документ от организации. Религиозные группы, которые уведомили о своем существовании, также должны выдавать документы своим миссионерам. В жилых помещениях можно проводить обряд, но нельзя проповедовать или приглашать туда неверующих. Кроме того, жилое здание нельзя сделать культовым. Проповедующий свою веру в сети Интернет, в средствах массовой информации «либо другими законными способами» также должен иметь документ от организации. Санкции предусматривают штрафы для граждан до 50 тысяч, а для организаций до 1 млн рублей. Еще ранее, в июле 2015 г., были приняты поправки к Закону о свободе совести, согласно которым религиозные группы фактически должны уведомлять органы власти о своем существовании, что в совокупности с «Законом Яровой» привело к тому, что любая группа верующих, собравшаяся сама, без какого-либо разрешения на улице или в частном доме, может быть оштрафована [8].

Два года правоприменительной практики показали его контрпродуктивность. Закон принимался в целях противодействия терроризму, но по нему не была пресечена деятельность ни одной террористической организации и не был привлечен к ответственности ни один террорист. Но вместе с тем вынесено несколько сотен постановлений по делам об административных правонарушениях, связанных с этим законом; под его действие попали главным образом протестантские конфессии [9].

Не заставили себя ждать и негативные последствия для всего общества. Основанием для преследования теперь могло послужить все что угодно. Любая случайность, будь то неосторожный перепост, обидчивый прихожанин титульной церкви, разговоры о религии не с теми людьми и не в том месте, завалившаяся на полке книжка, оказавшаяся в «экстремистских» списках, десятки других поводов, которые невозможно предвидеть – все стало представлять угрозу.

Обычный гражданин вдруг почувствовал себя незащищенным от произвола власти. Закон о защите религиозных чувств вместе с «пакетом Яровой» стали символом и воплощением контроля государства за частной жизнью граждан. И понятно, что, поскольку наступление на базовые права осуществляется посредством «религиозных» законов, то в глазах обычного человека Церковь причастна к этому не меньше, чем само государство, а может быть и больше. Ведь именно Церковь всегда утверждала примат религиозной традиции над гражданскими свободами. И вот настал момент, когда отвлеченные разговоры о православной трактовке прав человека вдруг обернулись для каждого своей, так сказать, «практической» стороной. Поэтому в последние несколько лет стало меняться в негативную сторону отношение граждан к общественной роли Русской православной церкви. Отвлеченные проповеди о неприменимости в России «западных» стандартов прав челове-

ка, обернулись для общества реальным отнятием этих прав, а для церкви – бременем ответственности за это.

В 2010 г. журналист М.А. Жеребятьев очень точно указал на главный парадокс в религиозной жизни России: «... когда есть Конституция, но основные акторы политических и общественных процессов не готовы к ней апеллировать», то страна, согласно прописанной в Конституции норме, оставаясь светским государством, de-facto, скатывается в ситуацию начала XX века [10].

Много воды утекло с 2010 года, и сегодня, в 2018 г., вопрос о том, должна ли Конституция отражать идеал, к которому стремится общество, или отражать реальную жизнь, однозначно решается в пользу «жизни». Вопросы изменения Конституции [11], в том числе в религиозных вопросах [4], уже довольно активно обсуждаются.

Наступление на «светскость»

Наряду с фактическим размыванием принципов светскости в законодательстве, на протяжении 2000-х и 2010-х годов наблюдалось также и идеологическое наступление на конституционные основы светского государства. Принцип светскости подвергся атакам с разных полюсов идеологического спектра. Приведем лишь несколько примеров.

Так, Д. Узланер, один из авторов «Русского журнала», в статье «Трансформация светскости» утверждал, что «светский проект потерпел решающее поражение и утратил монополию на описание реальности», и что светскость (в понимании Д. Узланера светскость тождественна секуляризму) должна осознать себя стороной в конфликте с мировоззрением религиозным [12]. Другой исследователь Б. Кнорре, активно сотрудничающий с Московским Центром Карнеги писал, что светскость, помимо этической уязвимости «минимизирует» российское православие, мешает раскрыть его возможности, и вместо того чтобы признать за церковью право на общественно-политическую мотивацию, генерирует критику ее инициатив [3]. Правовед М.О. Шахов, интервью с которым разместили разные по своей идеологической ориентации издания, указывал на то, что термин «светское государство», используемый в 14 статье Конституции РФ, является во многом декларативным и малосодержательным, что открывает дорогу для произвольных толкований принципа отделения религиозных организаций от государства. Приоритет вероисповедной политики России состоит в признании особой роли православия в истории страны, поэтому отношения церкви и государства должны строиться на принципе сорботничества. Понятие «светскости», подверженное произвольным толкованиям, этому препятствует [13].

Заметной вехой на пути пересмотра принципов светскости, стала встреча В. Путина с участниками Архиерейского собора 1 февраля 2013 г. На ней президент заявил о необходимости «отказаться от вульгарного понимания светскости» и тем самым расширить толкование понятия «светское государство» в сторону признания за церковью больших полномочий в жизни общества. Это стало, по мнению экспертов, не только фактом признания об-

шественной роли церкви, но и знаменовало собой «легитимирующий пост-секулярный поворот в политике» [14].

Стоит обратить внимание на всплеск дискуссионной активности по религиозному вопросу, пришедший на лето 2017 г. в Государственной думе РФ и Общественной палате РФ. Предметом обсуждения стало новое понимание государственно-конфессиональных отношений в свете изменившегося в обществе положения Православной церкви. 18 июня глава комитета Госдумы по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений Сергей Гаврилов заявил, что толкование понятия «светское государство» должно каким-то образом прекратить антицерковные выступления и поддержать систему духовно-нравственных ценностей. Светскость не должна «потворствовать проведению разрушительной политики для нравственного фундамента России». Позднее, в заявлении «Интерфаксу» он уточнил, что необходимо толкование Конституционного суда на понятие «светское государство». Член президиума Всемирного русского народного собора Александр Рудаков, комментируя споры о светскости, также отметил, что Конституционный суд РФ должен защитить права религиозно ориентированных граждан в новой трактовке светскости [15]. Если попытаться обобщить думские прения, то нетрудно выделить основную мысль о том, что назрела необходимость придания Русской православной церкви особого конституционно-правового статуса, с наделением ее дополнительными правами.

В этом же ключе проходило выступление председателя комиссии Общественной палаты РФ по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений И. Дискина. В частности он отметил, что принцип светскости сегодня не может рассматриваться лишь с номинально-правовых позиций и должен учитывать социальные процессы, меняющие характер взаимодействия государства, общества и религиозных организаций и что стране нужен закон, который бы опирался на принципы «новой светскости» и широкий общественный альянс всех сил. Действующий закон был написан в 90-х годах прошлого века на основе либеральных представлений. Новый закон должен учитывать, что «две трети россиян рассматривают веру как нравственный ориентир». И хотя в выступлении И. Дискина так и не было прояснено, что же такое «новая светскость», но в «сухом остатке» легко просматривается атака на конституционные принципы светского государства.

Таким образом, мы можем сказать, что для различных партий в российской элите «светское государство» стало понятием, которое, при громадной роли РПЦ в идеологии и общественной жизни страны, является фактором, препятствующим окончательной легитимации этой роли. Есть основания также говорить и о том, что сложился некий элитный консенсус по отношению к этому вопросу. Не только политики, но и практически все религиозные объединения выступают против светскости как вытеснения религии из публичной сферы [15].

Если большинство элитных групп против светского государства, то осталось прояснить вопрос о том, разделяет ли такое отношение общество? 2016 и 2017 годы были богаты на резонансные события в общественно-религиозной сфере, поэтому представляется вполне логичным обратиться к некоторым из них.

«Торфянка» и гражданский активизм

В 2016–2017 годах во взаимоотношениях Русской православной церкви и общества обозначились четыре конфликтные зоны. Первая из них, в которой пересеклись интересы церкви и общества, – это строительство храмов в парках, скверах и лесопарках. Вторая конфликтная зона – это, так называемая церковная реституция, то есть возвращение Церкви ранее ей принадлежащих религиозных зданий. Третья зона, и мы о ней уже упоминали, связана с защитой чувств верующих и, наконец, четвертая зона конфликта связана с антисектантской деятельностью Русской православной церкви [16].

Поскольку вопрос о защите чувств верующих и антисектантский закон Яровой мы уже частично рассматривали, остановимся на других проблемных зонах – строительстве храмов и церковной реституции. Одним из заметных и показательных здесь представляется конфликт вокруг строительства храма в парке Торфянка. Это событие – сравнительно небольшая коллизия – интересно тем, что в нем отразились типичные проблемы государственно-конфессиональных отношений в нашей стране за последние годы, а также некоторые «шероховатости» во взаимоотношениях общества и титульной конфессии.

Строительство храмового комплекса в небольшом парке «Торфянка» было одобрено в 2012 г. – в рамках программы «200 храмов». Местные жители и примкнувшие к ним защитники природы выступили против строительства комплекса. Однако Церковь – не без поддержки городских властей – продолжала настаивать на строительстве храма в парковой зоне. Разгорелась горячая полемика, и противостояние носило порой очень жесткий характер, сопровождалось нарушениям общественного порядка и физическим насилием. Событие вызвало интерес средств массовой информации, политиков, общественных деятелей. В итоге строительство храма было заморожено, противники строительства одержали победу.

Происшедшее в парке «Торфянка» дает нам достаточно оснований говорить о случившемся не как о бытовом конфликте между местными жителями и застройщиками, а о более глубоком как с идейной, так и с событийной точек зрения, явлении. Рассмотрим эти основания.

В конфликте проявился высокий уровень солидарных действий местных жителей. Было создано общественное движение «За парк Торфянка». Защитники Торфянки, организовали «оборону» своей территории, наладили круглосуточное дежурство на объекте и разработали стратегию и тактику сопротивления.

Как показали события, здесь имел место не частный случай столкновения интересов в отдельно взятом месте, не локальный, но общественно значимый конфликт. Мы видим, что к протесту подключились не только местные жители, но и сторонние люди, чьи интересы непосредственно в этом конфликте не затрагивались.. Жителей «Торфянки» поддержали студенты [17] и дальнбойщики [18]. К протестующим присоединились представители политических партий (Яблоко, КПРФ), местных депутатов и общественных организаций [19].

Не только событийный ряд, но, главным образом, сложная идеологическая палитра конфликта (традиционалисты против либералов, светскость

против православной государственности, права человека против религиозных чувств и т.д.), вызвала большой общественный интерес, что привело к широкому освещению события в средствах массовой информации.

Отдельная резонансная тема – расслоение среди православных в их отношении к протестующим и позиции патриархии. Несмотря на то, что глава РПЦ МП патриарх Кирилл (Гундяев) идентифицировал протестующих как сектантов и язычников» [20], на стороне протестующих выступили православные «церковные интеллектуалы» и обычные православные миряне [21].

Обращает на себя внимание высокий накал противостояния с властью, которая приняла в конфликте сторону Церкви. Еще со времен мэра Юрия Лужкова накоплен очень большой опыт споров между местными жителями и застройщиками. Власть и застройщики обычно легко справлялись со спорными ситуациями, переводя их из плоскости уличного противостояния в стандартный формат публичных слушаний. Но здесь все пошло по-другому. Борьба за парк продолжалась больше года. За это время у власти было множество возможностей остановить противостояние, но этого не произошло. Уже на начальной стадии конфликта митинги противников строительства разгоняла полиция. 14 ноября 2016 г. у активистов, выступающих против строительства православного храма в московском парке «Торфянка», прошли обыски. Защитников парка обвиняли по 148 статье УК («Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий»). Уголовное дело против защитников парка было возбуждено по факту публичного оскорбления чувств верующих (часть 1 статьи 148 УК) и незаконного воспрепятствования деятельности религиозной организации (часть 3 статьи 148 УК). В итоге, государственно-церковный альянс отступил под давлением общественного мнения. Приостановление строительства храма показало, что это мнение существует и способно проявлять себя в действии.

Отличительной чертой конфликта стало активное (в том числе и силовое) противостояние с православными активистами в лице движения «Сорок сороков». Движение объединяет лиц православного вероисповедания, одной из программных задач которого заявлена защита строительства православных храмов от всяческого противодействия. Оно аффилировано с руководством Православной церкви. «Сорок сороков» попали в фокус общественного внимания из-за того, что в социальных сетях противники строительства храма в парке Торфянка пожаловались на случаи нападения на них со стороны «православных активистов» и опубликовали соответствующие видеозаписи [22].

Успех «Торфянки» запустил так называемый «эффект умножения». Если в 2016 году конфликты вокруг строительства храмов были единичными, то уже в 2017 г. их становится существенно больше. Против строительства новых церквей в 2017 г. выступили жители Красноярска (храм на стрелке), Чувашии, подмосковной Черноголовки (поклонный крест), Екатеринбурга (набережная Исети), Нижнего Новгорода (парковая зона), Махачкалы (озеро Ак-Гель), Смоленска (Соловьиная роща), Ростова-на-Дону (сквер Анатолия Собино), Брянска (парковая зона), Каменска-Уральского, Томска (сквер) и др. [23]

Таким образом, если говорить о «технологической» стороне событий на «Торфянке», то мы, безусловно, имеем перед собой движение гражданского активизма, которое, по своей зрелости, активности и уровню солидарных действий, не имеет аналогов с другими в современной России, будь то пацифизм, зеленое движение, экология, борьба за права детей, или что-либо еще.

Если же говорить о содержательном (идейном) наполнении рассматриваемого явления, то все перечисленное позволяет нам квалифицировать события вокруг парка «Торфянка» как действия, предпринимаемые по собственной инициативе, независимо и вопреки государственной власти, направленные главным образом против использования одной конфессией близости к власти для решения своих задач за счет общества.

Передача РПЦ Исаакиевского собора

10 января 2017 г. губернатор Санкт-Петербурга Георгий Полтавченко объявил о передаче Исаакиевского собора РПЦ МП. Жители Санкт-Петербурга ответили на заявление Полтавченко протестами. Формальным поводом для общественного недовольства стала непубличность церковной реституции, то есть попытки властей «тайком» передать здание собора церкви. В течение нескольких месяцев в городе прошло множество публичных акций как в поддержку музея, так и в поддержку позиции губернатора. Так, например, здесь прошел десяти тысячный митинг на Марсовом поле и защитники Исаакиевского собора, и профсоюзы прошли единой колонной по Невскому проспекту. С другой стороны, имели место митинг и крестный ход в поддержку передачи собора церкви в котором принимали участие дети, и прокуратуре города пришлось проводить проверку законности привлечения несовершеннолетних. Вокруг передачи собора произошло не в пример больше событий, чем вокруг скромного московского парка, однако оба эти события объединял высокий уровень гражданской активности, в результате которого «протестанты» одержали победу.

Отметим несколько важных признаков, которые отличали петербургские события от московских. Первое из них – столкновение политических сил на площадке Законодательного собрания города. В конце марта 2017 года по городская избирательная комиссия Санкт-Петербурга одобрила проведение референдума о статусе Исаакиевского собора. Заксобрание же отказалось проводить референдум о статусе Исаакиевского собора и, в свою очередь, сторонники «Единой России» инициировали референдум за отставку депутатов, противников передачи Исаакиевского собора РПЦ МП [24].

Мы видим также, что коллизия затронула не только город, но и вышла на федеральный уровень. Министерство культуры, Конституционный суд, Администрация президента и, собственно, сам президент, так или иначе, оказались вовлеченными в конфликт.

На «Прямой линии» 15 июня 2017 г. президент России Владимир Путин, отвечая на вопрос о статусе Исаакиевского собора, сказал, что Россия – это «светское государство, оно таким сложилось и будет». Кроме того, президент заявил, что Исаакиевский собор никогда не принадлежал Церкви, хотя и был

построен для молитвы, а Церковью руководил «царь-бабушка» – глава государства. «Не нужно использовать это как инструмент мелкой политической возни» [25]. Это заявление поставило точку в конфликте, но для нас интересно другое, а именно то, что это заявление резко контрастирует с приводившимся здесь заявлением президента на Архиерейском соборе 1 февраля 2013 г. о необходимости «отказаться от вульгарного понимания светскости» и, тем самым, расширить толкование понятия «светское государство» в сторону признания за церковью больших полномочий в жизни общества.

Что произошло за эти четыре года, и что заставило президента так радикально пересмотреть свои взгляды? Ответ один, это – изменение общественных настроений. Еще несколько лет назал музеи Петербурга передавались РПЦ МП практически безболезненно [26], но в 2017 г. все пошло по-другому. Конкретное событие передачи музея стало в этот раз поводом для выражения более глубоких и основательных претензий к общественной роли церкви. Общественность Петербурга выступила против отступления государственной политики от принципов светскости, и против использования Русской православной церковью близости к власти для решения своих узкокорпоративных задач.

Выводы

Приведенные примеры с «Торфянкой» и «Исаакием» являются частными случаями многочисленных проявлений зрелой протестной активности, связанной с нарастающим недовольством общества государственно-конфессиональными отношениями в России.

Усиление роли Русской православной церкви в идеологии и общественной жизни страны, повлекшее за собой обсуждение вопроса о необходимости отказаться от конституционного принципа «светскости государства», не встречает поддержки в обществе.

Общественный резонанс вокруг «Торфянки» и «Исаакия» позволяет характеризовать эти события как плебисцитарные.

ЛИТЕРАТУРА

1. Морозов О. Легенды и мифы российской истории: историческая политика руководства Русской православной церкви в начале XXI в //Монтаж и демонтаж секулярного мира / П. ред. А. Малашенко и С. Филатова; Мос. Центр Карнеги. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2014. – 406 с.
2. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Режим доступа: <https://azbyka.ru/osnovy-ucheniya-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-o-dostoinstve-svobode-i-pravah-cheloveka>. (Дата обращения: 21.04.2018).
3. Кнорре Б. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права//Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Мос. Центр Карнеги. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2014. С.58
4. Симкин Л. Гибридная демократия и свобода совести//Независимая газета 05.07.2017. Режим доступа: http://www.ng.ru/facts/2017-07-05/14_423_hybrid.html. (Дата обращения:21.04.2018).

5. URL:<https://rg.ru/2013/06/30/zashita-site-dok.html>; http://ruvera.ru/articles/zakon_o_missionerstve. (Дата обращения:21.04.2018)

6. Уоллес Д. и Кристофер М. Российский закон о свободе совести 1997 г. вчера и сегодня. Режим доступа: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/rf28/01Wallece.html>. (Дата обращения: 21.04.2018).

7. Постановление Конституционного Суда РФ № 18-П от 15 декабря 2004 г. «По делу о проверке конституционности п. 3 ст. 9 Федерального закона «О политических партиях» в связи с запросом Коптевского районного суда города Москвы, жалобами общероссийской общественной политической организации «Православная партия России» и граждан И.В. Артемова и Д.А. Савина // Российская газета. № 3663. 2004 г. 24 декабря.

8. Лункин Р. От религиозного бума к Закону Яровой: атеизм без атеизма и православие без православия//Религия и право: сетевой журн. 24 ноября 2016. Режим доступа: <http://www.invicitory.com/columns/1429/>. (Дата обращения: 21.04.2018).

9. Ряховский В. Парадоксы борьбы с «экстремизмом»: нужно ли видеть угрозу в религии//Религия и право. 23 ноября 2017. Режим доступа: http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=466&ELEMENT_ID=7714. (Дата обращения: 21.04.2018).

10. Жеребятьев М.А. Светскость в постсоветской России: забытый конституционный принцип (материалы Международной научной конференции «Свобода религии и демократии: старые и новые вызовы», Киев, август 2010). Режим доступа: <http://religiopolis.org/documents/834-ma-zherebjatev>. (Дата обращения:21.04.2018).

11. Филиппов А.Ф. О перспективе конституционного кризиса в России // Журнал Гефтер 19. 01.2018 Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/23769>. (Дата обращения: 21.04.2018).

12. Узланер Д. Трансформация светскости // Рус. журн. – 2008. – 28 дек. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Transformacii-svetskosti>. (Дата обращения: 21.04.2018).

13. Шахов М.О.: «Нужно ли России именовать себя в Конституции «светским государством»?//Религия и право: сетевой журн. Режим доступа: http://www.sclj.ru/analytics/comment/detail.php?ELEMENT_ID=6081. (Дата обращения: 21.04.2018).

14. Выступление Президента РФ В.В. Путина на встрече с участниками Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Русская Православная Церковь: [сайт]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2767741.html> (Дата обращения: 08.04.2018).

15. Лункин Р. Светскость как оружие. Зачем в России хотя бы пересмотреть основы светского государства? Кредо.ру. Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=127966>. (Дата обращения: 08.04.2018).

16. Сергазина К. Церковь, общество, государство: покровительство властей религиозным организациям. Кредо.ру. Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=125594>. (Дата обращения: 08.04.2018).

17. Православный фундаментализм опасен для общества, как и любой другой». Заявление инициативной группы студентов МГУ, 3 декабря 2017 г. Кредо.ру. Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=128953>. (Дата обращения: 08.04.2018).

18. В Москве задержали дальнбойщиков, ехавших на митинг против строительства храма РПЦ МП в Торфянке. Кредо.ру. Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=118607>. (Дата обращения: 08.04.2018).

19. Сергей Митрохин требует объяснить причину ареста защитников «Торфянки». Пресс-релиз московского отделения Демократической партии «Яблоко».

Кредо.ру. Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=122876>. (Дата обращения: 08.04.2018).

20. Глава РПЦ МП Кирилл (Гундяев) заявил, что те, кто протестует против строительства храмов его Церкви в городских парках, – «сектанты и язычники». Кредо.ру: [портал о религии]. Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=122658>. (Дата обращения: 08.04.2018).

21. ВИДЕО: Православные в защиту парка Торфянка. Рассказывают участники акции у ХХС 16 ноября. Кредо.ру: Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=122983>. Ненавидящие себя православные. В РПЦ МП растет «внутренняя эмиграция», но она не спасет систему. Кредо.ру: Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=127273>. (Дата обращения: 08.04.2018).

22. В ответ на возбуждение дела против защитников Торфянки РПЦ МП обещала «проверить» сведения о противоправных действиях активистов движения «Сорок сороков». Кредо.ру: Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=122937>. (Дата обращения: 08.04.2018).

23. Основные проблемные зоны во взаимоотношениях общества, религиозных организаций и государства в 2017 году. Сова: [информационно-аналитический центр]. Режим доступа: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2018/02/d38792/>. (Дата обращения: 08.04.2018).

24. К организации референдума в Петербурге за отставку оппозиционных депутатов, противников передачи Исаакиевского собора РПЦ МП, причастны сторонники «Единой России». Кредо.ру. Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=126015>. (Дата обращения: 08.04.2018).

25. Скрыльников П. Путин ограничил Церковь «Прямой линией». РПЦ [МП] согласна на диалог с обществом, но хочет вести его на своих условиях// Независимая газета. 26.06.2017. Режим доступа: http://www.ng.ru/facts/2017-06-21/9_422_president.html. (Дата обращения: 21.04.2017).

26. Свято место. Какие музеи Петербурга были переданы в собственность РПЦ// Аргументы и факты. 28.06. 2015. Режим доступа: http://www.spb.aif.ru/city/event/svyato_mesto_kakie_muzei_peterburga_byli_peredany_v_sobstvennost_rpc. (Дата обращения: 21.04.2017).

ДУХОВНОСТЬ И СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Т.К. Ростовская, доктор социологических наук, заместитель директора ИПИ РАН по научной работе, профессор, заведующая кафедрой социальной педагогики и организации работы с молодежью Российского государственного социального университета, Россия, г. Москва. E-mail: rostovskaya.tamara@mail.ru

А.М. Егорычев, доктор философских наук, профессор кафедры социальной педагогики и организации работы с молодежью Российского государственного социального университета, Россия, г. Москва. E-mail: chelovekcap@mail.ru

Аннотация. Рассматриваются исторические аспекты развития русской культуры и цивилизации, которые позволили сотворить чисто русский феномен «духовность русского мира», который многие столетия помогал Руси-России не просто выживать, но и успешно прокладывать свой путь в будущее. Этот феномен породил прекрасное выражение русского духа, духовности русского человека – служение Отчизне. Авторы убеждены в том, что вне возрождения истинных смыслов и ценностей русской (российской) культуры, без их внедрения во все социальные структуры и институты гражданского общества страны, будет невозможно сохранить российскую государственность, решить многие вопросы, связанные с её многонациональной целостностью, сохранить основы российской традиционной семьи, воспитать истинного гражданина и патриота России. В равной степени, все обозначенное, относится к системе отечественного образования, в целом ко всему социокультурному пространству страны.

Ключевые слова: духовность, социальное служение, русский мир, православная религия, русская культура и цивилизация.

SPIRITUALITY AND SOCIAL SERVICE IN THE LIFE OF MODERN SOCIETY

T.K. Rostovskaya, DrSc, Full Professor, Deputy Acting Director of ISPI RAS for scientific work, Head of the Department of Social Pedagogy and Organization work with the youth of the Russian State Social University, Russia, Moscow. E-mail: rostovskaya.tamara@mail.ru

A.M. Egorichev, DrSc, Professor of the Department of Social Pedagogy and Organization work with the youth of the Russian State Social University, Russia, Moscow. E-mail: chelovekcap@mail.ru

Abstract. The historical aspects of the development of Russian culture and civilization that allowed to create a purely Russian phenomenon «spirituality of the Russian world», which for many centuries helped Russ Russia not simply survive, but also successfully paved its way into the future are considered. This phenomenon gave birth to a beautiful expression of the Russian spirit, the spirituality of the Russian people – service to the Motherland. The authors are convinced that beyond the revival of the true meanings and values of Russian (Russian) culture, without their introduction into all social structures and institutions of the country's civil society, it will be impossible to preserve Russian statehood, solve many issues related to its multinational integrity, traditional family, to bring up a true citizen and patriot of Russia. Equally, all that is indicated refers to the system of domestic education, in general to the whole socio-cultural space of the country.

Key words: spirituality, social service, Russian world, Orthodox religion, Russian culture and civilization.

Россия, шагнув в XXI век, столкнулась с множеством проблем, касающихся её социокультурного и цивилизационного выживания. Возникшие проблемы решаются достаточно тяжело и не всегда успешно. Идет громадное напряжение всех жизненных сил российского народа на решение целей и задач, которые не всегда четко и ясно осознаются народом.

Начинает приходить повсеместное понимание того, что выживание России, её успешное развитие (политическое, экономическое, социокультурное, др.), в полной мере определяются теми основаниями, которые соответствуют её историческому социокультурному коду [5; 7; 8].

Исторически сложилось так, что в основе культурного и цивилизационного развития русского мира всегда присутствовала духовно-нравственная основа. Необходимо признать, что в мире нет ни одной культуры и государства, где придавали бы такое большое значение духовности в жизни русского народа, его развития.

У большинства отечественных исследователей, понятие «духовность» всегда рассматривалась и продолжает рассматриваться в неразрывной связи с Россией, её историей, православной религией, смыслами, ценностями и традициями русской культуры (М.А. Барг, А. Ботвинова, Л.П. Буева, А.В. Бурдин, В.И. Гараджа, В.И. Гусев, А.М. Егорычев, М.С. Каган, А.Я. Канапацкий, Ю.Е. Кобина, В.И. Ксенофонов, В.А. Лекторский, Ф.И. Минюшев, Б.В. Орлов, В.А. Пономаренко, Т.К. Ростовская, Л.А. Серебрякова, В.И. Слободчиков, П.В. Симонов, В.И. Федотова, В.Н. Шердаков, др.). Наверное, это в большей степени, справедливо.

Русский народ изначально творил себя и свою культуру в рамках поиска высших смыслов своего бытийного мира и мира небесного. На протяжении многих тысячелетий главной отличительной особенностью народа русского мира (Великой Руси) был поиск высших смыслов организации бытийного мира русского человека, поиск духовности, как основы его жизни.

На этой основе вырастали целые поколения, которые свято чтит Русскую Землю и также свято ей служили. В тяжелые времена весь русский народ, от мала до велика, вставал на защиту своей Отчизны. И если было необходимо, отдавал за нее свою жизнь. Так рождалась ментальность русского человека, где главной чертой начинала выступать его духовность и социальное служение своему народу, любимой Отчизне. Можно говорить о том, что духовность и социальное служение, являются архетипом сознания русского человека, всего русского мира.

Принятие русским народом христианства (988 г.), означало новый эволюционный шаг в развитии духовного мира русского человека. Это был совершенно новый исторический процесс развития духовно-нравственной культуры Руси-России, выковывания её высокого духовного идеала, который начинал наполнять весь бытийный мир русского народа, все его поступки, нормы поведения, отношение к окружающему миру. Обновленный и очищенный от всего ложного, духовно-нравственный идеал складывался в русле смыслов и традиций православной веры.

Мировоззренческая парадигма православного христианства легла на благоприятную почву верований древних славян, приняв свойственную русскому этносу ментальность, нравственную систему ценностей, изменить полностью которую не смогла никогда. Во многом русская православная вера, своими основными характеристиками обязана той особой художественно-эстетической и духовно-нравственной основы, которая изначально имела древняя русская культура и цивилизация, возраст которой насчитывает свыше 30 тыс. лет.

Нормы поведения, народные ритуалы, обычаи, практика воспитания подрастающего поколения (народная педагогика), народные праздники, все было освещено духовными традициями православной религии, бережно поддерживалось, хранилось и передавалось от старших к младшим, от поколения к поколению. Простой народ Руси-России воспринимал окружающий мир как мир Божий и, соответственно, себя как сына Божьего. Это естественно формировало систему его отношений к себе, семье, природе, обществу, своей Отчизне. «Высшего единения достигал православный народ в Церкви, участвуя в таинстве Святого Причащения. Причащаясь Плотью и кровью Христовой, все несли в себе единую Плоть и единую Кровь, все становились братьями и сестрами во Христе. ...Таинство объединяло не только людей между собой, но и соединяло каждого и всех с самим Христом» [5, с. 35].

Христианская мораль прочно вошла в социальную систему русского общества (семью, крестьянскую общину, государственную структуру, общественные отношения). На семейные отношения накладывалась особая мораль, она касалась, как взаимоотношений родителей, так и отношений детей к родителям и всем членам семейной общины, они уподоблялись отношению Бога к своему народу. Это выражалось в наставлении детей и ответственности за них; в послушании и почтении родителей и старших. «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебе было хорошо, и чтобы продлились дни твои на земле» (Исх. 20, 12).

Русский человек со всюю страстностью своей природы принял нравственные принципы православной религии, смыслы и ценности которой легли в основу его жизненной организации, прежде всего семейного мира. Русская семья изначально собирала ценностные смыслы, прочно утверждала их, делала живой основой её существования. Можно говорить о том, что русская семья – это малая церковь Христа. Русская семья – это основа большой русской семьи – русского мира (российского общества).

Годы работы великих правителей Руси-России и отцов православной церкви, не прошли даром. Была сформирована русская православная традиция жизни, которая прочно вошла в бытийный мир Руси-России, в каждое крестьянское и городское поселение, каждую семью. Православная традиция в организации жизни русского человека навсегда вошла в социокультурный архетип русского мира.

Многочисленное культурное наследие, представленное русскими великими князьями, религиозными деятелями, мыслителями и философами, выражало и определяло сущность и содержание духовной православной культу-

ры в развитии русского общества и государства, каждого его человека: Ярослав Мудрый (ок. 978–1054), митрополит киевский Иларион (умер ок. 1055), Феодосий Печерский (ок. 1008–1074), Владимир Мономах (1053–1125), Нестор Летописец (ок. 1056–1114), Даниил Заточник (XII или XIII в.), Сергей Радонежский (1314–1392), Нил Сорский (1433–1508), мн.др. Именно они были первыми, которые провели титаническую работу по раскрытию сущности новой религии для русского человека, красоты православия как пути к праведному миру и поиску духовной гармонии в земном мире русского человека.

Великими учителями этого периода (XI – начало XX вв.) осуществлялся непрерывный поиск духовного пути для русского человека, где соединялось бы земное и небесное, что было исторической необходимой реальностью для развития русского мира. Идея пути, ведущая к Богу, по их твердому убеждению, предполагала бесконечное духовное самосовершенствование русского человека, его каждодневное противостояние силам зла, постоянный труд и борьбу за «Царство небесное на Земле».

Сила и мудрость слов выдающихся духовных пассионариев этого периода, создали мощную основу для дальнейшего развития всех направлений русской культуры (философии, фольклора, литературы, поэзии, педагогики, др.), что позволило за девять веков, выработать духовно-нравственный идеал русского человека и общества, сформировать мощные духовные скрепы национального самосознания русского (российского) народа.

Этот период характеризуется достаточно активным процессом развития русской философской, литературной и просветительской мысли на основе духовных смыслов и традиций православной религии, её ценностях и нормах поведения. Все это позволило создать мощный философский, социокультурный и социально-педагогический фундамент в сфере выражения русского духа, выражения самобытного характера русского народа, его устремлениях, воспитании и образовании молодого поколения на основе православной культуры (И.И. Бецкой, А.А. Барсов, А.Н. Радищев, Н.И. Новиков, Ф.С. Салтыков, И.Т. Посошков, В.Н. Татищев, Н.Я. Данилевский, К.Д. Ушинский, Л.Н. Толстой, М.В. Ломоносов, К.Л. Леонтьев, Д.И. Менделеев, И.А. Ильин, Н.А. Бердяев, С.М. Соловьёв, А.С. Хомяков, С.Н. Булгаков, Н.Ф. Федоров, С.Л. Франк, В.Н. Лосский, А.Ф. Лосев, Л.П. Карсавин, Б.П. Вышеславцев, мн. др.).

Великие пассионарии России К.Д. Ушинский, А.Н. Толстой, И.А. Ильин, Н.Ф. Федоров, как и многие другие, считали, что именно православная религия позволит сделать «духовным и разумным» отечественное образование и все русское сообщество. Именно православная религия устанавливает духовное отношение человека к миру, формирует его личностную основу, определяет смысл и цели его жизни. Такой подход в содержании образования и его направленности позволил сформировать идеал человека XIX века – духовного и нравственного, деятельного и творческого, устремленного к смыслам и ценностям общественного (соборного) бытия, что, по сути, соответствовало архетипической ментальности русского культурного мира, ментальности русского человека, целостности и соборности, как существенных характеристик русского сознания и его души.

Современное российское общество немислимо без общей духовности и основанной на этой общности (соборности) национальной и культурной идентичности. Россия, как считали и продолжают считать её великие учителя, всегда будет великой страной, её ждет великое будущее, если она в своем развитии будет опираться на огромный духовный потенциал, который выработывался и бережно сохранялся многими поколениями русского мира. В духовном единении, духовных скрепах российского общества заложены гарантии её великого будущего.

Для верующего русского (российского) человека – жизнь это служение Богу и государю (его наместнику на Земле), через труд на благо семьи, общины, общества, Отчизны. Русский человек изначально жил в общине, вся его сознательная жизнь была подчинена законам, как своего рода-племени, так и законам природы-матери и Всевышнего. Обычный православный верующий (труженик) также никогда не был полностью обособлен от семьи, общины, общества и государства. Определяющим фактором духовного развития русского человека являлась его свободная воля, соединенная воедино с волей своего народа. Объединенная воля русского народа соединялась с волей Бога, образуя соборность. Принимая Христианство, русский православный дает согласие сознательно быть с Богом в деле спасения всего человечества, честно служить своей семье, обществу, государю, своей Отчизне.

В толковых словарях В.И. Даля [2] и С.И. Ожегова [6], служение рассматривается как деятельность на пользу кого-нибудь, чего-нибудь. Другими словами, служить – значит делать что-либо на благо другого, других.

Термин «служение» имеет давнюю историю в развитии общества и государства российского. На этот факт указывают многие исследования, указывая, что этот феномен можно рассматривать со времени образования Киевской Руси [1]. Термин «служение» достаточно широко используется в религиозной и религиоведческой литературе. Со временем термин «служение» был дополнен термином «социальное».

Понятие «социальное служение» постепенно трансформировалось под влиянием факторов и условий наступающего времени, которые определяли мировоззренческую основу государства и общества (философские, политические, социокультурные, религиозные, правовые, духовно-нравственные, эстетических, др.).

«Социальное служение» имеет глубокие исторические социокультурные корни, основы которых скрываются в эпохе Древней Руси, где нравственность выступала условием выживания славянского мира. На эти благодатные основы была положена православная традиция, где важнейшая заповедь «любовь к ближнему», предполагала служение Богу, обществу, конкретному человеку, через проявление основных христианских добродетелей.

Тщательный анализ настоящей проблематики, позволяет предложить вариант понимания сущности искомого понятия «Социальное служение». *Социальное служение – это форма благотворительной деятельности (деятельное проявление милосердия), имеющая направленность на оказание сильной помощи всем нуждающимся, в основе своей опирающаяся на чувст-*

ва сострадательного отношения к ближним, способность откликаться на их проблемы и нужды, включает высшую форму – служение всему национальному сообществу, Отчизне.

В современной России государственная служба (служение) строится на исторических исконно русских морально-этических принципах – служения государству и обществу. Принципы служения российскому государству и обществу имеют свои особенности, которые обусловлены всей историей становления и развития российской государственности, сложившимися традициями, национальным менталитетом, политическими, социокультурными, экономическими условиями и факторами.

Служение в государственной системе России сегодня лишено того высокого смысла, которое было ему присуще в прошедшие времена. Современная Россия находится в сложной ситуации, точке Бифуркации – выборе истинного пути своего развития [4].

Перед ней три варианта пути: ноосфера (путь с учетом исторических основ русской культуры и цивилизации); киберг-цивилизация (путь, в своей основе содержащий смыслы и ценности западной цивилизации, развивающейся в рамках рыночной экономики); стагнация (путь, основанный на бесконтрольном использовании природных и социальных ресурсов, полном забвении принципов православия, путь, ведущий к гибели русской культуры и цивилизации).

Какой путь выберет Россия, трудно сказать. Хочется верить, что громадный корабль под названием «Русь-Россия», вернется на изначальный свой путь развития, предначертанный ей Всевышним, сохранит духовно-нравственную культуру русского мира, поднимет свой государственный стяг на небывалую высоту. А гарантией этого, как во все времена, выступит высокий уровень духовности её граждан, способность честно и плодотворно трудиться на своем месте, тем самым, служить своей Отчизне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный служащий в России: исторический опыт развития и современность (на материалах Министерства здравоохранения). Анализ исторического опыта и современных направлений деятельности государственного служащего в России. Проблемы и направления совершенствования мотивации и стимулирования труда государственных служащих в Министерстве здравоохранения Челябинской области: <http://www.allbest.ru/>

2. Даль В. Пословицы русского народа: сборник в двух томах. – М.: «Художественная литература», 1984.

3. Духовность и социальное служение. Ценностный мир российской молодежи: монография / Т.К. Ростовская, А.М. Егорычев Л.В. Мардахаев, В.В. Сизикова, М.В. Фирсов, С.Н. Фомина, Я.В. Шимановская, Л.И. Старовойтова, О.А. Аникеева, Е.Г. Студёнова / под ред. Т.К. Ростовской, А.М. Егорычева. – М.: Перспектива, 2018. – 296 с.

4. Егорычев А.М. Россия и мировая цивилизация начала XXI века: философские и социокультурные основы построения стратегии социального развития //

Учёные записки Российского государственного социального университета. 2015.- № 1 (128). Том 14. – С. 78–89.

5. Игумен Георгий. Православная педагогика. Изд. 4-е. – М.: ПРО-ПРЕСС, 2010. – 672 с.

6. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка – М.: Изд-во: «АСТ», «Мир и Образование», 2016.

7. Ростовская Т.К. Культура межнационального общения как фактор стабильности государственной национальной политики // Человек в мире культуры. Региональные и культурологические исследования. 2017. – № 1(20). – С. 20–26.

8. Ростовская Т.К., С.А. Соколовская. Роль принципа поликультурности в управлении процессом патриотического воспитания молодежи // ЛОКУС. ЛЮДИ. ОБЩЕСТВО КУЛЬТУРЫ. СМЫСЛЫ. 2017. – № 3. – С. 100–108.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ И ИДЕЙНЫЕ ОРИЕНТИРЫ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

М.А. Вартанова, кандидат экономических наук, доцент, старший научный сотрудник, Институт социально-политических исследований РАН, Москва, Россия. E-mail: 11marina11@mail.ru

Аннотация. В современной России происходят серьезные преобразования в духовной и нравственной сфере жизни людей. Возникающие и происходящие при этом процессы и явления общественной жизни носят разнообразный характер, сочетая в себе признаки, как прогресса, так и кризиса, в том числе и нравственного. Все это обязывает по-новому подойти к вопросам совершенствования содержания обучения и воспитания подрастающего поколения с учетом региональных особенностей и в свете реформирования образования.

Ключевые слова: анализ, вероисповедание, духовно-нравственные ориентиры, идеалы, современное общество, молодежь, моральные понятия, убеждения, народная педагогика, нравственные ориентиры, образование, патриотическое поведение.

SPIRITUAL- MORAL AND IDEOLOGICAL ORIENTATIONS IN THE MODERN SOCIETY

Marina Vartanova, PhD, Associate Professor, senior researcher, Institute of Socio-Political Research of RAS, Moscow, Russia. E-mail: 11marina11@mail.ru

Annotation. In modern Russia there are serious transformations in the spiritual and moral sphere of people's lives. The emerging and ongoing processes and phenomena of social life are diverse, combining signs of both progress and crisis, including moral. All this requires a new approach to improving the content of training and education of the younger generation, taking into account regional characteristics and in the light of the reform of education.

Keywords: analysis, religion, spiritual and moral guidelines, ideals, modern society, youth, moral concepts, beliefs, folk pedagogy, moral guidelines, education, Patriotic behavior.

Все народы, независимо от их численности, вероисповедания вносили и вносят свой достойный вклад в развитие духовной культуры человечества, в том числе и в развитие общественно-педагогической мысли.

Если попытаться выявить общую направленность и своеобразие атмосферы духовной жизни учащейся молодежи, то исследования показывают: в мире духовных ценностей юных граждан произошел заметный перелом. В их сознании, идейных и нравственных ориентирах, часто в искаженных интересах просматриваются, с одной стороны, противоречивый процесс преодоления старых догматических канонов в сфере идеологии и мировоззрения, с другой – проникновение в молодежную среду негативных явлений.

Анализируя социально-политические и духовно-нравственные процессы, происходящие в нашем обществе, можно выделить целый ряд существующих и определяющих воспитательные отношения взрослых с детьми целей и идеалов:

- авторитарные цели, питаемые надеждами на возврат командно-административных отношений;
- мелкобуржуазные устремления, основанные на различных видах кооперативной и частной собственности;
- националистические претензии, превозносящие национальную исключительность, ведущие к шовинизму, вражде между народами;
- космополитические идеи;
- антисоциалистические и антикоммунистические попытки очернить историю нашего прошлого;
- религиозные воззрения;
- анархические тенденции;
- монархические идеалы;
- представления о достижении свободной и легкой жизни, ставшие популярными в условиях экономического кризиса;
- неофашистские цели культа сильной личности.

Это многообразие умонастроений оказывает сильное влияние на детей, порождая растерянность, скептицизм, цинизм, отчужденность от подлинной культуры.

Серьезную тревогу вызывает потеря чувства ответственности, эгоизм молодых людей в сочетании с завышенными запросами и необузданными потребностями. Растет неуважение молодежи к старшим, все более жестко проявляется непонимание между взрослыми и детьми.

Вызывает беспокойство растущая агрессивность, жестокость и в то же время духовная опустошенность. Потребность молодого человека выйти на один уровень с обществом обуславливает изменение его отношения к окружающим людям.

Выявленные социологами позиции учащейся молодежи в отношении исторического прошлого нашей страны, степени уверенности в успехах современных преобразований свидетельствуют, что обретаемые в молодежной среде ожидания быстрых перемен к лучшему в нашей жизни, не подтвердившись в своих реалиях по причинам объективным и субъективным, влекут молодых людей на путь политического нигилизма, социального равнодушия и нравственной беспечности.

Как показывают обследования общественного мнения, происходит резкий спад удовлетворенности жизнью среди молодых людей.

Разумеется, сложившаяся социально-политическая и педагогическая ситуация во всей сложности ее противоречий сопровождается зачастую тяжелым психологическим и нравственным дискомфортом в жизни молодых людей, глубокой обеспокоенностью и заметной растерянностью воспитательных коллективов.

Требуются всесторонний анализ причин и следствий происходящих процессов, объективное видение тех конструктивных тенденций, явлений и фактов, которые знаменуют совместные усилия взрослых и юных граждан, педагогов и воспитанников, родителей и детей.

Для каждого юного гражданина, открылась необъятная возможность духовного самовыражения личности, выявления собственных размышлений и глубоко осознанных раздумий о сегодняшнем дне нашей страны, непредсказуемых последствиях взорвавшегося экстремизма, сепаратизма и международных бедствий.

Наряду с констатацией реалий современного воспитательного процесса, его своеобразия и противоречий возникает вполне резонный вопрос: все ли достаточно продуманно и творчески осмысленно в наших ведомственных и идеологических структурах, чтобы осуществить крутые преобразования в духовных сферах общества, в деятельности образовательно-воспитательных институтов, их нравственно-мировоззренческой направленности с наименьшими издержками и потерями для гражданского самосознания молодого человека.

Нет сомнения в том, что воспитательская работа требует сегодня качественно иных подходов, обновления содержания, насыщения его реалиями и правдой жизни, высокими стимулами к взаимопониманию и консолидации, возвышению духовной и правовой культуры личности [3].

Цель воспитания, на наш взгляд, сегодня состоит в том, чтобы сформировать реальную, граждански устойчивую личность, способную в новых условиях вносить ощутимый вклад в преобразование общественной жизни. Это достигается, возможно, более полным развитием ее духовных, физических сил и способностей, дарований, талантов, а также сохранением памяти о прошлом нашего народа и тех героических личностях, прославивших наш край.

Наше время выдвинуло, по крайней мере, три требования:

- история должна давать живую и правдивую картину общества, отражающую многоцветье исторического бытия;
- история призвана формировать нравственные чувства людей;
- забывать о прошлом сейчас опаснее, чем когда-либо, еще опаснее извращать историю, ибо это затрудняет познание настоящего и, следовательно, наносит ущерб точности современных политических действий.

Для формирования нравственных убеждений учащегося необходимы различные педагогические воздействия, направленные в конечном итоге на то, чтобы моральные интересы заняли центральное место среди других интересов учащегося, как своего рода критерий для оценки других интересов.

На этом пути формирования у школьников моральных убеждений, учитель сообщает им необходимые для этого знания, опровергает имеющиеся у учащихся неправильные представления и понятия в области морали, решает возникающие недоуменные вопросы, стремится систематизировать моральные понятия у учащихся делать эти понятия более действенными, с тем, чтобы они стали руководящими принципами поведения.

Государственными мерами можно назвать: создание специальных программ в учебных заведениях среднего и высшего образования, целью которых

станет создание педагогических условий для развития духовности обучающихся на основе общечеловеческих и отечественных ценностей; оказание помощи молодежи в жизненном самоопределении, гражданском, нравственном и профессиональном становлении; создание условий для самореализации личности, формирования гражданского мировоззрения.

Эти меры должны привести к формированию системы духовно-нравственного воспитания молодежи, базирующейся на взаимодействии учебных подразделений и воспитательных структур учебного заведения; активизации интереса и творческой активности молодежи по важнейшим направлениям развития (наука, спорт, культура,

Нравственность и духовность являются базовыми характеристиками личности, которые проявляются в поведении и деятельности человека.

Проблема состояния духовно-нравственных ориентиров молодежи актуальна на сегодняшний день, так как именно сейчас общество подвергается влиянию всевозможных источников позитивного и в большей степени негативного воздействия. Давление оказывается на неокрепшие чувства, интеллект, формирующуюся сферу нравственности молодого человека.

В связи со сложившейся ситуацией в стране вопрос нравственного воспитания подрастающего поколения в современном обществе обострился. Влияние западной культуры, а также другие проблемы, с которыми ежедневно сталкивается наша страна, вызвали кризис в воспитании молодежи и разделили общество в политическом, социальном, духовном планах [6].

По нашему мнению, одно из важных условий обеспечения качественного духовно – нравственного образования – это использование в процессе обучения и воспитания этнокультурных традиций нашей страны.

Сложно воспитать здоровую гражданскую позицию подростка, взрастить истинных патриотов, знающих историю своей страны, без знаний духовного богатства и этнокультурных традиций народа.

Обращение педагогов, учителей и родителей в процессе воспитания детей и подростков к народным традициям продиктовано современной жизнью, наша культура – это решение актуальных проблем формирования духовно – нравственных ориентиров.

У школьников, особенно подросткового и старшего возраста, вырабатываются нравственные идеалы – те конкретно выраженные в людях и их поступках нравственные принципы и правила, которые данный ученик считает высшим и в которых он видит конечную цель своих стремлений.

Идеалами у учащихся сегодня являются известные спортсмены (каратисты, боксеры, борцы, но не шахматисты и футболисты, отсюда можно сделать вывод, что самым значимым качеством является сила), лидеры национальных общественных движений, поп-певцы, актеры фильмов-боевиков (в основном западного образца).

Выражение «высотой нравственного идеала часто определяется сила нравственной убежденности ученика» явно не соответствует действительности, что можно судить по вышеприведенным примерам.

По сравнению с учащимися старших классов подростки менее задумываются над идеалами, как своего рода образцами в жизни, однако и подростки, в противоположность младшим школьникам, говорят о людях, а иногда и литературных или кино героях, как наилучших для себя образцах, обычно не называя их идеалами. В силу подверженности увлечениям, подростки склонны менять свои идеалы.

Постепенно на протяжении подросткового возраста в связи с ростом самосознания и нравственных убеждений идеалы учащихся приобретают большую устойчивость, содержательность и большее общественное значение. Подростки начинают строго отличать человека, которого они взяли за идеал во всей его деятельности от людей, признанных ими идеалами в узкой сфере.

Как пишет в своей статье «Феномен глобализации: глобализация и вестернизация» Е.В. Пензина: «на протяжении двадцатого века мы видим возрастание влияния США в мире. И нельзя сказать, что в текущем веке их роль в мировых процессах сократилась» [8]. Действительно, США сумели создать механизмы глобального регулирования и управления, и на сегодняшний день глобализация охватывает уже все стороны жизни человечества XXI века.

Сегодня, когда продукты псевдокультуры заполнили экраны телевидения, прессу, концертные залы и прочее, когда у мальчиков примерами для подражания являются герои боевиков, а популярными качествами «настоящего мужчины» – несокрушимая сила, как никогда необходимо постараться переключить внимание подростков с образцов, в которых преобладают внешние характеристики человека того или иного социального явления, наиболее доступные подражанию, на содержательные моменты, требующие серьезной работы по саморазвитию и самосовершенствованию.

Таким образом, для стимулирования развития здорового молодого общества, воспитания духовно-нравственных ориентиров, на наш взгляд, необходимо восстановить в общественном сознании традиционные ценности семьи, брака, престижа родительства, возродить отечественные культурно-исторические и религиозные традиции.

Государственными мерами можно назвать: создание специальных программ в учебных заведениях среднего и высшего образования, целью которых станет создание педагогических условий для развития духовности обучающихся на основе общечеловеческих и отечественных ценностей; оказание помощи молодежи в жизненном самоопределении, гражданском, нравственном и профессиональном становлении; создание условий для самореализации личности, формирования гражданского мировоззрения.

Эти меры должны привести к формированию системы духовно-нравственного воспитания молодежи, базирующейся на взаимодействии учебных подразделений и воспитательных структур учебного заведения; активизации интереса и творческой активности молодежи по важнейшим направлениям развития (наука, спорт, культура, благотворительность, трудовая деятельность).

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильева З.И. Нравственное воспитание учащихся в учебной деятельности. – Л. – 1973.
2. Вартанова М.Л. Становление концептуальных основ социальной работы в России // В сборнике: Проблемы теории и практики современной науки материалы IV Международной научно-практической конференции: сборник научных трудов. – 2015. С. 94–99.
3. Вартанова М.Л. Переход от индустриального общества к обществу информационному // В сборнике: Проблемы теории и практики современной науки материалы IV Международной научно-практической конференции: сборник научных трудов. – 2015. С. 89–94.
4. Вартанова М.Л. Установление социальных норм поведения и социальное стимулирование развития коллектива // В сборнике: Проблемы теории и практики современной науки материалы IV Международной научно-практической конференции: сборник научных трудов. – 2015. С. 99–105.
5. Зосимовский А.В. Критерии нравственной воспитанности. Сов. Педагогика. – 1992, № 11–12.
6. Зражевская, Н.И. Влияние средств массовой информации на культуру речи и нравственность молодежи / Н.И. Зражевская // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2014. № 12. – С. 34–36.
7. Лихачев Б.Т. О критериях оценки нравственной воспитанности школьников. //Советская педагогика. – 1987, № 5.
8. Пензина, Е.В. Феномен глобализации: глобализация и вестернизация / Е.В. Пензина // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. – 2012. – № 8. – С. 228–233.
9. Плешаков, В.А. Интернет как фактор киберсоциализации молодежи / В.А. Плешаков, Н.В. Угольников // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. – 2013. – № 3. – С. 118–120.
10. Сухомлинский В.А. О воспитании. – М.: Политиздат. – 1973.

Раздел II

**СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ, ДИНАМИКА
И ОСНОВНЫЕ ФАКТОРЫ ИЗМЕНЕНИЙ
В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

Section II

**SOCIOLOGY OF RELIGION, DYNAMICS
AND PRINCIPAL FACTORS OF CHANGES
IN RUSSIAN SOCIETY**

ЦЕННОСТНО-РЕФЛЕКСИВНЫЙ (СИСТЕМНО-ДИНАМИЧЕСКИЙ) ПОДХОД К ОБОСНОВАНИЮ КРИТЕРИЯ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

С.Д. Лебедев, профессор Белгородского Государственного Национального исследовательского университета, руководитель лаборатории «Социология религии и культуры» Центра социологических исследований кафедры социологии и организации работы с молодёжью, заместитель главного редактора журнала «Научный результат. Социология и управление». Адрес: 308015, г. Белгород, Преображенская ул., дом 78. E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru

Аннотация. На основе сравнительного анализа существующих в российской социологии религии подходов проанализирована социологическая интерпретация признака религиозности. Автор обосновывает интегральный подход к критерию определения религиозности на базе категорий рефлексии, выбора и контекста. Предлагается критерий религиозности как устойчивой необратимой интенции погружения социального субъекта в религиозный контекст, предполагающий в качестве основного показателя его ценностную ориентацию на «ядро» религии.

Ключевые слова: религиозность; признак; социологический критерий; социологический показатель; социологический индикатор; ценностно-рефлексивный подход к определению религиозности.

VALUE-REFLEXIVE (SYSTEM-DYNAMIC) APPROACH TO THE JUSTIFICATION OF THE CRITERION OF MODERN RELIGIOSITY

S.D. Lebedev, professor of Belgorod State National Research University, Head of the Laboratory «Sociology of Religion and Culture» of the Center for Sociological Research of the Department of Sociology and Organization of Work with Youth, deputy chief editor of the journal «Research Result. Sociology and management». Address: 308015, Belgorod, Preobrazhenskaya Str., House 78 e-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru

Abstract. Based on a comparative analysis of the existing in the Russian sociology of religion approaches, a sociological interpretation of the sign of religiosity is analyzed. The author justifies an integral approach to the criterion for the definition of the religiosity based on categories of reflection, choice and context. The criterion of religiosity is suggested as a stable irreversible intention of immersion of a social subject in a religious context, presupposing as its main indicator its value orientation to the «core» of religion.

Key words: religiosity; sign; sociological criterion; sociological index; sociological indicator; value-reflective approach to the definition of the religiosity.

Введение.

Религиозность может быть по праву отнесена к ключевым понятиям социологии религии как отраслевой социологической и религиоведческой дисциплины. В новейшем российском «Энциклопедическом словаре социологии религии» ей посвящены 4 авторские статьи ведущих российских исследователей [1, С. 267–273], что, с одной стороны, является индикатором научной востребованности этого концепта, а с другой – указывает на довольно существенные расхождения в его трактовках. Действительно, дискурс религиозности в современном социогуманитарном знании дискусионен – вплоть до методологически обоснованных предложений об отказе от научного употребления этого понятия [2], как не столько проясняющего реальность, сколько запутывающего учёных при описании и объяснении репрезентаций религии в современных обществах.

Актуальность вопроса религиозности задаётся проблемной ситуацией «поздней современности». С одной стороны, для последней характерна масштабная и интенсивная актуализация религии, особенно контрастная на фоне предшествующей фазы – всеобъемлющей секуляризации обществ модерна. С другой стороны, социологическая и в целом социальная мысль оказалась слишком хорошо адаптированной к «секуляризационной доминанте» классического модерна, что неизбежно обернулось её дезадаптацией в изменившейся ситуации. В этой связи показателен и даже символичен пример П.Л. Бергера, официально отказавшегося от собственной влиятельной теории секуляризации в пользу симметричного, но малоэвристичного концепта «десекуляризации» [3], – что, в силу масштаба и авторитета этого учёного, вызывает аллюзии с капитулированием научного интеллекта перед «нашествием фактов».

Не соглашаясь с радикальными точками зрения, подобными указанной выше, мы, тем не менее, разделяем методологическую озабоченность их авторов неудовлетворительным состоянием социологических критериев определения и измерения религиозности. Корни этого неудовлетворительного состояния, на наш взгляд, следует усматривать в расхождении между стремительно изменяющейся социальной реальностью религии и устоявшимися способами её социологической рефлексии, в силу ряда объективных и субъективных причин запаздывающей в своём развитии [4, С. 85]. Соответственно, инструментом для преодоления такого разрыва выступает саморефлексия научного познания, позволяющая сверить предмет и метод и скорректировать «точность прицела» с учётом изменившихся параметров исследовательской ситуации.

Определение понятий

Религиозность по определению являет собой предикат социального субъекта – индивидуальной личности, группы либо общности, испытывающей некоторое существенное влияние со стороны религии. Конкретно она определяется как **состояние** такого субъекта (Р.А. Лопаткин, Е.А. Островская, Е.Д. Руткевич) [1, С. 267–271], либо как его **социальное качество** (И.Н. Яблоков) [1, С. 272], обусловливаемое прямым и систематическим воздействием религии на его образ мысли и действия. Так или иначе, рели-

гиозность с социологической точки зрения рассматривается как социально значимый **признак** личности / группы / общности, объективно и субъективно причастной к некоторой религиозной системе, и уже в качестве такого признака она анализируется в плане социологической методологии.

Этот признак, как социологическая категория, имеет сложную многоуровневую структуру. Таких уровней в нём можно выделить три (им соответствуют ступени теоретической, эмпирической и операциональной интерпретации понятия):

- Критерий – сущностное содержание, «ноумен» признака;
- Показатель – эмпирический факт, представляющий собой носитель сущностного содержания признака;
- Индикатор – форма проявления признака (и, соответственно, показателя), находящаяся в зависимости от применяемых исследовательских методик и инструментария.

Методология

Основной вопрос в данной связи концентрируется на уровне определения **критерия** религиозности: что делает человека в сущности религиозным или же нет? Логически решение этой задачи требует представления и обоснования некоторого универсального признакового пространства, в конечном итоге – шкалы, на которой переменная «религиозность» будет контрастировать и соотноситься с состояниями / социальными качествами субъекта, характеризующимися как его «не-религиозность». Указанный принцип может реализовываться по-разному, в зависимости от того, что будет взято при его определении за концептуальную основу и каким образом будет размечено пространство контекста.

Ниже нами будут выделены посредством методологической реконструкции и сопоставлены два основных практикуемых отечественными исследователями подхода к анализу религиозности, как признака индивидуального или коллективного социального субъекта, и предложен третий, основанный на предполагаемой логике дальнейшего научного развития изучаемого вопроса. В рамках этой работы внимание будет сосредоточено на российском социолого-религиоведческом дискурсе; постановка и разработка вопроса религиозности в западноевропейской и североамериканской социологической науке анализируется в работах Ю.Ю. Синелиной, Е.В. Пруцковой, Е.В. Пруцковой и К.В. Маркина [5, С. 288–300; 6; 7].

Основная часть

Подход первый, который по праву может быть назван «классическим» и который на сегодня доминирует среди российских учёных. С нашей точки зрения, он определяется тремя глубинными установками мышления.

Во-первых, это базовое условие всякой философской и научной рефлексии – а именно *деонтологизация религии*, её «расколдовывание» и перемещение из сферы «священного трепета» в освоённый и контролируемый разумом природный и социальный контекст отношений. Исходно оно вытекает из то-

го, что «законодательный разум присвоил себе право сотворения мира, признаваемое когда-то лишь за Богом» [8, С. 53]. Если прежде религия, как связь человека с Богом и единоверцами, рассматривалась по определению как субстанциональное, онтологическое и в силу этого определяющее свойство человеческой природы (и в этой связи слабо артикулировалась как феномен), то теперь она оказалась проблематизирована в этом качестве, дистанцирована от субъекта разума и низведена им с онтологического уровня на социально-функциональный.

Во-вторых, это «*конструирующая*» интенция мышления классического Модерна, которую З. Бауман называет «политикой законодательного разума» [8, С. 53]. В соответствии с ней, смыслообраз и выводимая из него логическая модель явления создаются как некоторый идеальный тип, абстрагированный от множества частных феноменов и акцентирующий некоторый набор качеств, которым разум исследователя волевым образом приписывает характер определяющих свойств этого явления. Именно таким образом в результате интенсивной работы философской мысли Просвещения возникли такие предельно обобщённые современные понятия, как «история», «культура», «цивилизация» [9, 2005]; аналогично можно сказать и о дискурсе понятия «религия» [10]. Как следствие, производные от них концепты конструируются подобным же образом в том же ключе.

В-третьих, в отношении религии указанный подход задаётся логикой *отстраивания* от заданного просветительской моделью идеального конструкта мира, общества и человека, который принимается за исходное основание теоретических построений. Рефлексирующий субъект стоит на позициях Модерна и, в данной связи, позиционирует религию как значимый и типичный компонент Традиции, подлежащей критическому пересмотру и изменению – т.е. как «свое иное». В основе такой установки, как нам представляется, лежит глубинная интенция утверждения, «фундирования» нового типа социального бытия и мышления, противопоставляющего себя традиционному бытию и мышлению [9, 2005], с которыми у просветителей прочно и не без оснований ассоциировалась религия [11, С. 244]. «Классическая» концепция религиозности, таким образом, исходно конструируется «от противного», осмысливая свой предмет, прежде всего, как то, что не соответствует проекту Модерна, противоречит ему или не вписывается в него.

Из этого бэкграунда вытекают три методологически значимых следствия, которые, на наш взгляд, характеризуют «классический» подход к критериальному определению религиозности:

- акцент на то, что религиозность суть вторичная и *частная* (партикулярная) характеристика индивидуального или коллективного субъекта, «прибавляемая» к его основополагающим свойствам в тех случаях, когда для этого есть достаточные основания;
- при этом религиозность рассматривается как *пребывание* социального субъекта в некотором состоянии (качестве) «в религии», альтернативное пребыванию его в состоянии (качестве) «вне религии»;

- эта характеристика может и должна быть *редуцирована* к конечному набору более частных, элементарных признаков, имеющих аналоги в «универсальной» модели общества и человека, вне религии как таковой.

Как следствие, *на уровне критерия* данному подходу имманентна установка отстраивания от некоторого условного (идеально-типического) смысла образа человека, соответствующего метанарративу Модерна. Религиозный человек противопоставляется нерелигиозному по контрасту, прежде всего, как типаж, принадлежащий «традиции» и, в частности, к традиции определённой религии и конфессии. Тем не менее, за ними обоими признаётся единая сущностная основа, и все параметры их различия видятся пронизываемыми и контролируемым просвещённым *ratio*. Религиозному типу свойствен ряд отличий от типа нерелигиозного, и эти отличия логичны в ключе светского «внешнего» взгляда на религию, комплексны, поскольку являются производными от универсальных человеческих характеристик, и эмпиричны в смысле своей наглядности. Их концептуальная интеграция может быть обозначена как «принадлежность к религии», которая объёмнее религиозной принадлежности в её узком значении и включает в себя веру в сверхъестественное Начало и поклонение ему.

На уровне показателя здесь существенно, логически вытекающее из такого представления, требование подтверждения соответствия субъекта тому состоянию или/и качеству, которое обуславливается влиянием на него религии [12, С. 54–60; 13, С. 194–195]. Этот показатель должен быть в достаточной мере специфичен для последней как таковой – то есть, говоря словами поэта, выглядеть «весомо, грубо, зримо», убедительно не только для самого религиозного субъекта, но и (в первую очередь) для стороннего «объективно» наблюдателя. Таково, к примеру, в классическом варианте «католической социологии» Габриэля Ле Бра еженедельное посещение верующими католиками воскресной мессы – практика, которая контрастно и характерно отделяет их от «некатоликов» и неверующих. Основной принцип здесь – сочетание нескольких шкал, взаимно верифицирующих друг друга.

Наконец, *на уровне индикатора* здесь закономерно предлагается некоторый «механический» набор таких опредмеченных, объективированных характеристик, предположительно тесно коррелирующих между собой. «Принцип необходимого сочетание показателей, характеризующих религиозное сознание и поведение индивида, при измерении степени религиозности остаётся неизменным» [14, С. 99]. Сюда относятся: индикаторы самоидентификации (общей религиозной и конфессиональной); индикаторы религиозного сознания (наличие и выраженность соотв. мировоззренческих представлений и установок); индикаторы религиозного поведения (наличие и частота публичных и частных, главным образом культовых, действий). Как следствие, обычно возникает проблема отбора наиболее релевантных индикаторов [13, С. 194–195], которая решается исследователем спонтанно, зачастую в произвольном ключе.

Подход второй, который может быть назван «альтернативным» и который наиболее ярко заявил о себе в работах таких учёных, как В.Ф. Чеснокова [15, С. 7–52] и Ю.Ю. Синелина [5, С. 311–312]; к нему также, по-видимому,

склонялся М.П. Мчедлов [16, С. 98]. С нашей точки зрения, он определяется следующими изменениями в методологических установках исследователя, вызванными кризисом классической модернистской парадигмы.

Во-первых, это переход от «конструирующей» интенции мышления классического Модерна к адаптивной, диалогической установке, которую З. Бауман связывает с «понимающим», или «*интерпретирующим*», типом разума. «Если законодательный разум стремится завоевать право на монолог, интерпретирующий участвует в диалоге. Он заинтересован в продолжении того диалога, который законодательный разум хочет прекратить» [8, С. 55]. В соответствии с ней, смыслообраз и выводимая из него логическая модель явления не столько конструируются «сверху», в значительной мере искусственно накладывая свою категориальную сетку на реальность, сколько ориентированы на максимально точное отображение специфики явлений «как они есть», во всей их частной аутентичной конкретике. «Религиозные универсалии представляют собой абстракции, в то время как более определённые социально эффективные религии предстают только как локализованные конкретности глобальных универсалий» [цит. по: 17, С. 156].

Во-вторых, в отношении религии указанный подход задаётся уже не логикой отстранения, а, напротив, логикой *встраивания* человека в неё. Рефлексирующий субъект здесь сохраняет культуру мышления Модерна, но он движим теперь интенцией не столько вытеснения и отстранения от религии, сколько, напротив, сокращения дистанции, возвращения, освоения религии заново [5, С. 282–284], позиционируя её уже как «иное своё». В основе такой установки, как нам представляется, лежит глубинная тенденция к пониманию и переоценке религии, обращения человека и общества к ней с попыткой переосмыслить её роль в своей жизни с учётом накопленного опыта разрыва и отчуждения. Это осуществляется уже на новой основе – рационального мышления, которое, однако, теперь не столько проецирует на религиозные явления некую идеализацию, сколько пытается воспроизвести имманентную логику религиозного отношения и религиозной культуры.

Сочетание такого разворота доминирующего тренда общественных настроений от дистанцирования от религии к сближению с религией и герменевтической интенции интерпретирующего разума, который «не знает, где остановиться, относится к каждому акту овладения как к приглашению продолжить обмен» [8, С. 55], бесконечно раскрывая и трактуя свой объект представляется, на наш взгляд, глубинным ментальным основанием такого характерного явления современности, как «расширенное производство» новых религий. Однако эта тема выходит за рамки данной статьи. Здесь для нас важно, что из этого изменившегося бэкграунда логически вытекают другие методологически значимые для определения критерия религиозности следствия:

- акцент на то, что религиозность суть не статическое пребывание, но *процесс, вхождение* социального субъекта в состояние (качество) «в религии»;
- как следствие, показатель религиозности не представляет собой некоторой дискретной точки или интервала шкалы, описываемого конечным

количеством признаков, но, скорее, может быть понят как *вектор направленности* личности, её (само)сознания и поведения;

- соответственно, эта характеристика *не может быть полностью редуцирована* к конструируемому набору дискретных частных признаков; она всегда предполагает «нерастворимый остаток» собственно религиозной феноменологии.

Исходя из сказанного, стройная «классическая» система *критерия* религиозности рассогласовывается и проблематизируется. Разрешить эту проблему исследователи альтернативного направления пытаются через методологическое разделение первоначально синкретически единого понятия «религиозность» на собственно «религиозность» и «воцерковлённость» (Чеснокова, Синелина) либо «религиозность» и «религиозную активность» (Мчедлов). Религиозность (принадлежность к религии) редуцируется к самосознанию человеком себя таковым, а все прочие характеристики сознания и поведения выносятся в отдельную категорию [15, С. 10, 15; 5, С. 312–326]. С точки зрения сторонников данного подхода, между этими явлениями нет тождества, а есть только более или менее тесная положительная корреляция, степень которой следует определять эмпирически в каждом конкретном случае. Логически такое положение дел может объясняться «ещё-не-усвоенностью» человеком соответствующих поведенческих моделей и практик: поскольку религиозное обращение – «это начало долгого и трудного пути по созиданию себя в новом качестве» [15, С. 17], то их освоение и вхождение в привычку, в образ жизни верующего предполагаются на последующих, более зрелых, этапах данного пути, что может затянуться на долгий срок.

На уровне показателя это проявляется в последовательном разведении и контрарном противопоставлении шкал самосознания человека как «принадлежащего к религии – конфессии» и традиционно ожидаемых от него в этой связи манифестаций сознания / поведения. Именно: религиозность твёрдо и однозначно диагностируется по самоопределению респондента, а уже затем получившиеся номинальные группы «верующих» дифференцируются по уровню и степени их «воцерковлённости» либо религиозной активности. «На наш взгляд, более объективной является позиция, которой мы придерживаемся и которую реализуем при ежегодных социологических исследованиях. Наш мониторинг исходит из самоидентификации, самозачисления респондентов в ту или иную мировоззренческую группу» [16, С. 98]. В этой системе координат органично смотрятся, например, парадоксальные категории «православных нулевой степени воцерковлённости» или «мусульман, не совершающих намаз», которые с точки зрения классической парадигмы религиозности представляют собой нонсенс.

На уровне индикатора данный подход приводит к максимальному «облегчению» инструментария, принципиально сводя основную диагностическую процедуру к вопросу на самоидентификацию респондента (религиозную и конфессиональную). Его положительная самоидентификация по дихотомической шкале считается достаточным свидетельством религиозности («я – верующий») и принадлежности к вероисповеданию («я – православный/мусульманин/иудей/буддист/etc»). «Разумеется, – указывает в данной связи

М.П. Мчедлов, – эта базовая позиция не говорит о характере, глубине религиозности, поэтому она должна корректироваться при помощи дополнительных, уточняющих вопросов...» [16, С. 98]. Все остальные характеристики сознания и поведения, рассматриваемые в рамках предыдущего подхода как «естественное» и необходимое продолжение положительной религиозной самоидентификации, здесь выносятся в отдельный, автономный блок, назначением которого является описание уровня и характера этой религиозности, но не контроль факта её наличия:

С нашей точки зрения, оба представленных подхода к социологическому анализу религиозности симметричны в отношении своих достоинств и недостатков, которые становятся очевидными при сопоставлении их друг с другом. Главным «минусом» первого, «классического» подхода представляется сильное допущение, в соответствии с которым характеристики сознания и поведения религиозного (верующего) социального субъекта необходимо тесно коррелируют друг с другом – что на практике приводит к жёсткой подгонке исследуемой социальной реальности под идеализированную абстрактную модель. В современной ситуации, определяемой такими властными факторами как массовый разрыв с религиозными традициями, религиозные «рынки» и индивидуализированный рефлексивный выбор духовных ориентиров, это допущение либо не работает, либо работает лишь на небольших и чудом сохранившихся группах традиционных верующих. Fuzzy-религиозность, «лоскутные религии», «заместительная» религия [17, С. 212–226], многообразные формы spirituals [18] и религиозных конверсий [19] представляются производными и симптомами глубинного разрыва между традиционными религиозными формами и «живым» содержанием, который мы склонны считать главным трендом произошедшей в эпоху Модерна секуляризации. Тем не менее, парадигмальная инерция «классической» исследовательской оптики вынуждает исследователей упрямо искать среди всех этих проявлений турбулентности «старых добрых верующих» классического идеального типа и фактически игнорировать проявления неклассической религиозной реальности. Причём за «правильных» верующих могут приниматься люди, репрезентирующие религиозные формы в ущерб содержанию – поскольку, по формулировке М. И. Богачёва, «человек может систематически осуществлять некоторые религиозные действия, не придавая им религиозного смысла, совершая их ввиду общественного давления или политического интереса» [20, С. 15]. Таковы религиозные «фундаменталисты» [21, С. 224], либо практикующие по традиции, попадающие в поле зрения социологов [22, С. 219–221].

С учётом этого нельзя не признать, что сторонники «альтернативной» методологии справедливо отметили данный недостаток методологической оптики своих оппонентов и попытались его преодолеть. Но в то же время, переопределяя показатель и индикаторы такого самосознания, сами эти учёные впадают в логическую ошибку, приравнивая необходимое условие констатации социального факта религиозности (самоидентификацию респондента) к достаточному. Почвой для этой ошибки представляется совершаемое ими, в свою очередь, сильное методологическое допущение, согласно которому для

человека, идентифицировавшего себя с религией и/или конфессией, дальнейшая эволюция в направлении углубления в неё, «воцерковления» является типичной и закономерной. Здесь следует отметить, что неоднозначность реальной ситуации отмечалась в работах Ю.Ю. Синелиной, указывавшей на то, что человек, идентифицировавший себя с религиозной традицией (православием), может пойти как по пути возвращения в веру, так и по пути возвращения в национальную культуру, оставаясь лично нерелигиозным [5, С. 357]. К этому нужно добавить, что эволюция его идентичности вполне может остановиться на уровне самоназвания, оставшись «симулятивной идентификацией» [23, С. 184–186]. В любом случае, одного лишь заявления человека о том, что он верующий и придерживается такой-то конфессиональной ориентации (даже если он субъективно в этом совершенно уверен) недостаточно, чтобы считать его религиозность объективным фактом.

Мы разделяем точку зрения тех исследователей, которые видят возможность преодоления сложившегося методологического кризиса на путях формирования интегрального подхода к определению и измерению религиозности [24; 20]. Один из вариантов такого подхода предлагается нами здесь.

Как можно видеть, оба артикулированных выше способа определения критерия религиозности исходят из противоположных глубинных установок (при сохранении единого необходимого условия интеллектуальной дистанции между религией и субъектом её осмысления). Следовательно, для их функционально конструктивного синтеза требуется найти такие исходные основания, которые снимали бы противоречия между конструирующей и интерпретирующей интенциями разума и между «дистанцирующей» и «обращающей» интенциями практики. В качестве таких оснований могут быть выдвинуты следующие принципы.

Во-первых, это *рефлексия* как основание человеческой деятельности и, в конечном итоге, базис социальной субъектности. В ситуации современности она константна и всеобъемлюща [8, С. 156]. «Конструирование “Я” в качестве рефлексивного проекта является составной частью рефлексивности современности» [8, С. 261]. В свою очередь, в «постсекулярную» эпоху значимой составной частью рефлексивного проекта личностной идентичности выступает рефлексия религии, наиболее ярким результатом которой выступает «возрождающаяся» религиозность. Иными словами, религиозность современной личности – это её рефлексивный проект, который может быть рассмотрен автономно от других личностных контекстов. Здесь, в категории рефлексии, снимается противоречие между баумановскими «законодательным» и «интерпретирующим» типами разума: рефлексирующий субъект волен применять как ту, так и другую стратегию, чередуя их как этапы процесса осмысления либо распределяя между конкретными референциями.

Во-вторых, это персонализированный *выбор*. Актуализация такого выбора, как и рефлексивных практик, связана с размыванием и ослаблением влияния традиций [25, С. 131; 8, С. 155–156]. В отношении религии это представляется особенно наглядным: разрыв традиционных путей интеграции человека в религию (через соответствующее воспитание ребёнка в семье) делает

основным социальным механизмом воспроизведения религиозности осознанный выбор индивида в пользу соответствующей идентичности [26, С. 159]. Такой выбор обуславливается сложившейся у человека ценностью (ценностным приоритетом) религии как образа мышления и жизни в сравнении с безрелигиозной или инорелигиозной жизненной позицией. Соответственно, в категории выбора снимается противоречие между вектором «отстраивания» субъекта от религии и вектором «встраивания» в неё: и то, и другое есть варианты выбора. Человек волен направить развитие своего рефлексивного проекта идентичности как в ту, так и в другую стороны, в зависимости от ценности для него предполагаемых результатов этого пути.

В-третьих, для логического завершения категориального набора, необходимого для описания критерия религиозности, нам потребуется категория социального *контекста* – конкретного «поля» для рефлексии и выбора. Если исходить из социокультурного подхода П.А. Сорокина, описывающего социальные явления в координатах «личность – культура – общество», то соответствующий контекст лучше всего интегрируется концептом «коммуникация». Если «личности» соответствует рефлексирующий и делающий выбор субъект, то «культуре» – смысловой инструментарий и материал рефлексии, а «обществу» – система отношений с другими субъектами, определяющая объективную (в значении П. Бурдьё) позицию такого субъекта. Соответственно, контекст рефлексии и выбора в отношении религии описывается сетью тематических значений, коммуникативно доступных последнему, и сетью контрагентов по коммуникации, транслирующих и актуализирующих эти значения.

В соответствии с ценностно-рефлексивным подходом, формирование религиозности представляет собой качественный поворот в динамике развития самоидентичности личности вследствие созревшей переоценки ценностей. В своей повседневной жизни человек осуществляет постоянный рефлексивный мониторинг контекста, определяя приоритеты своего жизненного курса в оперативном, тактическом и стратегическом масштабах. Соответствующие информационные блоки он получает, прежде всего, при посредстве «значимых других» – разнообразных контрагентов по коммуникациям, в которые он включён. «Равнодействующая» всей сложной сети коммуникаций (включая метакоммуникацию – внутренний диалог с ценностями культуры [27, С. 59]) преломляется в саморефлексии личности, которая, в свою очередь, оказывает влияние на сами ценностные фильтры восприятия информации, постепенно изменяя их. Если в определённом предметно-тематическом направлении возникает положительная обратная связь, то соответствующий ценностный фильтр начинает активно формировать саму коммуникативную сеть, а поступающая качественно и количественно артикулированная информация, в свою очередь, «подталкивает» изменения в нём в направлении усиления его значимости и повышения точности отбора. Накопление и структурирование новой информации ведёт к качественному изменению – трансгрессии, представляющей «выход субъекта за свои пределы, который обычно обеспечивается автодеконструкцией ограничивающих его устремления существующих ментальных

структур» и вызывает возникновение новых структур, «способных различать что-то ранее неразличаемое» [28, С. 48].

В случае с религией этот процесс выглядит как постепенное (в определённых случаях – напротив, резкое) переключение повседневного рефлексивного внимания человека на соответствующую референтную тематику с увеличением количества уделяемого ей времени и качественным уточнением отбираемой информации и её источников. Такое переключение может начаться с периферийных, случайных для религии тем и вопросов, поэтому момент начала процесса обычно чётко не фиксируется. Если со временем в сознании у человека формируется устойчивое «пересечение» нескольких коммуникативных интенций религиозного содержания, среди которых присутствует главная – интенция «предельной экзистенциальной озабоченности», то можно говорить о том, что рефлексия религии достигла подпорогового значения, когда любое случайное внешнее или внутреннее воздействие может «запустить» религиозное обращение – когда процесс трансгрессии «подхлестывает сам себя, не нуждаясь во внешних стимулах, последние бесильны как-то повлиять на него» [29, С. 90]. Такое изменение обычно фиксируется человеком ретроспективно [30], и, строго говоря, именно оно даёт основание говорить о нём как о верующем (религиозном).

Здесь следует отметить, что такое обращение далеко не обязательно совпадает во времени с моментом самоидентификации человека как «верующего» и принадлежащего к определённой конфессии (например, православно-го): последняя может произойти задолго до того, как у него произойдёт переоценка ценностей и сформируется устойчивая религиозная направленность. Более того: им могут предшествовать и довольно интенсивные культовые практики – как у тех же религиозных фундаменталистов или «остаточных традиционалистов». Но после того, как это произошло, религиозная идентичность человека становится устойчивой и, с большой вероятностью, необратимой. Она переходит на новый уровень ценностной рефлексии – в фазу убеждённости, «завязываясь» на некоторый комплекс лично значимых ценностей и мировоззренческих представлений. В свете этой убеждённости пересматриваются прежние наиболее значимые воззрения и практики, они наполняются новым и более интенсивным качеством смысла. И, как следствие такой качественной трансформации, человек вступает в новую стадию развития своей религиозной активности и своей личности в целом, которая применительно к церковному христианству может быть названа «воцерковлением» – усвоением установленного религией образа жизни и мыслей [15, С. 18].

Из этого бэкграунда вытекают методологически значимые следствия:

- религиозность – сложное, парадоксальное явление, представляющее собой *единство состояния и процесса*; по формулировке И.А. Ильина, «религиозный человек ..., если его религиозность живая и творческая ..., оказывается сразу: и “уже нашедшим”, и “всё ещё ищущим”, ибо Тайна Божия открывается людям лишь постепенно» [31, С. 110];
- как следствие, показатель религиозности должен отражать и фиксировать, прежде всего, соответствующий *зрелый вектор направленности (само)сознания и поведения личности*;

- конкретные социологические индикаторы этого показателя потенциально *многообразны и существенно зависят от контекста* – прежде всего, особенностей индивидуального пути религиозного обращения человека.

Исходя из сказанного, рефлексивный подход к определению признака религиозности в принципиальных чертах может быть описан так.

На уровне критерия здесь существенно прохождение рефлексирующим субъектом «точки необратимости» – той степени и качества его погружения в коммуникативный и метакоммуникативный контекст соответствующей религии, когда сформированность усиливающей обратной связи делает ослабление и отход от религиозной идентичности маловероятным. «Если положительная обратная связь достигла подкритического уровня, если процесс созрел», то он закономерно приводит к качественной трансформации системы рефлексии [29, С. 95]. Эта проблема «рубикона» фактически решалась по-своему и в рамках предшествующих подходов: первый из них отодвигал границу необратимости религиозного выбора как можно дальше по пути освоения респондентом конфессионального канона, дабы констатировать наличие/отсутствие религиозности наверняка; второй, напротив, максимально приближал её, практически стирая грань между верующими и неверующими. С наших позиций, и тот, и другой подходы представляют явление религиозности неполно и неточно, поскольку игнорируют живое взаимодействие контекста с рефлексирующим субъектом: в первом случае влияние контекста абсолютизируется, а роль субъекта сводится к нулю; во втором случае – наоборот.

В этой связи *на уровне показателя* определяющей представляется достаточная мотивированность человека к религиозной жизни. Таковую мотивацию обеспечивает выход его рефлексии на аттрактор определённой ценности, делающей его практическую ориентированность на соответствующую религию устойчивой – точнее, устойчиво нарастающей. Основным показателем, таким образом, становится ценностная ориентация респондента на религию и религиозность. В этой связи очень важно определить качественные характеристики такой ценностной ориентации, среди которых принципиально значимы её характер и её содержательная направленность. По характеру это должна быть ценность терминального статуса («ценность-цель» [32, С. 48]) и базового уровня (сюда относятся «верховные», конечные предпочтения людей, «родовые по отношению к огромному числу более конкретных ценностей» [33, С. 550]). По содержательной направленности она должна быть ориентирована на самое системообразующее ядро религии, а не на её периферийные составляющие: так, это может быть конкретный сверхъестественный сакральный объект почитания (Бог), состояние или качество самого респондента, необходимое для достижения единства с ним (религиозная вера).

Наконец, *на уровне индикатора* здесь закономерно предполагается подтверждение соответствующей ценностной ориентации субъекта, обуславливающей устойчивую религиозную направленность его рефлексии и выбора жизненной позиции. Определённо можно утверждать, что подбор индикаторов должен быть обусловлен учётом контекста, а этот последний определяется ситуацией объекта исследования и исследовательской методологией. Адекват-

ные универсальные рецепты индикаторов религиозности, пригодные для любых случаев, по-видимому, следует признать невозможными. Необходимый и достаточный учёт параметров каждой оригинальной ситуации с очевидностью требует возрастания роли и доли качественных (антропологических) методов исследования, которые необходимо комбинировать с количественными (статистическими). Применение таких методов позволит обосновывать пластичные ситуационные наборы индикаторов религиозности, адаптированные к конкретным исследовательским «нишам» и типичным ситуациям, которые, тем не менее, могут определиться только в результате обширной эмпирической практики как «конструируемые типы» социологической методологии.

Заключение

Итак, применив методы методологической реконструкции и сравнительного анализа основных подходов российских исследователей к определению критерия религиозности, мы предприняли попытку обосновать в главных чертах интегральный подход к указанному вопросу.

Представители «классической» методологической ориентации ставят во главу угла комплексность критерия религиозности, с необходимостью дополняя самоопределение респондента ожиданием от него проявлений «типично религиозного» сознания и поведения, выведенных на основе внешнего наблюдения конфессиональных традиций. Однако новейшие религиозные и социокультурные трансформации выявили действенность соответствующего подхода только при условии определяющего влияния таких традиций, которое принципиально подорвано современностью и потому проблематично в большинстве ситуаций. Это обстоятельство актуализировало проблему границы между категориями «верующих» и «неверующих» и стимулировало начную рефлексию её критерия.

Представители альтернативной методологической ориентации уловили в предмете изучения очень важный тренд изменений – рефлексивность. Религиозность личности, а опосредованно – и группы, становится и уже стала рефлексивным проектом, поскольку им стала идентичность человека в целом. Поэтому нерв, сердце, эпицентр религиозности как явления следует искать именно на уровне самосознания, которое далеко не всегда «овеществляется» у верующего в привычных канонических конфессиональных формах – тогда как, в свою очередь, инсценировка этих форм не всегда свидетельствует о религиозном содержании внутреннего акта. Вместе с тем, отказавшись от традиционного комплекса проявлений религиозного сознания и поведения как верифицирующего фактора, эта группа исследователей свела критерий религиозности к самоидентификации, что не столько уточняет, сколько фактически нивелирует границу между верующими и неверующими.

Предлагаемый здесь ценностно-рефлексивный подход основывается за универсальных закономерностях системной социодинамики культуры и положении о доминанте рефлексии, определяющей деятельность современного социального субъекта. Религиозный субъект характеризуется, прежде всего, устойчивой положительной обратной связью с соответствующим религиозным

контекстом, обеспечивающей прогрессирующее «погружение» его в этот контекст с последующими значимыми изменениями в ценностных ориентациях, представлениях и образе жизни, обусловленными его освоением. Пути и темпы формирования такого рода обратной связи индивидуальны и многообразны. Достаточно надёжным показателем, позволяющим зафиксировать её как социальный факт, представляется ценностная ориентация личности на «ядро» религии, носящая базовый и терминальный характер. Обоснование конкретных индикаторов требует дифференцированного подхода с учётом многообразия ситуаций, для чего необходима масштабная исследовательская работа с комбинацией количественных и качественных (антропологических) методов социологического анализа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Энциклопедический словарь социологии религии / под редакцией М.Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.
2. *Смирнов М.Ю.* Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – Вып. 2. – С. 145–153. URL: <http://religjourn.ru/nauka/post-227/> (дата обращения: 04.07.18).
3. *Berger P.L.* The desecularization of the world: a global overview // The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics / Ed. By P.L. Berger. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. 19 p.
4. *Лебедев С.Д.* Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. – 2010. – № 12. – С. 85–94.
5. *Синелина Ю.Ю.* Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XVII – начало XXI века. Saarbrücken: LAP Lambert Academia Publishing, 2011. – 382 с.
6. *Пруцкова Е.В.* Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 268–293.
7. *Пруцкова Е.В., Маркин К.В.* Типология православных россиян: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности // Социологические исследования. – 2017. – № 8 (401). – С. 95–105.
8. *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология: пер. с англ. // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 46–61.
9. *Дубин Б.В.* Другая история. Культура как система воспроизводства // Отечественные записки. – 2005. – № 4 (24). URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/4/drugaya-istoriya-kultura-kak-sistema-vosproizvodstva> (дата обращения: 04.07.18).
10. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах. – М.: Мысль, 1975–1977.
11. *Гидденс Э.* Последствия современности. – М.: «Праксис», 2011. – 352 с.
12. *Новые церкви, старые верующие* – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каариайнена, Д. Фурмана. – М.; СПб.: Летний сад, 2007.
13. *Лопаткин Р.А.* Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений / Государственно-церковные отношения в России: Опыт прошлого и современное состояние / Отв. ред. Ф.Г. Овсienко, М.И. Одинцов, Н.А. Трофимчук. – М.: Изд-во РАГС, 1996. – С. 190–223.

14. *Кублицкая Е.А.* Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. – 2009. – № 4. – С. 96–107.
15. *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический Проект, 2005. – 304 с.
16. *Мчедлов М.П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М.: Научная книга, 2005. – 447 с.
17. *Каргина И.Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. – М.: МГИМО – Университет, 2014. – 278 с.
18. *Руткевич Е.Д.* «Социология духовности»: проблемы становления // Вестник Института социологии РАН. – 2014. – № 2 (9). – С. 36–65. URL: http://www.vestnik.isras.ru/files/File/Vestnik_2014_9/Rutkevich.pdf (дата обращения: 04.07.2018).
19. *Исаева В.Б.* Социологические исследования религиозной конверсии в зарубежной научной традиции: классические концептуальные модели // Научное обозрение. Серия 2: Гуманитарные науки. – 2013. – № 6 (122). – С. 28–36.
20. *Богачёв М.И.* К вопросу о формировании интегрального подхода к концептуализации религиозности // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. – № 18. – 2016. – С. 9–26.
21. *Касьянова К.* О русском национальном характере. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 560 с.
22. *Ульянов Л.Н.* Опыт исследования мотивации религиозного поведения : На материалах социологического исследования в Земетчинском районе Пензенской области // Вопросы научного атеизма. Вып. 11. – М.: Мысль, 1971. – С. 219–221.
23. *Дубин Б.В.* Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. – М.: Прогресс – Традиция, 2007. – 408 с.
24. *Бреская О.Ю.* Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 77–87.
25. *Бергер П.* Понимание современности // Социологические исследования. – 1990. – № 7. – С. 127–133.
26. *Глаголев В.С.* Исторические и современные функции религиозной традиции в России // Религия в изменяющейся России. Материалы Российской научно-практической конференции. В 2 т. – Т. 1. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2004.
27. *Бутырин Г.Н., Жилина Л.Н.* Коммуникация и образование. – М.: Гардарики, 2008. – 319 с.
28. *Круткин П.Л.* Россия и Современность: проблемы совмещения : Опыт рационального осмысления. – М.: Флинта; Наука, 2010. – 568 с.
29. *Голицын Г.А., Петров В.М.* Социальная и культурная динамика: долговременные тенденции. Информационный подход. – М.: КомКнига, 2005. – 272 с.
30. *Дивисенко К.С., Дивисенко О.В.* Биографическое исследование реинтерпретации личной истории у православных верующих // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2016. Т. XIX. – № 4. – С. 24–37.
31. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 586 с.
32. *Беляева Л.А., Здравомыслов А.Г., Латин Н.И., Наумова Н.Ф.* Динамика ценностей населения реформируемой России. – М.: Эдиториал УРСС, 1996. – 224 с.
33. *Дубов И., Ослон А., Смирнов Л.* Экспериментальное исследование ценностей в российском обществе // Десять лет социологических наблюдений. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. – С. 543–583.

ТЕСНЫЙ ПУТЬ ОКАЗАЛСЯ ШИРОКИМ

В.В. Сухоруков, Интернет-портал «Социология религии» <http://sociologyofreligion.ru/> г. Белгород e-mail: verger@yandex.ru

Аннотация. На основе традиционного анализа документов и компьютерного моделирования изучена количественная сторона индекса воцерковлённости В.Ф. Чесноковой. Используя теорию множеств, автор интерпретировал методику в новых понятиях и априорно обработал их так, как предложено основательницей методики. Обнаружено смещение В-индекса в сторону преувеличения степени православной религиозности респондентов. Вероятно, индекс воцерковлённости не обладает композиционной валидностью.

Ключевые слова. Православие, группа воцерковлённости, синелиниан, композиционная валидность, смещение, логическая социология, компьютерная социология.

A NARROW WAY IS DISCLOSED AS THE WIDE WAY

V.V. Sukhorukov, Internet-portal «Sociology of religion» <http://sociologyofreligion.ru/> Belgorod, e-mail: verger@yandex.ru

Abstract. The quantitative aspect of churchliness index is examined by traditional document analysis and computer simulation. Using a set theory, author interpreted the V.F. Chesnokova's method in new concepts and a priori processed as she had suggested. Bias towards exaggeration of orthodox religiosity degree is found. Probably, the churchliness index doesn't have a compositional validity.

Keywords: Orthodoxy, churchliness group, sinelinian, compositional validity, bias, logical sociology, computational sociology.

Введение

Рассматривая проблему нестыковок между различными смыслами религиозности, её количественными операционализациями, а также полученными в соответствии с ними эмпирическими данными, С.Д. Лебедев утверждает, что решение «следует искать не столько на путях изучения объективной социальной фактуры, сколько через анализ интеллектуальной и мировоззренческой “оптики” наблюдателя и интерпретатора» [1, с. 86]. Эта проблема актуальна, потому что «на протяжении двух последних десятиков лет она активно обсуждается и в научном сообществе, и в обществе в целом, а на телевидении, в печати и в Интернете является предметом острой дискуссии. На основании различных интерпретаций данных социологических исследований делаются выводы о реальном положении Церкви и ее влиянии на жизнь россиян» [2, с. 509].

Сотрудничая с Фондом «Общественное мнение», В.Ф. Чеснокова ввела в социологический оборот индекс воцерковлённости (В-индекс), который является объектом нашего исследования. Предмет – композиционная валидность В-индекса. Цель априорно проверить предмет может быть достигнута путём решения следующих задач: во-первых, интерпретировать методику

В.Ф. Чесноковой в таких количественных категориях, которые допускали бы программную обработку; во-вторых, смоделировать работу В-индекса на всех теоретически возможных анкетах; в-третьих, сопоставить полученные результаты с критерием композиционной валидности.

Решение поставленных задач требует применения методов логической социологии (ЛС), разработанной А.А. Зиновьевым: «Основные методы ЛС суть методы определения понятий, мысленного эксперимента и комбинаторики» [3]. Ещё в советское время было установлено, что «количественные методы выступают как необходимый этап социального исследования, который связан с поисками новых методов, использованием новейших достижений математической науки в соответствии со спецификой социальных наук» [4, с. 339]. В постсоветское время Ю.Н. Толстова поставила вопрос: «Может ли социология “разговаривать” на языке математики?» [5, с. 107]. Постепенно стал ясен положительный ответ: «Вероятно, каждый социолог согласится с тем, что в наше время проведение социологического исследования немыслимо без использования того или иного математического аппарата» [6, с. 29].

Определение понятий

С.С. Дембицкий указывает, что «композиционная валидность – это степень, в которой упорядоченность элементов теоретического конструкта соответствует упорядоченности элементов социального феномена» [7, с. 27–28]. Данное понятие раскрыто с помощью следующих вопросов: «Насколько конструкт внутренне упорядочен? Насколько эта упорядоченность соответствует внутренней структуре социального феномена на данном этапе?» [7, с. 31]. В одной из его предыдущих работ был ещё один вопрос: «Насколько теоретический конструкт дифференцирован в отношении различных социальных общностей, которые находятся в фокусе исследования?» [8, с. 110]. На необходимость дифференцирования указывал ещё В.Г. Афанасьев: «Вне научной группировки, вне дифференциации в социальном отношении данные статистики не будут выражать сущности явлений и не могут служить делу управления. Наоборот, они дадут искажённую картину социальной действительности» [9, с. 94]. Чтобы исследовать композиционную валидность В-индекса в рамках количественного подхода, необходимо ввести несколько новых понятий, определяемых с помощью теории множеств, ведь «практически все объекты социологических исследований представляют собой определённые совокупности (или множества) элементов» [10, с. 190].

Группа воцерковлённости (ГВ) – множество респондентов с одинаковой православной религиозностью. Разделим данное понятие на два относительных вида: аналитический и синтетический.

Аналитическая группа воцерковлённости (АГВ) – это множество респондентов, заданное их ответами на вопросы В-индекса. Неформально говоря, это совокупность тех опрошенных, которые при заполнении анкеты В-индекса дали одни и те же ответы на одни и те же вопросы, причём в этой совокупности вполне может быть всего лишь один респондент или вовсе не быть ни одного. Естественно, ни в одной АГВ не может быть респондентов больше, чем попало в выборку.

Синтетическая группа воцерковлённости (СГВ) – это множество аналитических групп воцерковлённости, заданное их статистической сводкой. Неформально говоря, это совокупность респондентов, у которых после обработки АГВ получилась одинаковая степень православной религиозности. Данное понятие является родовым для разработанных В.Ф. Чесноковой групп: О (очень слабо воцерковлённая), С (слабо воцерковлённая), Н (немного воцерковлённая), П (полувоцерковлённая), Ц (церковный народ).

В контексте всего процесса социологического исследования АГВ и СГВ можно именовать соответственно первичными и вторичными группами воцерковлённости, как это было сделано ранее [11, с. 123], т.к. сначала происходит сбор и обработка эмпирических данных, т.е. заполнение АГВ, а уже потом их статистическая сводка в несколько СГВ. Впрочем, по отношению к алгоритму обработки данных допустимо именовать эти группы соответственно входящей и исходящей. По отношению к респондентам уместны наименования соответственно дифференцирующей и интегрирующей групп, потому что АГВ разделяет опрашиваемых людей по нескольким признакам их религиозного сознания и деятельности, в то время как СГВ объединяет их на основе степени православной религиозности.

Каждую ГВ в отдельности или их объединение можно описать совокупностью некоторых параметров и их значений. В качестве таковых выступают для АГВ: количества вопросов в анкете и вариантов ответа на них; для СГВ: как правило, единица (поскольку перед исследователем стоит всего один вопрос: «Какова итоговая степень православной религиозности респондента?») и количество степеней православной религиозности. В каждом из этих случаев может быть добавлено в скобках конкретное значение параметра, если соответствующая ГВ находится в фокусе исследовательского внимания. Если необходимо подчеркнуть различие между АГВ и СГВ, то можно перед первой из них ставить одинарный типографский крестик †, перед второй – двойной ‡. Обозначим ГВ символом $\overset{\dagger \text{ xor } \ddagger}{\circ \text{ xor } \bullet} G_v^p$, где g (сокр. англ. group) – группа воцерковлённости, p (сокр. англ. parameter) – количество параметров, а в случае нескольких параметров с разными наборами возможных значений они перечисляются через точку с запятой, v (сокр. англ. value) – количество значений, которые могут принимать эти параметры, при необходимости так же через точку с запятой, †xor‡ – одинарный или двойной типографский крестик, указывающий соответственно на аналитический или синтетический тип ГВ, \circ xor \bullet – белый или чёрный кружок, указывающий на какую-то конкретную ГВ или на всё множество ГВ данного типа. Например, в оригинальном В-индексе СГВ П «полувоцерковлённые» имеет обозначение $\circ \text{ xor } \bullet G_5^1$, множество всех АГВ, образованное полным В-индексом, имеет обозначение $\dagger G_{5;4}^{5;6}$. Впрочем, если для некоторого рассуждения неважен какой-то пункт, или если из контекста ясно, о чём идёт речь, то это можно не указывать.

С понятием ГВ неразрывно связан ещё один новый термин. В точных науках существуют объекты, название которых образовано от фамилии того

или иного учёного с добавлением суффикса «-иан», например: вронскиан, гамильтониан, гессиан, грамиан, грассманиан, лагранжиан, лапласиан, лежандриан, пфаффиан, якобиан и т.д. Применяв этот приём, назовём новое понятие в честь крупного российского социолога религии Ю.Ю. Синелиной, которая внесла большой вклад в развитие и популяризацию В-индекса [2, с. 103–494]. Синелиниан (s) – это отображение множества аналитических групп воцерковлённости на множество синтетических групп воцерковлённости, т.е. $\overset{\dagger}{\circ}G \xrightarrow{s} \overset{\dagger}{\bullet}G$. Неформально говоря, это алгоритм статистической сводки респондентов в зависимости от глубины их веры. Важно подчеркнуть, что синелиниан, во-первых, относит каждую АГВ только к одной СГВ; во-вторых, обрабатывает все АГВ, ни одна из них не остаётся нераспределённой. Из этого следует, что $\overset{\dagger}{\bullet}G$ является разбиением $\overset{\dagger}{\circ}G$. Его можно представить в виде матрицы, строками которой будут АГВ, столбцами будут СГВ, элементами: 1 в случае включения АГВ в СГВ, 0 в противном случае. Например, В.Ф. Чеснокова предлагала использовать принцип сильнейшего ответа, т.е. следующий синелиниан: $\overset{\dagger}{G}_v^p \xrightarrow{\dagger v = \max(\dagger v)} \overset{\dagger}{\bullet}G_v^p$.

Комбинаторика

Одним из основных свойств любого множества является кардинальное число (мощность), т.е. количество элементов во множестве, обозначаемое, как правило, путём записи символа множества в прямых скобках. Мы имеем четыре типа множеств: конкретная АГВ $\overset{\dagger}{\circ}G_v^p$, множество всех АГВ $\overset{\dagger}{\circ}G_v^p$, конкретная СГВ $\overset{\dagger}{\bullet}G_v^p$, множество всех СГВ $\overset{\dagger}{\bullet}G_v^p$. Они нужны для формулировки критерия композиционной валидности В-индекса. Рассмотрим, какую мощность имеют вышеупомянутые множества.

По определению, мощность каждой конкретной АГВ $|\overset{\dagger}{\circ}G_v^p|$ социолог получает после полевого этапа исследования, апостериорно подсчитывая, сколько респондентов заполнили анкеты одинаковыми наборами ответов. При априорном подходе, т.е. до сбора конкретно-социологических данных, эти множества пусты, следовательно, $|\overset{\dagger}{\circ}G_v^p| = 0$.

Однозначно определить мощность множества всех АГВ $|\overset{\dagger}{\circ}G_v^p|$ не представляется возможным по следующим причинам.

Во-первых, вариативность В-индекса. В оригинальной методике количество основных вопросов равно пяти [12, с. 19], но этот перечень может быть сокращён, как сделала Ю.Ю. Синелина, адаптировав В-индекс для мусульман [2, с. 359], или расширен. Кроме того, В.Ф. Чеснокова вводит дополнительные вопросы, которые делит на две части двумя способами: либо 1-й, 2-й, 3-й вопросы в первой части, а 4-й, 5-й, 6-й во второй части (далее – группировка А), либо 1-й, 2-й, 3-й, 6-й вопросы в первой части, а 4-й, 5-й во второй части (далее – группировка Б). Затем вопросы, попавшие во вторую часть, либо применяются для определения степени воцерковлённости рес-

пондента, либо не вводятся в расчёт [12, с. 35–36]. Значит, существует не один В-индекс, а как минимум пять: в одном из них есть только основные вопросы, в других четырёх – основные вопросы вместе с каким-либо набором дополнительных вопросов. На самом деле, разумеется, вариантов В-индекса может быть больше при иных модификациях состава вопросов или ответов на них. Мы исследуем только некоторые.

Во-вторых, неясность типа комбинаторной конфигурации (сочетание или размещение?) при вычислении $\left| \cdot G_v^p \right|$. Математической иллюстрацией служат множества: $\{1; 2; 3\}$, $\{2; 1; 3\}$ – они одинаковы как сочетания и различны как размещения. В социологическом контексте отличие между данными комбинаторными конфигурациями заключается в том, что при сочетании не важен порядок ответов, на основе которых строится конкретная АГВ, в которую попадает респондент, а при размещении – важен, и, как следствие, при сочетании мощность множества всех АГВ должна быть меньше, чем при размещении. Традиционный анализ монографии В.Ф. Чесноковой позволяет уверенно заключить, что конфигурация любого типа берётся с повторениями. Все вопросы в каждом блоке содержат одинаковое количество вариантов ответов, следовательно, получается пять пятичленных (для основных вопросов), шесть четырёхчленных (для дополнительных вопросов) порядковых шкал, т.е. как бы одна шкала применяется соответственно пять или шесть раз, что означает повторность конфигурации. В пользу размещения есть формальный и содержательный аргументы.

Формальный аргумент: если респондент может выбирать ответы на каждый вопрос независимо друг от друга, то заполнить анкету целиком по комбинаторному правилу умножения он может столькими способами, что это соответствует размещению с повторениями, а не сочетанию с повторениями.

Содержательный аргумент состоит в том, что при исповеди и причастии респондент неизбежно контактирует с другими людьми, чего может не быть в случае молитвы (особенно если респондент молится своими молитвами) или поста. Значит, одни вопросы показывают более коллективистское отношение к религии, чем другие, т.е. они не совсем эквивалентны в гносеологическом аспекте. Чтобы охватить всё это разнообразие, лучше подойдёт комбинаторная конфигурация размещения, потому что при размещении получается больше наборов ответов, чем при сочетании. Количество наборов можно понимать как разнообразие множества аналитических групп воцерковлённости, потому что каждая АГВ уникальна. Представим АГВ как систему, которая передаёт информацию о воцерковлённости (в этом случае СГВ играет роль приёмника), и зададимся целью передать наибольшее количество информации. Поскольку «К. Шеннон, создатель статистической теории информации, установил, что, чем больше разнообразие элементов передающей системы, тем больше информации может быть передано» [9, с. 26], постольку желательно выбрать конфигурацию размещения.

Логично предположить, что если анкета едина, то и комбинаторная конфигурация ответов должна быть единой, т.е. для дополнительных вопро-

сов тоже следует выбрать размещение, а не сочетание. Итак, мы остановимся на комбинаторной конфигурации размещения для всех вопросов, возведя число v в степень p при разном количестве вопросов в V -индексе и применив комбинаторное правило умножения.

Из неоднозначности $\left| \overset{\dagger}{\bullet} G_v^p \right|$ следует, что мощность каждой конкретной СГВ $\left| \overset{\dagger}{\bullet} G_v^p \right|$, по-видимому, должна меняться: если количество АГВ имеет несколько вариантов, то их распределение по СГВ, вероятно, тоже. Вычислим их при помощи компьютерного моделирования в соответствии с синелинией, предложенным В.Ф. Чесноковой.

На основании традиционного анализа основного источника [12, с. 30–31] можно утверждать, что мощность множества всех СГВ $\left| \overset{\dagger}{\bullet} G_v^p \right| = 5$ в оригинальном V -индексе.

Теперь сформулируем критерий композиционной валидности V -индекса. Наиболее бесспорной представляется позиция Г.С. Батыгина, утверждавшего, что «каждая категория шкалы должна характеризоваться равной вероятностью “попадания” объекта при условии случайного распределения» [13, с. 114]. Значит, V -индекс тоже должен обеспечивать равное количество АГВ в каждой из СГВ, в противном случае результаты эмпирического исследования могут быть раскритикованы как артефакт методики. Следовательно, мощно-

сти СГВ должны быть одинаковыми и составлять $\left| \overset{\dagger}{\bullet} G_v^p \right| = \frac{\left| \overset{\dagger}{\bullet} G_v^p \right|}{\left| \overset{\dagger}{\bullet} G_v^p \right|}$. Эта формула позволяет вычислить значения критерия композиционной валидности для каждого варианта V -индекса.

Мысленный эксперимент

Если приложить достаточное количество времени и усилий, то можно вручную провести мысленный эксперимент с формированием всех логически возможных АГВ и включением их в СГВ, но электронно-вычислительные машины позволяет автоматизировать и существенно ускорить такую деятельность: «Современную социологию сейчас крайне трудно представить без компьютеров» [14, с. 103]. Моделирование при помощи ЭВМ предназначено не только для получения нового знания, но и для оценки тех или иных теоретико-методологических построений в общественных науках: «Компьютерная социология была создана для разработки и проверки социологических теорий...» [15, с. 21], что вполне соответствует цели нашего исследования. Для этого мы написали программу [16], которая (в терминологии А.А. Давыдова) относится к первому классу, куда входят «компьютерные модели, основанные на какой-либо классической или компьютерной социологической теории» [15, с. 22], в нашем случае – на классической социологической теории воцерковлённости. Результаты работы программы вместе с авторскими расчётами, сделанными в MS Excel, внесены в *табл. 1*.

Варианты В-индекса

Вопросы Мощности	Только основные $p_{осн}=5, v_{осн}=5$	Основные с дополнительными $p_{осн}=5, v_{осн}=5; v_{доп}=4$			
		Группировка А		Группировка Б	
		Без второй части $p_{доп}=3$	Со второй частью $p_{доп}=6$	Без второй части $p_{доп}=4$	Со второй частью $p_{доп}=6$
		1	2	3	4
$ \cdot \circ O \ddagger G_v^p $	1 0,0320%	32 0,0160%	1728 0,0135%	176 0,0220%	2764 0,0216%
$ \cdot \circ C \ddagger G_v^p $	31 0,9920%	1024 0,5120%	55936 0,4370%	5536 0,6920%	87016 0,6798%
$ \cdot \circ H \ddagger G_v^p $	211 6,7520%	7744 3,8720%	505536 3,9495%	39616 4,9520%	635468 4,9646%
$ \cdot \circ II \ddagger G_v^p $	781 24,9920%	31744 15,8720%	2031616 15,8720%	154336 19,2920%	2469376 19,2920%
$ \cdot \circ III \ddagger G_v^p $	2101 67,2320%	159456 79,7280%	10205184 79,7280%	600336 75,0420%	9605376 75,0420%
$ \cdot \ddagger G_v^p $	3125 100,0000%	200000 100,0000%	12800000 100,0000%	800000 100,0000%	12800000 100,0000%
Критерий вал-ти $ \cdot \ddagger G_v^p $	625 20,0000%	40000 20,0000%	2560000 20,0000%	160000 20,0000%	2560000 20,0000%

Чтобы проверить правильность полученных чисел, следует предъявить к ним фальсифицирующие требования, которые вытекают из методики В-индекса:

1. Общее требование фальсифицируемости вычислений таково: поскольку В.Ф. Чеснокова установила принцип сильнейшего (максимального) ответа для основных вопросов, и поскольку все дополнительные вопросы (если они применяются) нацелены только на повышение уровня воцерковлённости, постольку внутри каждой из граф 2–6 числа должны быть упорядочены по возрастанию в соответствии с силой СГВ, указанной в графе 1.

2. Требование, связанное с группировкой дополнительных вопросов, основано на том, что группировка А предполагает менее жёсткий подход к повышению уровня воцерковлённости, чем Б (иными словами, при группировке А проще повысить уровень воцерковлённости, чем при Б). Это означает, что:

а) для всех СГВ, кроме «Ц», доли в графе 3 должны быть меньше, чем в графе 5 (то же касается граф 4 и 6 соответственно);

б) для $\cdot \circ II \ddagger G$ ситуация противоположная: из неё уже некуда поднимать АГВ, значит, все поднятые будут накапливаться в ней, т.е. доля церковного народа, указанная в графе 3, должна быть больше, чем в графе 5 (аналогично 4 графа сравнивается с графой 6).

3. Наконец, фальсифицирующее требование, основанное на разделении дополнительных вопросов на две части (т.е. графа 3 сравнивается с графой 4, графа 5 – с графой 6), предполагает, что применение второй части дополнительных вопросов по сравнению с результатами моделирования первой части:

а) должно уменьшать долю ${}_{\circ O}^{\dagger}G$ вследствие подъёма по второй части и отсутствия притока из более низких групп, т.к. ${}_{\circ O}^{\dagger}G$ является самой низкой (чтобы показать выполнение этого требования, доли в графах 5 и 6 были округлены до четвёртого знака после запятой; для единства оформления все остальные доли округлены аналогично);

б) не должно влиять на доли ${}_{\circ II}^{\dagger}G$ и ${}_{\circ C}^{\dagger}G$ вследствие ограничения на подъём АГВ с помощью второй части – не выше ${}_{\circ H}^{\dagger}G$;

в) должно увеличивать долю ${}_{\circ H}^{\dagger}G$ вследствие накопления в ней более низких групп, которые подняты по второй части, и отсутствия оттока в более высокие группы;

г) не даёт оснований для предъявления требований к долям ${}_{\circ C}^{\dagger}G$, т.к., с одной стороны, в группу слабо воцерковлённых поднимаются более низкие АГВ, с другой стороны, из неё тоже происходит подъём в более высокие СГВ.

Числа в *табл. 1* соответствуют всем вышеперечисленным требованиям, следовательно, результаты расчётов не противоречат В-индексу – в них можно поискать наличие или отсутствие некоторых свойств. Синелиниан В.Ф. Чесноковой не может быть биективным вследствие того, что $|\uparrow G_v^p| \neq |\downarrow G_v^p|$. Биективность отображения означает наличие у него одновременно свойств сюръективности и инъективности, значит, в нашем случае хотя бы одно из них тоже отсутствует. Программа включила каждую АГВ в одну из СГВ, следовательно, синелиниан сюръективен. Таким образом, отсутствует свойство инъективности. На всех областях определения синелиниан включает в каждую следующую СГВ большее количество АГВ, чем в предыдущую СГВ, т.е. он обладает свойством строгой монотонности в виде возрастания.

Представленные в *табл. 1* данные о долях можно интерпретировать как вероятность того, что случайный респондент будет включён в ту или иную СГВ. Учитывая строгое возрастание, можно сделать вывод, что чем выше СГВ, на которую претендует респондент, тем проще ему в неё попасть. По-видимому, это скорее широкий путь, чем тесный, ведь на тесном пути всё наоборот: чем дальше, тем труднее, т.е. синелиниан был бы строго убывающим.

Вычислив абсолютные разности между мощностями СГВ и их критерием, внесёнными в *табл. 1*, и оформив это в *табл. 2*, увидим, что наименьшая разность у полувоцерковлённых (т.е. эта СГВ ближе всех находится к критерию композиционной валидности, значит, В-индекс описывает её лучше других СГВ), а наибольшая – у церковного народа.

Композиционная валидность В-индекса

Вопросы СГВ	Только основные $p_{осн} = 5, v_{осн} = 5$	Основные с дополнительными $p_{осн} = 5, v_{осн} = 5; v_{доп} = 4$			
		Группировка А		Группировка Б	
		Без второй части $p_{доп} = 3$	Со второй частью $p_{доп} = 6$	Без второй части $p_{доп} = 4$	Со второй частью $p_{доп} = 6$
		1	2	3	4
${}_{\circ D}^{\dagger}G_v^p$	624 19,9680%	39968 19,9840%	2558272 19,9865%	159824 19,9780%	2557236 19,9784%
${}_{\circ C}^{\dagger}G_v^p$	594 19,0080%	38976 19,4880%	2504064 19,5630%	154464 19,3080%	2472984 19,3202%
${}_{\circ H}^{\dagger}G_v^p$	414 13,2480%	32256 16,1280%	2054464 16,0505%	120384 15,0480%	1924532 15,0354%
${}_{\circ П}^{\dagger}G_v^p$	156 4,9920%	8256 4,1280%	528384 4,1280%	5664 0,7080%	90624 0,7080%
${}_{\circ Ц}^{\dagger}G_v^p$	1476 47,2320%	119456 59,7280%	7645184 59,7280%	440336 55,0420%	7045376 55,0420%

Основательница методики указывала, что «к «православным» с полным правом можно относить только две категории воцерковленных (П и Ц), именно они отличаются поведением, наиболее характерным для православных» [12, с. 32]. Исходя из табл. 2, объединение этих СГВ оказывается сомнительным в контексте смысла группировки: «Группировка позволяет объединить отдельные единицы статистической совокупности в определенные категории, типы, обладающие единой сущностью, выражающие социальную однородность» [9, с. 93] – в связи с весьма неоднородным, диаметрально противоположным качеством описания каждой из них. Более того, если рассмотреть тезис В.Ф. Чесноковой об объединении групп П и Ц с учётом табл. 1, то получается $|{}_{\circ П}^{\dagger}G_v^p| + |{}_{\circ Ц}^{\dagger}G_v^p| > 90\%$, из чего следует, что В-индекс не описывает различий между подавляющим большинством АГВ. Но даже когда мы не суммируем эти две группы, в церковный народ, взятый сам по себе, попадает слишком много случайных респондентов: в зависимости от варианта В-индекса приблизительно $\frac{2}{3}$ (при основных вопросах), $\frac{3}{4}$ (при группировке Б), $\frac{4}{5}$ (при группировке А).

Заключение

Подводя итоги рассмотрения В-индекса, охарактеризуем его композиционную валидность по пунктам С.С. Дембицкого.

В целом ответ на первый вопрос допустимо признать положительным, если отнести строгое возрастание синелинииана к внутренней упорядоченности методики.

На второй вопрос, по-видимому, следует дать отрицательный ответ. С одной стороны, эта внутренняя упорядоченность В-индекса противоположна структуре описываемого им социального феномена воцерковления. Чем более православным хочет стать человек, тем больше усилий ему нужно для этого приложить и, как следствие, тем менее вероятен его успех, но методика построена наоборот: вероятность увеличивается с ростом воцерковлённости. С другой стороны, если рассмотреть указанный Г.С. Батыгиным идеальный подход, когда случайный респондент имеет равную вероятность оказаться в любой синтетической группе воцерковлённости, синелиниан, предложенный В.Ф. Чесноковой, не соответствует этому критерию тоже.

Что же касается третьего вопроса, то рассмотренный нами теоретический конструкт плохо дифференцирован в отношении групп воцерковлённости. Абсолютное большинство случайных респондентов попадает в церковный народ во всех исследованных вариантах В-индекса, и это систематическое смещение в сторону повышения степени православной религиозности делает ответ на третий вопрос отрицательным.

Итак, индекс воцерковлённости в настоящее время, по-видимому, не обладает композиционной валидностью. Но методику, созданную В.Ф. Чесноковой, можно усовершенствовать, если в синелиниане исправить принцип сильнейшего ответа на медиану и внести некоторые другие изменения в обработку дополнительных вопросов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85–94.
2. Памяти Юлии Юрьевны Синелиной. Научные труды, воспоминания. М.: ИСПИ РАН, 2014. 592 с.
3. Зиновьев А.А. Логическая социология // Александр Зиновьев. 2002 [электронный ресурс]. Дата обращения: 19.02.2015. URL: <http://www.zinoviev.ru/rus/text2logic.pdf>.
4. Андреев Э.П., Осипов Г.В. Послесловие // Математические методы в социальных науках. – М.: Прогресс, 1973. – 352 с.
5. Толстова Ю.Н. Может ли социология «разговаривать» на языке математики? // Социологические исследования. 2000. № 5. С. 107–116.
6. Толстова Ю.Н., Мазина Е.Е. К истории контактов между социологией и математикой: на примере России середины XVII – начала XX вв. // Социология: 4М. 2007. № 24. С. 28–59.
7. Дембицкий С.С. Теоретическая валидизация в социологическом исследовании: методология и методы. – М.: ЛЕНАНД, 2016. – 200 с.
8. Дембицкий С.С. Теоретическая валидность измерительной процедуры и смещение данных в социологическом исследовании // Социология: теория, методы, маркетинг. 2008. № 3. С. 99–118.
9. Афанасьев В.Г. Социальная информация и управление обществом. – М.: Политиздат, 1975. – 408 с.
10. Шляпентох В.Э. Проблемы качества социологической информации: достоверность, репрезентативность, прогностический потенциал. – М.: ЦСП, 2006. – 664 с.

11. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118–126.
12. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический проект, 2005. – 304 с.
13. Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований: Учебник для студентов гуманитарных вузов и аспирантов.– М.: РУДН, 2008. – 368 с.
14. Чураков А.Н. Компьютерное оснащение социологических исследований // Социологические исследования. 1996. № 5. С. 103–107.
15. Давыдов А.А. Системный подход в социологии: новые направления, теории и методы анализа социальных систем. – М.: КомКнига, 2005. – 328 с.
16. Сухоруков В.В. Композиционная валидность В-индекса // Программы для ЭВМ. Базы данных. Топологии интегральных микросхем. 2015. №5 [электронный ресурс]. Дата обращения: 19.06.2015. URL: <http://www1.fips.ru/Archive/EVM/2015/2015.05.20/DOC/RUNW/000/002/015/614/324/document.pdf>.

МЕТОДОЛОГИЯ КАЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ: СОЦИОЛОГИ В ПОИСКАХ НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО МИРА

Р.Н. Лункин, ведущий научный сотрудник Института Европы РАН, руководитель Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН, заместитель главного редактора журнала «Современная Европа». Адрес: 125009, г. Москва, Моховая ул., дом 11, стр. 3В. E-mail: romanlunkin@gmail.com

Аннотация. В статье проанализированы методологические и концептуальные подходы изучения социальной роли религии. Сделан вывод о складывании новом значении религиозных институтов в демократическом обществе, в частности, в структуре гражданского общества. Автором предложена концепция гражданской религиозности: деятельности сетевых церковных и околоцерковных структур в рамках гражданского общества. Понимание нового явления возможно через определение феномена гражданской активности религии и разработку новой методологии и концептуальных подходов к качественным полевым исследованиям этого феномена. В качестве примера приводится методология комплексного исследования религиозной жизни с использованием глубинных социологических интервью в российских регионах.

Ключевые слова. Социология религии, политология религии, полевые исследования религии, религиозность, религиозные ценности.

METHODOLOGY OF THE QULITATIVE RESEARCH: SOCIOLOGISTS IN QUEST OF THE NEW RELIGIOUS WORLD

R.N. Lunkin, Head of the Center for Religious Studies Institute of Europe Russian Academy of Sciences, deputy editor-in-chief of the magazine "Contemporary Europe". Address: 125009, Moscow, Mokhovaya street, 11/3. E-mail: romanlunkin@gmail.com

Abstract. In the article analyzed the methodological and conceptual approaches to the scrutiny of the social role of the religion. The author made a conclusion about the formation of the new status of the religious institutes in the democratic society, in particular, in the structure of the civil society. In the article suggested the concept of the civic religiosity: the existence of the networks of the church and para-church (around church) structures in the frames of the civil activities. Religion became the new tool of the integration in the secular democratic society. The understanding of the new phenomenon is possible through the defining of the civil activity in religious sphere and concepts of the field research. As an example in the article analyzed the complex research of the religious life in Russian regions based on sociological interviews-in-depth with religious leaders, officials and experts.

Keywords: Sociology of Religion, Political Science and Religion, field research of Religion, religiosity, religious values.

Социологическая наука представляет большое разнообразие методов исследования. Все они используются также и для изучения религиозности населения, но далеко не всегда помогают понять суть исследуемого явления, выйти на качественно новый уровень анализа современных религиозных институтов и роли религии в целом в социологии и в смежной с ней дисциплине – политологии религии. В науке происходит изменение методологических подходов в пользу качественных феноменологических исследований, а именно того, что Клиффорд Гирц называл «насыщенным описанием», в рамках которого контекст и смысл явления даже более важны, чем его простое позитивистское описание. Акцент на количественном измерении массовой религиозности или, наоборот, равнодушия к религии, является свойством социологии эпохи секуляризации второй половины XX в. и начала XXI в., и такой подход и сейчас позволяет регулярно получать цифры, говорящие о незначительном влиянии религии, особенно, в массовом сознании. На этом фоне интерес к религиозной мотивации в политической жизни, вовлеченность людей в церковные инициативы, другие подобные явления повисают в воздухе и не получают своего должного объяснения.

Один из выходов заключается в том, чтобы заглянуть внутрь самого религиозного института или феномена церковной жизни, но рассматривать его не в замкнутом пространстве мистического опыта отдельной общины или «секты», а в максимально широком социально-политическом контексте. Если ранее социологи стремились объяснить снижение влияния религии в обществе и множественную религиозность, то теперь одна из задач исследователя понять религию через само общество, привнести в изучение религии все возможные ее пересечения с социально-политическим контекстом. Нельзя сказать, что ранее этого делалось в науке или, что надо исключить количественные методы. Опыт проведенных исследований свидетельствует, что именно социологические опросы позволяют выявить социальный портрет той или иной религии или конфессии и ее политический образ в общественном сознании [1–4].

В рамках качественных исследований центральным объектом изучения является социальная роль религии (и ее различные проявления в культуре, экономике, политике и т.д.) и процессы, происходящие внутри религиозной жизни, через непосредственное восприятие верующими и религиозными лидерами тех или иных явлений и процессов. В современном мире постмодерна методологические подходы должны учитывать новую роль религиозных институтов, которые по сути перестали быть просто церковной структурой со строго определенным вероучением, а находятся в центре глобальных и локальных споров об идентичности и традиционализме [6–7]. Религия снова стала способом интеграции в обществе, но теперь уже, как это ни парадоксально, в секулярное демократическое общество, хотя ранее это считалось немислимым. Методологические подходы и концептуальные черты религиозных институтов и явлений в современном обществе могут быть выявлены через а) определение феномена гражданской активности религии и б) разработку новой методологии и концептуальных подходов к качественным полевым исследованиям этого феномена.

Феномен гражданской активности

Социальные интересы становятся более мотивированными, когда они соединяются с религией, что, конечно, не является чем-то новым в истории. Феноменом развития секулярного общества, причем, не только в Европе и США, но и в других частях света, стала прямая связь высокого уровня вовлеченности в религиозную жизнь и гражданской активности.

Согласно исследованиям Центра Пью, более религиозные респонденты в Центральной и Восточной Европе более уверены в необходимости голосовать на выборах [8]. В странах Западной Европы уровень религиозного образования связан с гражданским участием. Более того, религиозные объединения граждане предпочитают больше политических партий. В среднем по странам Западной Европы тех, кто в прошлом месяце провел час или более, участвуя в деятельности политических партий – 6%, религиозных групп – 13%, сообществ и местных ассоциаций – 19%, других общественных организаций – 18% [9].

Приверженность гражданской деятельности со стороны активных верующих особенно заметна на примере российского общества, где уровень солидарности низкий, атомизированность общества чрезвычайно высока. На фоне мизерного количества людей, которые участвуют в какой-либо общественной работе религиозные организации и сами верующие резко выделяются. Связь гражданской активности и религиозности выявляла, в частности, в 2012–2014 гг. служба «Среда» [10].

Для того чтобы ответить на вопрос, насколько значимо влияние религиозных объединений и связанных с ними активистов, необходимо понять место верующих в общей структуре гражданского движения. Тех, кто активно интересуется политикой и тем более участвует в общественной работе, в любом обществе – относительное меньшинство, то есть 20–30%. В связи с этим можно сказать, что и отсутствие у церкви абсолютного авторитета и большинства в современном обществе, о чем им часто напоминают сторонники секуляризма, отнюдь не является препятствием для их политического влияния.

Многие роли верующих активистов в социальной структуре общества вполне соответствуют тем, которые есть в светском обществе. В рамках исследования гражданского активизма, к примеру, ФОМ в ходе опроса выделил среди активистов организаторов (27%), участников (48%), доноров (12%). В случае с религиозными объединениями донорами выступают те, кто делают пожертвования (но их как раз в силу специфики данной сферы больше всего), участниками являются активисты и сочувствующие, а организаторами – активисты общин. В опросе ФОМ также отмечается, что среди россиян популярна деятельность в этнических, в том числе в религиозных, досуговых инициативных группах или организациях: доля участвующих – 12% от общего числа опрошенных [11].

Потенциал религиозных общин был также открыт в исследовании «Левада-Центра» по гражданскому участию в 2014 г. Опять же стоит отметить, что интерес граждан к церковной деятельности и к участию в ней заметен на фоне низкой вовлеченности граждан в активность некоммерческих организа-

ций (авторы также отмечают, что в стране мало волонтеров и НКО). Ответ на целый ряд вопросов говорит о том, что церковная деятельность является составной частью социально-политической жизни.

На вопрос: «Что из перечисленного Вы более или менее регулярно делаете в свободное время?» 16% в Москве ответили, что посещают церковь, религиозную общину, в других городах – 13%, в России – 8%.

На вопрос: «Что из перечисленного Вы делали в течение последних 12 месяцев?» 4% в Москве ответили, что участвовали в жизни церковной, религиозной общины, прихода, воскресной школы, в других городах – 3%, в России – 1%. Тогда как «работали в качестве волонтеров/добровольцев в некоммерческой организации, инициативной группе» – всего 2% в Москве, других городах, России. Помимо этого, немаловажно, что вокруг общины создается определенный круг людей, которые вовлечены в околоцерковную активность, но могут и не являться активными прихожанами. На вопрос: «Есть ли среди Ваших друзей, с которыми Вы более или менее регулярно поддерживаете отношения, следующие люди...» – «членов церковной/ религиозной общины, прихода» назвало 11%.

Осведомлены о групповой активности и деятельности церковных приходов, воскресных школ, религиозных общин в Москве – 38%, в других городах – 36%, но участвуют в их работе только 2%, как в Москве, так и других городах [12].

Общественная деятельность общин и верующих имеет ключевое значение, поскольку и сама демократическая система отводит именно гражданскому обществу ведущую роль в формировании социетальной интеграции на основе солидарности независимых личностей, связанных коллективными обязательствами с другими индивидами, как особое пространство бытования гражданских добродетелей – доверия, уважения к другому индивиду, равенства, справедливости, лежащих в основе норм социальных взаимодействий, как гражданские практики, в которых реализуется обеспеченная правовой санкцией государства публичная роль гражданина – гражданская активность [13]. Определение гражданского общества в полной мере относится к религиозному сообществу, но гражданские практики и активность в религиозной среде остаются малоизученными, так как религия считалась лишь дополнительным мотивом, а не самостоятельным игроком. Церковные структуры оцениваются в качестве агентов социализации, способных влиять на систему убеждений и верований человека. Одновременно религиозные сообщества могут быть охарактеризованы и как политический институт, подразумевающий систему отношений, организованную общность или осуществление и воспроизводство посредством коллективной воли моделей отношений: принципов и норм, ценностей и целей [14].

Личностное восприятие религии также является основанием для поиска новых путей ее изучения. По словам Е.А. Степановой, «в современном мире мы наблюдаем признаки радикального изменения отношения людей к традиционным (или претендующим на то, чтобы быть таковыми) мировоззренческим и религиозным системам. Это изменение не отвергает традицию,

но делает ее предметом личного осознанного выбора. Следовательно, новые пути исследования религий должны быть ориентированы не столько на сами религии (неважно, традиционные или нетрадиционные) как формы социального бытия некоторой совокупности людей, сколько на конкретные личностные типы, выбирающие те или иные способы организации своей духовной жизни в институциональной или индивидуальной форме» [15]. Однако из этого рассуждения можно сделать два вывода – можно изучать множественность религиозных форм через приватизированные формы религии, а можно увидеть реализацию «личностных типов» в религиозных и околорелигиозных структурах и инициативах.

Поскольку религиозные институты являются полноправной частью гражданского общества, то важно соотнести их с институциональным подходом. Самое простое определение институтов у С. Хантингтона как «стабильных, ценных, повторяющихся моделей поведения» [16] показывает историческое преимущество религии, так как «старые», так и «новые» религии провозглашают себя в качестве «стабильных, ценных и повторяющихся» моделей, даже несмотря на свою внутреннюю трансформацию. Как отмечает Т. Парсонс, основная функция институтов – регулирование социальных процессов и явлений с целью поддержания стабильности и равновесия между ними [17]. Институты также предназначены для сдерживания отклоняющегося поведения среди политических элит, так как они призваны защищать интересы граждан или обществ. Именно эта черта в религиозных институтах наиболее ярко проявляется в эпоху секуляризации, так как религиозные требования максимально заметны на общем секулярном фоне и, более того, воспринимаются в качестве вызова системе «либерального плюралистического общества».

Религиозные институты стали таковыми в демократическом гражданском обществе не только и столько благодаря своим «прошлым заслугам», а в силу того, что стали успешным гражданским феноменом. Это хорошо видно, если применить к церковным структурам критерии институционализации С. Хантингтона. По существу эффективность и уровень институционализации зависит от того, 1) насколько организация адаптивна и пережила ли она изменение своих основных функций; 2) насколько сложна иерархия и дифференциация ее структур; 3) насколько организация инкорпорирует новые общественные силы без ущерба для себя (не становится выразителем интереса только одной группы); 4) насколько организация сплочена и дисциплинирована [16].

С точки зрения социолого-политологического подхода к сфере религии, под религиозными институтами следует понимать совокупность формальных и неформальных религиозных и общественных объединений, действующих в публичном пространстве и вовлеченных в социальные и политические отношения (взаимоотношения): таковыми являются А) церковные структуры религиозных организаций (административные органы, епархии, приходы) и движений и руководители их подразделений; В) организации и движения, созданные церковными структурами, которые носят как конфессиональный, так и межконфессиональный характер; С) околочерковные организации и движения, которые напрямую не подчиняются церковным структурам, но либо основаны членами

церквей либо в их руководящем или в членском составе есть верующие, члены церквей или обращение к определенной конфессиональной тематике играет значительную роль; D) виртуальные или реальные сетевые структуры, которые формируются, как правило, вокруг приходов, групп, движений, общественных организаций и могут быть связаны как с социальными и творческими проектами, так и с политическими интересами и миссионерскими стратегиями. Если пункты А и В являются привычной формой существования церквей в общественной среде, то пункты С и D значительно расширяют аудиторию, к которой в той или иной форме обращена церковная (околоцерковная) деятельность, поскольку в С и D, как правило, оказываются вовлечены не только верующие (активные прихожане), но симпатизирующие данной организации и движению, проекту, а также верующие по культурной и этнической самоидентификации и неверующие, агностики и атеисты. Потенциально для самих церквей – это расширение сферы для миссионерской деятельности и гражданского участия с большой ролью религиозного фактора.

В демократическом обществе представление церковного руководства о собственном влиянии и величии в значительной степени зависит от взаимодействия и прямой или косвенной взаимосвязи между разными видами и подвидами религиозных институтов. К примеру, А уже не может не проявлять себя в В и С, а С и А (в виде приходов) уже непредставим без D. В жизни большинства европейских церквей можно найти то или иное сочетание такого рода институтов, поддерживающих их общественно-политическую роль. Следует отметить, что, безусловно, схема религиозных институтов не уникальна и для Европы – в США прямая включенность церквей в политические процессы является нормой, но в американской практике церкви выросли из гражданского общества (на первых этапах истории США они были практически слиты с ним) и отделить общество от религиозного пространства до сих пор довольно трудно в некоторых провинциальных городках и в ряде штатов.

На основании имеющихся теоретических концепций, социологических теорий и политических схем трансформацию религиозных институтов в демократическом обществе можно представить в виде алгоритма, превращающего церковь в религиозный институт нового типа. Демократический путь церквей можно представить в виде своеобразной «параболы политизации» – от структуры, которая исторически была вытеснена из политики, к структуре, которая становится частью политических процессов.

1. Приход-А. Община, которую мы обозначаем как приход-А, является основой любой религиозной жизни, она не тождественна церковному руководству и именно с нее нужно начинать для того, чтобы понять перспективы развития. Община также является наиболее приспособленной для гражданского общества периода демократии элементарной структурой Церкви.

2. Общинная солидарность. Сплоченность общины и неформальность связей внутри нее формирует солидарность, необходимую для совместных действий и развития деятельности вовне общины.

3. Околоцерковная деятельность. Солидарность вокруг прихода делает необходимой активность, которая не вписывается в рамки общины, а, значит,

оказывается не только возможным, но и востребованным привлечение людей, не связанных с приходом в рамках такого рода работы.

4. Социальные и культурные инициативы. Самым ярким проявлением околицерковной деятельности становятся нерелигиозные по своему характеру проекты (наряду с религиозными), поскольку они необходимы для привлечения широкого круга людей. Это может быть христианский театр, в постановках которого библейские сюжеты переплетаются с «религиозной» трактовкой классических светских произведений, а может быть и спортивная площадка, где священнослужитель или приходской активист проводит занятия для подростков.

5. Волонтерство церковное и нецерковное. Общественные акции оказываются невозможными без добровольчества, которое имеет более широкую основу, чем приходская деятельность или богослужение и чем миссионерская деятельность. На этом этапе религиозный институт превращается в «добровольную ассоциацию», в рамках которого достижения спасения самими сознательными верующими волонтерами опосредуется социальными связями и обязательствами. Для многих других людей такого рода деятельность становится удобным способом социализации в рамках «духовной сети».

6. Социальная религиозность или светская религиозность как мотивация. Мировоззрение сообщества, которое складывается на основе приходской солидарности-добровольчества, базируется на той или иной степени осознания ценности религиозности, ее норм и предписаний, пусть даже в расплывчатом виде («диффузная религиозность»).

7. Религиозные консервативные или либеральные движения (политические, культурные и/или социальные). Религиозно мотивированная солидарность в соединении с гражданской активностью объективно ведет к формированию движений, где церковная мотивация играет определенную роль и где неважно, является ли член данного движения регулярным прихожанином или нет. Важно участвовать в общественно полезной деятельности на постоянной основе.

8. Религиозные квазипартии. Гражданская активность на низовом уровне в разных направлениях неизбежно ведет к участию в политической деятельности: она может быть прямой или косвенной, инспирированной интересами церковных структур или местного самоуправления, в котором активен тот или иной приход. Политическая активность это всегда переплетение интересов и аполитичные, как правило, околицерковные движения рано или поздно также стремятся доказать свою силу и влияние (в рамках манифестаций в защиту семейных ценностей или протестов против «исламизации»).

9. Гражданская религиозность. Комплекс мотиваций, формирующих сообщество людей в рамках религиозных институтов, создает часть мировоззрения гражданского общества, которое можно назвать гражданской религиозностью. Это соединение разных видов гражданского активизма в публичном пространстве с наличием сильных, слабых или размытых религиозных мотиваций.

10. Приход-В. Прохождение всех этих стадий развития создает из прихода, группирующегося вокруг богослужения, приход нового типа, вокруг которого существует масса социальных и культурных инициатив. Такого рода приход становится частью социально-политической жизни.

Методы и концепция полевых исследований

Значение комплексных полевых исследований особенно ярко видно на примере изучения российской религиозности. Исследование религии в России всегда страдало от мифологизированного подхода, религию, в основном, рассматривали как идеологию. Вследствие этого интерес к изучению отдельных общин и движений, в особенности, на региональном уровне фактически отсутствовал, проявляясь лишь в историческом и краеведческом фольклорном аспекте. Символическому восприятию религии помогало и то, что на протяжении столетий религиозные вопросы открыто не обсуждались в российском обществе, и лишь постсоветская трансформация заново вывела религию в публичное пространство. Однако в 1990-е–2000-е годы фактически не было достоверных источников сведений о религиозной жизни – из СМИ или ресурсов самих религиозных организаций нельзя было ничего понять ни об идейных размежеваниях, ни о реальном положении и развитии общин, ни об отношениях церквей и власти, а тем более о религиозной политике властей в регионах. Всеобщая религиозность и парадоксальное отсутствие интереса к конкретной религиозной жизни, мировоззренческим спорам и конфликтам в религиозной среде (что резко отличало до 2010-х годов Россию от других европейских стран) привели к появлению полевой социологии нового типа.

Важными вехами на пути к определению новых подходов стали опросы, проведенные Д. Фурманом и К.Каарияйненем с их выводом о становлении «проправославного консенсуса» в обществе. Помимо этого, важную роль сыграло стремление осмыслить феномен верующего в России, а именно воцерковленного православного в методике В.Ф. Чесноковой. Ю.Ю. Синелина и В.Ф. Чеснокова в рамках глубинного исследования прихожан РПЦ применили то, что можно назвать «насыщенным описанием». Как отмечает Ю. Синелина, «Воцерковленность – это “жизнь” человека в церкви, что подразумевает знание ее уставов, обрядов, обычаев – повседневного бытия, ощущения себя в этой сфере своим. Это добровольное признание человеком влияния церкви через усвоение установленного в ней образа жизни и образа мыслей. Методика Чесноковой позволяет направить научный анализ на изучение поведения, а через поведение – на образ жизни. А образ жизни – явление все-таки более наблюдаемое, чем феномены сознания и ценностные установки» [18]. Группы по воцерковленности, выявленные В.Ф. Чесноковой, вполне соотносятся с новой типологией верующих, предложенной Центром Пью в 2018 г. для оценки религиозности американцев от убежденных верующих, посещающих богослужения по воскресеньям, до убежденных секуляристов [19].

Новые элементы в структурировании религиозной жизни также обозначились в трудах Ю.Ю. Синелиной. Ядро верующего и религиозного населения, по мнению социолога, составляет в России 10%: «Вокруг этого ядра

сформировалась “периферия” религиозного и верующего населения, которая составляет около 25–30% – это люди, у которых показатели религиозного поведения несколько ниже, но их жизнь тем не менее связана с религиозными общинами и приходами, они верят в бессмертие души и считают религию важной частью своей жизни» [20]. Это и есть сетевая религиозность, которая стала энергично развиваться с ростом масштабов социального сужения РПЦ.

Новые подходы и методы в изучении роли религии в обществе были применены в рамках проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России» (руководитель – С.Б. Филатов). Команда Энциклопедии сложилась к 1998–1999 годам – тогда в нее вошли Роман Лункин, Людмила Воронцова, Александра Стёпина, Владимир Пореш, Борис Кнорре, Антон Прокофьев, Александр Щипков и другие, в том числе привлеченные авторы, такие как исламовед Михаил Рошин, Анастасия Коскелло и другие. В командировках и сборе материала участвовали и сотрудники Кестонского института – Майкл Бурдо и Ксения Деннен. Этот проект был задуман социологом Сергеем Филатовым в 1993 году, стартовал в 1996 году и продолжается по сей день, с 1998 года итоги проекта публикуются при участии Кестонского института (Оксфорд, Англия)¹.

Специфика проекта изначально не предполагала применения жесткой методологии, анкетирования, формализации на стадии сбора материалов. Структура справки, алгоритм полевых исследований в каждом регионе, особенности мониторинга и последующего отражения этих исследований в текстах постепенно менялись и также не предполагают существование в какой-либо неизменяемой форме. Такое социологическое описание религиозной жизни в России стало ключом к пониманию многообразия форм религии и процессов, связанных с религиозной жизнью не в виде образов и стереотипов восприятия, а в виде конкретных общин, церквей, движений, их взглядов и деятельности.

Итогом эмпирических исследований стала разработка комплекса подходов, которые в целом можно назвать динамическим методом изучения современной религиозности, который позволил анализировать социальные функции религии в ее развитии, как совокупности различных феноменов, отойти от стереотипов как советских, так и постсоветских, избежать идеологизации исследования. Однако главное, что исследование дает целостную картину религиозной жизни.

Основные инструменты и методы проекта таковы:

– неформализованные развернутые интервью с информантами по алгоритму, который предполагает выяснение уникального религиозно мотивированного общественно-политического мировоззрения информантов в регионе и религиозных различий разных направлений в понимании конкретной общины (лидера);

¹ Информация о проекте на сайте Кестонского института: <http://www.keston.org.uk/encyclopaedia.php>. См. также: Русское Ревью Кестонского института, 2005–2013 // <http://www.keston.org.uk/russianreview.php>

– формирование и наполнение структуры справок в справочнике «Современная религиозная жизнь России» (по религиозным направлениям), в «Атласе современной религиозной жизни России» (по субъектам РФ) [21–22], с 2014 года в издании «Религиозно-общественная жизнь в российских регионах».

– система постоянного медийного мониторинга религиозной ситуации и важнейших событий в религиозной жизни для дополнения «Энциклопедии» в общероссийском и региональном масштабе и написания «обзоров» по отдельным явлениям, мониторинг через СМИ и медийные ресурсы религиозных организаций (ранее это были, в основном, печатные материалы, теперь – интернет-издания, официальные сайты церквей, интернет-версии печатных изданий, социальные сети);

– принципиальное внимание к качеству аналитических текстов, отражающих современную проблематику (тексты являются логическим продолжением работы над описательными справками и основаны на анализе данных, полученных в ходе полевых исследований): анализ важнейших религиозных явлений и новых этапов в развитии отдельных церквей, общин, религиозных движений, наряду с региональной тематикой.

Особо стоит отметить формирование определенных научных требований к аналитике о современной религиозной жизни: знание ключевых проблем направления или ситуации, мировоззрения, идейных течений и их различий, знание основных активистов и неформализованные интервью с рядом избранных представителей, рассмотрение мировоззрения, вероучения и практики религиозного направления в социальном контексте (отношение к политике, власти, культуре, к миссии среди различных групп населения, социальному служению, к иным конфессиям и религиям и т.д.), соблюдение определенных рамок объективности и баланса в описании того или иного феномена, постановка проблемы, отражающей своеобразие роли того или иного религиозного направления, региональной религиозной ситуации на современном этапе.

Результаты проекта были представлены в рамках целого ряда сборников статей [23–24], докладов, в частности, в рамках серии семинаров Московском Центре Карнеги [25–29].

Таким образом, с 1996 года сложился определенный, но гибкий, алгоритм полевых исследований и анализа религиозной жизни в рамках «Энциклопедии» С.Б. Филатова, который позволил наладить не только проведение успешных исследований, но и что самое главное – умение анализировать интервью и производить плоды исследовательской работы – тексты аналитических статей. Приветствовал начало такого рода полевых исследований академик Л.Н. Митрохин (1930–2005), который сказал: «наконец-то кто-то взялся за это необходимое дело». Митрохин стал научным руководителем для ряда сотрудников проекта, которые защитили диссертации, и он непредвзято относился к итогам полевых исследований. Митрохин, в том числе исходя из своего понимания марксизма, отмечал серьезность и важность любого религиозного явления или идеи, строго критиковал, если исследователь что-либо считал «примитивным» или же недостойным внимания и объяснения (о чем академик

Митрохин говорил автору). Призывая обратить внимание на «живой» религиозный опыт, Митрохин отмечал, что «... религиозная доктрина формируется не по принципам абстрактного разума и абстрактной морали, а поэтому ставить вопрос, что более “нелепо” – церковные таинства или, например, “говорение на разных языках” у пятидесятников – несерьезно». Как философ атеистической школы, Л.Н. Митрохин жестко разделял мир религиозный (иллюзорный) и мир земной, однако взаимодействие этих миров в концепции Митрохина носит динамический характер [30]. Для любого исследования религии также важна выраженная Л.Н. Митрохиным мысль о том, что религия в особой «превращенной» форме отражает социальные отношения, а также изменения в экономической и культурной жизни людей. При этом, религиозные представления не сводятся к своему материальному базису, а выводятся из своей «самопротиворечивой и саморазорванной» земной основы. В результате подобного «выведения» или объективирования религиозной идеологии религия предстает в качестве уникального типа социальной деятельности со своей собственной системой норм, предписаний, ценностей, ее санкционирующих и мотивирующих [31].

Развитие Энциклопедии проходило в несколько этапов. На первом этапе необходимо было собрать достоверные сведения о различных религиозных организациях и движениях, представить, кто и где, и в рамках каких направлений существует. Более сложной и содержательной задачей стал анализ актуальной идеологии религиозных сообществ, выявление идейных течений внутри них (на общенациональном и региональном уровнях), реальные проблемы и конфликты, стоящие перед ними, анализ взаимоотношений различных конфессий с властью на федеральном и региональном уровне. Второй этап работы (который проходил параллельно с изданием справочника по религиозным организациям) был связан с изданием «Атласа современной религиозной жизни России» по регионам. Изменения в Атласе основывались на результатах исследований, которые часто были довольно неожиданными для широкой общественности (бурное развитие протестантизма, прорыв социальных инициатив в РПЦ в 2010-е гг. и т.п.).

Основным методом исследовательского проекта стали глубинные социологические интервью с религиозными лидерами. Для примера разберем изложение одного из таких интервью уже в рамках статьи по региону, в качестве феномена религиозной жизни выступает Христианский просветительский центр РПЦ в Кирове. Курсивом выделены ключевые моменты, на которых в интервью был сделан смысловой акцент:

«Киров, углубленное интервью, июль, 2014 г. (интервьюер – Р.Н. Лункин) [32]:

Основные сведения и особенности создания. Священник Константин Киселев (с 2006 года служит в Кирове) – руководитель Христианского просветительского центра. Деятельность центра началась в 2011 году с организации евангельской группы “Маранафа”, целью которой стало вовлечение людей в лоно Церкви и разъяснение Писания и основ христианства. В группу попадали те, кто проходил огласительные беседы перед крещением (5 лек-

ций). Затем люди крестились и становились постоянными участниками евангельских встреч. *Социальный состав.* В 2011–2012 гг. группы стала еженедельно собираться, объединяя как людей, которые уже крестились, так и тех, кто проходит огласительные беседы, – так сложился костяк просветительского центра (в основном, молодые люди 20–25 лет). Новички попадают на огласительные беседы, а потом на евангельские группы. Людей на встречи приглашали разными способами – через знакомых, на исповеди, в беседе с теми, кто приходит и ставит свечи в церкви. *Идеология общественного явления/инициативы.* По словам отца Константина, “существует стереотип, что православные только целуют Писание, а не читают его. А мы читаем и целуем из благоговения”. Собрание в просветительском центре происходит так: читается “Царю Небесный” или тайные священнические молитвы перед Евангелием, которые священник читает на литургии, все усаживаются по кругу и по стиху читают Апостол, потом Евангелие, в соответствии с богослужебным кругом. Писание, которое будет читаться в следующее воскресенье, читается на собраниях на русском языке, чтобы все понимали, что будет читаться на литургии. *Воплощение инициативы/явления.* Вначале евангельские группы собирались при Федоровском храме в центре Кирова, впоследствии верующие нашли помещение в центре по реабилитации молодых инвалидов на улице Казанской. Там была оборудовано молебная комната, на встречи приглашали и самих инвалидов – служился молебен о здравии и отец Константин читал отрывок из Евангелия о Корнилии-сотнике, у которого заболел сын, и который сказал, что достаточно только слова Христа для исцеления. После 2012 года группа Центр, как и евангельская группа собирается при храме иконы Божией Матери “Всех Скорбящих Радость” города Кирова (настоятель – игумен Корнилий (Ефимов), также глава Отдела по связям с вооруженными силами). Христианский центр регулярно приглашает для чтения лекций богословов и деятелей культуры (богословы Андрей Тумин, Александр Солодков, Олег Воскресенский, режиссер Василий Яцкин и т.д.). С 2010 года ежегодно устраиваются походы на природу, на озеро Шням в области, где также собираются анастасийцы – православные срубили там языческих идолов и пустили их на дрова. В 2014 году центр вместе с местным отделением организации “Лиза Алерт” будет устраивать игры для детей на природе. На Рождество активисты центра помогают малообеспеченным семьям, также посещают Дом престарелых.

Влияние на другие сообщества. В рамках центра, по словам отца Константина, были воцерковлены создатели молодежного Вятского Фонда Александра Невского. Они прошли весь курс катехизации и теперь регулярно участвуют в таинствах церкви. Отец Константин убеждал их, что на одном патриотизме далеко не уедешь, нужна вера, а не просто считать себя этническими православными.

Межконфессиональный диалог. Миссионеры центра ведут работу с новыми религиозными движениями и евангельскими церквями. Вместе с сектоведом из РПУ им. Иоанна Богослова Александром Солодковым члены евангельской группы ходили к баптистам и к иеговистам, устраивали бого-

словские диспуты. По словам отца Константина, в отличие от сектоборца Александра Дворкина, который обличает сектантов и основывается на негативе, пытается закрыть секты через суд, миссионеры Христианского центра под руководством Солодкова анализируют их учение и общаются с ними, не употребляют слово “сектанты”, чтобы не оскорблять протестантов или представителей НРД. Когда православные начинают разговаривать с баптистами или пятидесятниками, то они удивляются, что мы общаемся и еще изучаем Писание. Диспуты с мусульманами также проводятся, но негласно. Диспуты с верующими других религий и конфессий проводятся на нейтральной территории – например, в этнокафе “Чадао”, где также собираются сочувствующие даосистам и различным восточным учениям. Православные общаются с пятидесятниками, с молодежью из протестантских церквей, отец Константин поддерживает дружеские отношения с сыном пастора крупнейшей харизматической церкви “Слово истины” Людмилы Брезгиной – Андреем Брезгиным. *Представление о миссии.* Многие протестанты полагают, что в РПЦ также есть праведники невидимой церкви, отмечает отец Константин. Пятидесятникам православные миссионеры объясняют, что они пытаются играть в ту Пятидесятницу, которая описана во 2 главе Деяний Апостолов, и была призвана привлечь людей из разных народов – теперь же мы понимаем друг друга и незачем говорить на “иных языках”. Во времена апостолов эффект от того, что они говорили на языках был такой, как если бы в наше время люберецкая братва заговорила на всех языках мира. По мнению отца Константина, протестанты переняли опыт организации евангельских групп у миссионера митр. Николая Японского, который в начале XX века устраивал такие евангельские встречи. Всего за время существования центра в православие перешло 30 протестантов.

Представление о более общих актуальных проблемах. В своей миссионерской работе отец Константин основной трудностью считает преодоление стереотипов и привлечение людей к живой и осознанной вере: “с образованными людьми немного легче, они понимают наши дискуссии во время бесед и встреч в евангельской группе, а люди некрещеные и малообразованные выматывают все силы, никакие образы им незнакомы, Достоевского “Братьев Карамазовых” они не читали. И мне говорят быть проще, но простых много, я не хочу в их ряды становиться”. Помимо “народного апофигизма”, по словам отца Константина, беда – в необразованном советском духовенстве, которое привыкло только строить, а души часто губили. *Критика инициативы/явления.* В Кирове миссионерские инициативы отца Константина также вызвали подозрения и противодействия, письма в епархию. Дело в том, что многие представители старого духовенства не причащают на Пасху, что, по мнению отца Константина, противоречит сути христианской антропологии, стремлению соединиться со Христом в таинстве Евхаристии, а также церковным канонам (в храме отца Константина регулярно по воскресеньям причащается на ранней литургии более 70 чел., на поздней около 40 чел., члены евангельской группы причащаются также в разных храмах города, где являются прихожанами). Многие представители духовенства также требуют поститься на Светлую седмицу, хотя каноны

предписывают даже есть мясо в это время. Особо раздражение многих представителей духовенства вызывал отказ отца Константина крестить без огласительных бесед (отец Константин ссылался на патриарха Кирилла и его призыв сделать крещение осознанным шагом, проводить катехизацию), а также его диспуты с “сектантами”. На приходах складываются группы почитателей священника как “гуру”, и такие представители старого духовенства запрещали своим духовным чадам слушать отца Константина, настраивали против него народ. Все это происходит потому, что, как отмечает отец Константин, общество духовно повреждено и все немного “духовные уроды”.

Поддержка явления/его обычность или эксклюзивность. В митрополии у отца Константина есть единомышленники и последователи. Яранский епископ Паисий сочувствует отцу Константину и в Яранской епархии также проводятся огласительные беседы, в Котельничих Яранской епархии отец Александр Валов также занимается катехизацией перед крещением».

Безусловно, это далеко не все элементы глубинного интервью, которое предполагает гибкость и умение задавать неожиданные незаготовленные ранее вопросы. Целостность и гарантию качества работы (верифицируемость результатов и выводов), помимо профессиональных и человеческих навыков участников, определяют в рамках данного исследования несколько факторов: 1) единство редакции текстов одним главным редактором, наряду с постоянным обсуждением проблем, идей и направлений анализа; 2) единство подходов, сочетания социологических интервью, анализа СМИ, религиозных текстов и научных исследований; 2) единство команды исследователей, что повышает возможность того, что проект будет долгосрочным и систематичным (постоянный мониторинг ситуации, невозможность обходиться без полевых исследований).

Опыт подобных исследований расширяет религиозный кругозор, в чем-то меняет сознание исследователя в его отношении к верующим и общинам, и меняет отношение самих религиозных лидеров к социологу, который глубоко понимает идейные споры и конфликты в церковной среде. Ответственность за написанный текст, который касается часто острых болезненных проблем, привела к тому, что участники полевых исследований начинают различать идейные конфликты и чисто личные, компромат и те факты, которые стали «фактом общественного сознания» вследствие публикаций в СМИ, понимать, стоит ли доверять респонденту или его мнение является лишь одним небольшим пазлом в общей картине.

Методология анализа религиозной активности не является универсальным социологическим инструментом, а представляет лишь алгоритмы для понимания значения тех или иных процессов – особой роли религиозных институтов и целеполагания полевых исследований в связи с этим. Это помогает реализации главной онтологической задаче любого ученого – совершенно открытий. Субъективность, неизбежная в ходе бесед с верующими и оценки роли той или иной конфессии и т.д., является в данном случае не минусом, а, наоборот, ключом к постоянному поиску и анализу новых религиозных феноменов, а значит, и лучшего понимания окружающего мира с его многоцветием религиозных и культурных форм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Новые церкви, старые верующие, старые церкви, новые верующие. религия в постсоветской России. Под ред. Фурмана Д.Е., Киммо Каарийнена. СПб; М. Летний сад 2007.
2. Кублицкая Е.А. Динамика процесса десекуляризации в мегаполисе. Наука. Культура. Общество. 2016. № 3. С. 104–123
3. Кублицкая Е.А. Развитие процесса десекуляризации в мегаполисе (мониторинговые исследования). Социология религии в обществе Позднего Модерна. Отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород» ; НИУ «БелГУ», 2014. С. 171–175.
4. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в обществе позднего модерна. Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85–94
5. Мчедлова Е.М. Социологическая интерпретация религиозно-общественных процессов. Вестник Моск. Ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2013. № 1. С. 100–104.
6. Лункин Р.Н. Европейские церкви и демократические институты: возвращение религии или секуляризация христианства? Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2016. № 3. С. 168–179
7. Лункин Р.Н., Филатов С.Б. Межконфессиональные различия в Европе и новые идеологические противостояния. Современная Европа. 2018, № 3, с. 102–114. DOI: <http://dx.doi.org/10.15211/soveurope32018102114>
8. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes. 10 May 2017. URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/15120244/CEUP-FULL-REPORT.pdf>
9. Being Christian in Europe. MAY 29, 2018. URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/05/14165352/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf>
10. Атлас религий и национальностей. Опрос проведен ФОМ по заказу и по анкете исследовательской службы «Среда» (о характеристиках опроса см.: <http://www.sreda.org>).
11. Богомолова Е.В., Галицкая Е.Г., Кот Ю.А., Петренко Е.С. ПРОАКТИВНОЕ ОБЩЕСТВО. Действующие лица гражданского общества. ВЫПУСК 2. По результатам проекта ФОМ-СОЦ Фонда «Общественное мнение». Москва, 2015. URL: https://soc.fom.ru/uploads/files/PROaktivnoe_obcshestvo.pdf
12. Волков Д., Гончаров С. Потенциал гражданского участия в решении социальных проблем Сводный аналитический отчет Левада-Центр. 2014. URL: http://www.levada.ru/sites/default/files/potencial_grazhdanskogo_uchastiya_0.pdf
13. Патрушев С.В. Гражданская активность и институциональный порядок в России: к постановке проблемы Граждане и политические практики в современной России: воспроизводство и трансформация институционального порядка. М.: РОС-СПЭН, 2011. С. 17.
14. Политология: учеб. / А.Ю. Мельвиль [и др.]. М.: Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, 2008. С. 555, 582.
15. Степанова Е.А. Новая духовность и старые религии//Религиоведение. 2011. № 1. С. 127–134.
16. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 32–48.

17. Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический проект, 2002. 832 с.
18. Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности россиян (1989–2012). Социология религии в обществе позднего модерна. Материалы Третьей Международной научной конференции. Ответственный редактор: Лебедев С.Д. Издательство: ИД “Белгород”, 2013. С. 324–343.
19. The Religious Typology. A new way to categorize Americans by religion. AUGUST 29, 2018. URL: <http://www.pewforum.org/2018/08/29/the-religious-typology/>
20. Синелина Ю.Ю. Новые тенденции в религиозном сознании и поведении россиян // Вестник Московского университета. Сер. 18: Социология и политология. 2013, № 1. С. 76–82.
21. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания: том I (Москва, “Логос”, 2004, 327 с.), том II (Москва, “Логос”, 2003, 478 с.), том III (Москва, “Логос”, 2005, 463 с.), том IV (Москва, «Логос», 2006, 365 с.).
22. Атлас современной религиозной жизни России: том I (Москва- Санкт-Петербург, “Летний сад”, 2005, 620 с.), том II (Москва- Санкт-Петербург, “Летний сад”, 2006, 686 с.), том III (Москва- Санкт-Петербург, “Летний сад”, 2009, 863 с.).
23. Религия и общество. Очерки современной религиозной жизни России. Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб.: Летний Сад, 2002.
24. Религия и российское многообразие / Науч. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М.: Кестонский институт, Летний сад, 2012.
25. Нетерпимость в России: старые и новые фобии. М.: Московский Центр Карнеги, 1999.
26. Религия и глобализация на просторах Евразии. Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: Московский Центр Карнеги, 2005
27. Религия и конфликт. Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. Московский Центр Карнеги, РОССПЭН, 2007.
28. Двадцать лет религиозной свободы в России. Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. Московский Центр Карнеги, РОССПЭН, 2009.
29. Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.
30. Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы. Вопросы философии, № 8, 2003, с. 36.
31. Митрохин Л.Н. Философия религии (опыт истолкования Марксова наследия). М., 1993, с. 98.
32. Лункин Р.Н., Филатов С.Б. и др. Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Колл. моногр. Т. II. Науч. ред. С. Филатов. – М. ; СПб. : Летний сад, 2016. С. 316–319.

РОЛЬ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ И ЦЕННОСТНЫЕ РЕСУРСЫ¹

М.М. Мchedlova, доктор политических наук, профессор, заведующая кафедрой сравнительной политологии РУДН, главный научный сотрудник Центра «Религия в современном обществе» ФНИСЦ ИС РАН, Россия, г. Москва. E-mail: mchedlova@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена ценностным и институциональным ресурсам религиозного фактора в современной России. Многоаспектность проявления религиозных интенций в современном обществе делает невозможным сведение их интерпретации к единой объяснительной схеме, а также порождает напряженные общественные дискуссии. Наиболее заметным трендом представляется «политизация» религии, поэтому ценностные и институциональные ресурсы рассматриваются автором в данных координатах. Статья основана на данных общероссийского репрезентативного исследования ИС РАН «Динамика социальной трансформации современной России в социально-экономическом, политическом, социокультурном и этно-религиозном контекстах» (проект РНФ № 14-28-00218)

Ключевые слова: религия, общество, политика, доверие, церковь, ценностный контекст, институциональный ракурс

THE ROLE OF RELIGION IN MODERN RUSSIAN SOCIETY: INSTITUTIONAL AND VALUE RESOURCES

M. Mchedlova, Dr. Sc., Full Prof., Head of the Department of Comparative Politics RUDN University Chief Researcher Center «Religion in Contemporary Society» Institute of Sociology of Russian Academy of Sciences Russia, Moscow. E-mail: mchedlova@yandex.ru

Abstract. The article is devoted to the value and institutional resources of the religious factor in modern Russia. The multi-aspect manifestation of religious intentions in modern society makes it impossible to reduce their interpretation to a single explanatory scheme, as well as generates intense public debate. The most noticeable trend is the «politicization» of religion, so the author considers the value and institutional resources in these coordinates. The article is based on the data of the all-Russian representative study of Institute of Sociology RAS «Dynamics of social transformation of modern Russia in socio-economic, political, socio-cultural and ethno-religious contexts» (project RPF № 14-28-00218).

Key words: religion, society, politics, trust, Church, value context, institutional perspective

Многоаспектный вопрос о религиозных смыслах в социальном и политическом пространстве современности порождает не только дискуссии и поиски новых теоретических интерпретативных схем, но и реальные политические контексты и резонансы. Показательно, что приписывание религиозных конно-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта ИС РАН «Динамика социальной трансформации современной России в социально-экономическом, политическом, социокультурном и этно-религиозном контекстах» № 14-28-00218 при финансовой поддержке РНФ.

таций незамедлительно переводит событие в разряд политических. Можно констатировать, что из всего многообразия проявления религиозного фактора в социальном пространстве наиболее заметным становится тренд политизации религии, приводящий к наиболее значимым социально-политическим сдвигам: прежде всего в перераспределении баланса в сфере свободы совести, конфигураций взаимоотношения светского и религиозного, уравнивание религиозных субъектов и институтов в политическом пространстве с другими акторами. Соответственно сама философия государственно-конфессиональных отношений видоизменяется в параметрах современных трансформаций.

Проблема смыслов о роли религии и религиозной жизни в индивидуальной и повседневной жизни, отражающаяся в массовом сознании, включают практически всю палитру противоречивых тенденций. В нее включаются и неясность и размытость собственного религиозного сознания, и общий вектор позитивного отношения к Вере, и признание конструктивной и амортизирующей роли религиозных организаций, и морально-нравственные, лично-персональные проекции и мн. другие. Так, согласно данным исследования в апреле 2016 года, понятие «Церковь» скорее связано с положительными эмоциями, разделяемыми всеми религиозно-мировоззренческими группами, либо с определенным эмоциональным безразличием, что маркирует данное понятие как неконфликтное (49% опрошенных относятся скорее положительно, 44% – нейтрально, 6% – скорее отрицательно) [1, с. 288–290]. Уровень позитивности восприятия понятия «Вера» существенно выше (69% всех опрошенных указали на скорее положительную реакцию на данное понятие, 28% на нейтральную, всего 25 – на скорее отрицательную) [1, с. 288–290], что подтверждается и высоким местом в ценностной иерархии, и в возрастающем признании роли Веры в жизни, наиболее востребованными формами которой признаются лично-персональные проекции, связанные с нравственным развитием человека, его совершенствованием, с духовной поддержкой в трудных жизненных ситуациях, преодолением бед и болезней и приданию жизни смысловых ориентиров. Духовно-нравственное возрождение общества и общественная нравственность и солидарность также представляются сферами, в которых влияние религии и религиозной веры конструктивно-созидательно [2, с. 243–245]. Понятия «Церковь» и «Вера» в массовом сознании россиян представляются прежде всего амортизирующими и не провоцирующими социальную дестабилизацию.

Эти смыслы пересекаются с жаркими дискуссиями о возможных трансформациях модели государственно-церковных отношений, с точками напряжения, возникающими на границах политической сферы и религиозных институтов [Дискуссии об этих и других моментах см. например 3, 4, 5]. Последние актуализируются в дискуссиях в информационном пространстве, конфликтных ситуациях, в целенаправленных стратегиях различных заинтересованных групп и субъектов, определяя новые конфигурации между обществом, политикой и религией, как в институциональных, так и ценностных контекстах, порождая различные дискурсы. Наибольшее общественное звучание приобрела дискуссия о взаимоотношениях религиозного и светского сегментов российского общества, политизация религиозной проблематики во

многим стала содержанием повестки дня¹. Так, за последние четверть века общественным мнением отмечен рост уважения к РПЦ, прекращение гонений за веру и повышение роли религии и церкви, наиболее высокие темпы этих процессов фиксируются в 2000-е годы. Одновременно рост клерикализма вызывает опасения большей части россиян. Во многом данное положение отражает разнонаправленные процессы во взаимоотношениях религии и общества в России и в переформативании социально-политического нарратива [3].

Легитимация политическими основаниями ключевых стратегий и механизмов перераспределения позиций в сфере государственно-религиозных отношений, в политико-правовом и политико-нормативном пространствах, сферах этики, эстетики, науки, образования является следствием перетекания религии и религиозных смыслов из за «церковной ограды» в многослойность современности. Если пересечение религиозного и политического полей усиливается, конфликтность, присущая политической сфере, может начать наполняться религиозным содержанием. С другой стороны, политическое становится политическим путем приписывания ему религиозных значений и прежде всего в коммуникативной среде. Эта тенденция имеет различные проявления: она может становиться наглядной, когда собственно религия выступает конфликтогенным фактором в определенных ситуациях, в дискурсивных практиках политических и религиозных лидеров, в контексте религиозных и политических институтов.

Несмотря на активное возвращение религии в публичную сферу, присутствие религиозных смыслов, контекстов и лидеров в общественно-значимых сферах, религиозный проект не представляется доминирующим при оценке будущего, а российское массовое сознание остается в большей мере секулярным [3, с. 217–239]. Однако, разнонаправленные тенденции и многоаспектность проявления религиозных смыслов, выводит на первый план в условиях социально-политических трансформаций российского общества ценностный ресурс религии и религиозных организаций, прежде всего РПЦ, поскольку выдвигает задачу форм, границ и возможностей включения религиозно-мировоззренческих оснований в нормативных координатах, а также отражает амортизирующий, солидаристский и гуманизирующий потенциал традиционных российских конфессий.

Более того, если различные аспекты политизации религии вызывают сугубо отрицательную реакцию россиян вплоть до полного нежелания видеть ре-

¹ Конфликтность чаще всего проходит по линии светское/религиозное, акцентируя в медийном пространстве негативный фон и имея тенденцию переплескиваться в реальную жизнь и формируя расколы и противоречия в массовом сознании и разнонаправленность политических практик. Началом напряжённой медийной повестки можно считать 2012 год, когда тема конфликтности религиозного фактора резко взлетела в связи с оценкой панк-молебна в Храме Христа Спасителя и обсуждением судебного процесса по этому делу. К череде последующих прецедентов можно отнести: ситуацию с потановкой «Тангейзера», вопросы о теологии как дисциплине в светских ВУЗах, ситуацию с передачей Исаакиевского собора, противостояние на Торфянке, дискуссии о законе об «оскорблении чувств верующих», «поправках Яровой» и многие другие.

лигию и религиозные институты в политической сфере, то историко-культурные, морально-нравственные смыслы, также как и контексты милосердия и благотворительности, поддержки семей и обездоленных детей воспринимаются массовым сознанием как глубоко позитивные. Роль религиозных организаций в течение последних 25 лет оценивается россиянами как наиболее позитивная в сферах милосердия и благотворительности, духовно-нравственного воспитания, сохранения традиционных ценностей, культурного наследия, а также поддержка института традиционной семьи. Еще большие позитивные акценты приобрели в массовом сознании россиян за последнее время такие моменты, как роль религии в нравственном развитии и совершенствовании человека, в поддержке в трудных жизненных ситуациях, в преодолении бед и болезней, в придании жизни смысловых ориентиров [1, гл. 12–14].

Согласно данным октября 2017 года, большинство россиян, 60%, поддерживает участие религиозных организаций в общественной жизни сферами милосердия и благотворительности, нравственного воспитания граждан, сохранения культурного наследия; 20% за их участие практически во всех сферах; 20% – за сосредоточение лишь на богослужебной деятельности, т.е. за крайнюю форму светскости и полное вытеснение религии из публичной жизни выступает 1/5 населения России. (табл. 1)

Сторонников максимально широкого участия религиозных организаций в жизни общества среди православных и мусульман больше (22–24%), чем среди внеконфессиональных верующих и атеистов (10–11%). И напротив, доли сторонников того, чтобы ограничиться богослужебной деятельностью, растут с 15% и 19% в группах православных и мусульман до 32% и 39% в группах внеконфессиональных верующих и атеистов. Мнение о необходимости ограничить сферы деятельности религиозных организаций среди молодежи распространено более, чем в средних и старших возрастных группах. Среди православных эта тенденция тоже проявляется. Так, для сравнения, за максимальное расширение сфер деятельности высказываются 22% в самой молодой возрастной группе и 27% в старшей; а за их максимальное сужение – 19% и 14%. Как уже отмечалось, в рейтинге сфер жизни российского общества, в которых роль религиозных организаций в течение последних 25 лет была наиболее позитивной, лидируют милосердие и благотворительность (51%), а также духовно-нравственное воспитание, сохранение традиционных ценностей (47%), третье место делят сохранение культурного наследия и поддержка института традиционной семьи (по 33–34%). Роль религиозных организаций в первых двух сферах, согласно оценкам православных и мусульман, выглядит более значимой, чем по отзывам внеконфессиональных верующих и атеистов. В то же время деятельность религиозных организаций по сохранению культурного наследия воспринимается во всех религиозно-мировоззренческих группах сходно. А поддержка института традиционной семьи особенно важна для православных. Мусульмане более высоко, по сравнению с представителями других религиозно-мировоззренческих групп, оценивают роль религиозных организаций в гармонизации межрелигиозных и межэтнических отношений, а также в международной деятельности.

**Сферы жизни российского общества,
в которых роль религиозных организаций в течение последних 25 лет
была наиболее позитивной, по мнению представителей
религиозно-мировоззренческих групп¹, % (до пяти ответов)**

Сферы	Всего	Православные	Мусульмане	Верующие вне конфессий	Атеисты
Милосердие и благотворительность	51	52	58	47	46
Духовно-нравственное воспитание, сохранение традиционных ценностей	47	51	54	38	35
Сохранение культурного наследия	34	34	33	33	34
Поддержка института традиционной семьи	33	36	29	28	26
Борьба с детским сиротством и беспризорностью	27	29	30	19	23
Патриотическое воспитание	25	27	30	13	18
Противодействие деструктивным явлениям повседневной жизни (криминал, пьянство, наркомания, распространение аморализма и пр.)	16	15	14	18	15
Гармонизация межрелигиозных отношений	15	15	23	17	12
Снижение социальной напряженности в обществе	14	15	14	12	14
Образовательная деятельность	13	13	15	8	9
Гармонизация межнациональных (межэтнических) отношений	12	12	22	10	9
Международная деятельность	8	9	12	7	6
Противодействие агрессивному воздействию коммерческой массовой культуры	7	6	6	9	10
Противодействие деструктивной квазирелигиозности	3	3	1	4	6
Другое	3	3	4	4	5

Оценки молодёжи в отношении роли религиозных организаций, как правило, близки к оценкам других возрастных групп или несколько ниже.

¹ По религиозно-мировоззренческому основанию в общероссийском репрезентативном исследовании (2014–2018, N=4000) ИС РАН «Динамика социальной трансформации современной России в социально-экономическом, политическом, социокультурном и этнорелигиозном контекстах», проект РНФ № 14-28-00218, данные которого используются в данной статье, были выделены четыре группы, идентифицирующие себя: последователями православия (68–69%), последователями ислама (5–6%), верящими в Высшую силу, но никакой конфессии не принадлежащие (6–7%), атеисты (9–11%). Для сбора первичной информации применялся метод индивидуального стандартизированного интервью по репрезентативной общенациональной выборке. Репрезентативность социологической информации обеспечивалась использованием модели многоступенчатой районированной выборки с квотным отбором единиц наблюдения (респондентов) на последней ступени. Подробнее о методике выборки см.: [6, с. 11–12].

Так, например, позитивную роль в духовно-нравственном воспитании и сохранении традиционных ценностей отмечают 43% молодёжи и 50% россиян 61 года и старше, в поддержке института традиционной семьи 30% и 37%, в патриотическом воспитании 22% и 26%. Среди православных оценки молодёжью роли религиозных организаций в разных сферах жизни общества также, как правило, сходные с оценками других возрастных групп или более сдержанные. Например, эту роль в сфере поддержки института традиционной семьи как позитивную отмечают 34% православной молодёжи и 39% православных 61 года и старше; в патриотическом воспитании 22% и 29%, в снижении социальной напряжённости в обществе 9% и 16%. Хотя есть и исключение: роль в сфере гармонизации межрелигиозных отношений православной молодёжью оценивается выше, чем старшим поколением (19% и 13%).

Таким образом, можно отметить поддержку обществом участия религиозных организаций в различных сферах жизни общества, прежде всего связанных с социальной значимостью и культурно-консолидирующей функцией. При этом сферы, связанной с политическими проекциями, должны быть полностью свободны от деятельности религиозных институтов.

Если ценностный контекст представляется бесспорным достижением, то институциональный ракурс не столь однозначен. Институциональные ресурсы могут быть рассмотрены сквозь призму деятельности религиозных институтов в поле публичной политики, и как использование религиозной идеологии и риторики в качестве легитимации деятельности различных политических субъектов, и как соотношение светских и религиозных институтов и соответственно государственной политики. Религиозные организации и их лидеры нередко выполняют институциональные функции, воспринимаются как регулирующие и онтологические механизмы, а религиозный авторитет становится критерием истинности, следствием чего является выбор определенной политической стратегии и векторы массовых настроений и доминирующих оценок в массовом сознании.

Русская православная церковь представляется россиянам одним из наиболее важных социальных институтов, с высокой степенью авторитета и уровнем поддержки в том числе и потому, что в восприятии массового сознания она артикулирует и выражает интересы всего общества, таким образом выступая в качестве универсального института. Несмотря на достаточно высокий уровень доверия к другим институтам гражданского общества, Церковь является недосягаемым лидером в гражданском секторе, что свидетельствует о ее легитимности в глазах россиян и о том высоком социальном ожидании, которое связывается с деятельностью религиозных институтов, прежде всего в социальной и духовно-нравственной сфере. Динамика доверия к Русской православной Церкви как основного социального института в России отражает различные аспекты общественного восприятия: от признания исторической и консолидирующей роли, способного обеспечить единство смыслового поля, основополагающей формообразующей роли в истории России и становлении государства, до требований ограничить деятельность РПЦ исключительно церковной оградой. При этом данный контекст распространяется и на неверующую часть населения, охватывая массовое сознание как таковое.

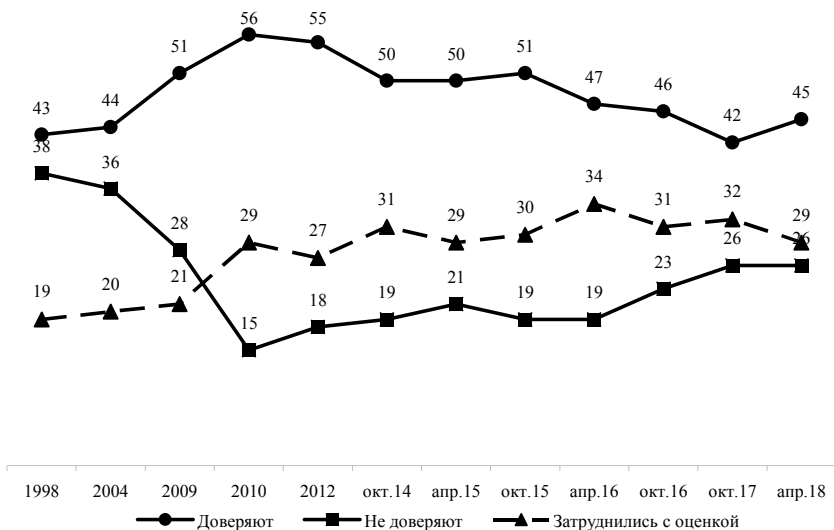


Рис. Уровень доверия / не доверия россиян Церкви как социальному институту (1998–2016 гг.), %

Согласно данным апреля 2018 года, Институту Церкви по-прежнему представляется одним из наиболее легитимных: 45% доверяют, 26% не доверяют и 29% затрудняются с оценкой. Среди основных религиозно-мировоззренческих групп скорее не доверяют Церкви как институту атеисты (+21%, -49%) и внеконфессиональные верующие (+26%, -37%), скорее доверяют мусульмане (+45% -17%) и православные (+50%, -20%). Доверие к РПЦ только у половины православных – аргумент в пользу утверждения, что православие ассоциируется у россиян не столько с РПЦ, сколько с российской традицией. Можно констатировать некоторое фиксируемое замерами снижение лимита доверия к Церкви за последние два года. Определенное снижение доверия связано с различными причинными комплексами: с конкретными социально-политическими и социально-экономическими процессами, вызвавшими общее падение доверия к институциональной структуре России, активизацией дискуссий в СМИ и публичном пространстве относительно взаимоотношений светских и религиозных контекстов современной России и рядом других. Однако, церковь как институт именно гражданского общества, выполняющий социально-значимые и солидаризирующие функции прежде всего в публичном пространстве оказывается действенной и востребованной как субъект целеполагания, способный артикулировать проблемы, участвовать в их решении и формулировать долговременные стратегии социального развития. Имея такой важнейший ресурс, как общественное доверие, РПЦ имеет возможность выступать в роли медиатора, участника диа-

лога и сильного партнера государства и гражданского общества в решении ключевых социальных проблем.

Проблема участия в общественной жизни и доверие общества к Церкви как институту в координатах ресурсности пересекается с авторитетностью религиозных деятелей, поэтому статус и авторитет религиозных лидеров и священнослужителей двух основных религиозных течений – православия и ислама в России фиксирует проблему соотношения социального и внутри-церковного авторитетов (Табл. 2).

Таблица 2

Отношение населения к религиозным деятелям, % (до двух ответов)

Отношение	Массив в целом	Православные	Мусульмане	Верующие вне конфессий	Атеисты	Массив в целом	Православные	Мусульмане	Верующие вне конфессий	Атеисты
	<i>Отношение населения к религиозным деятелям Русской Православной Церкви</i>					<i>Отношение населения к мусульманским священнослужителям</i>				
Они пользуются большим авторитетом в обществе в целом	20	24	21	14	7	6	6	20	8	2
Они пользуются авторитетом в основном среди прихожан Русской православной церкви	39	44	29	35	26	43	48	49	42	26
Они пользуются авторитетом в основном в среде государственных служащих	3	3	7	5	2	2	2	1	1	1
Они пользуются авторитетом в основном среди пожилой части населения	17	19	15	16	13	4	4	15	5	2
Они пользуются авторитетом в основном среди молодежи	1	1	0	0	1	2	1	5	1	1
Большим авторитетом деятели Русской православной церкви в обществе не пользуются	6	4	5	12	12	9	9	3	9	13
Затруднились ответить	32	25	40	33	51	42	38	23	42	60

На вопрос о реальном авторитете деятелей Русской Православной Церкви в современном российском обществе около трети респондентов в целом не смогли ответить. При этом если среди православных таковых чет-

верть, то среди атеистов около половины. Лишь небольшая часть респондентов указала на отсутствие такого авторитета вообще – у православных и мусульман таковых всего 4–5%, тогда как в двух других группах процент в три раза выше. Около 40% процентов россиян отметили в первую очередь внутрицерковный авторитет православных религиозных деятелей. Наибольший процентный показатель здесь разумеется имеет православная группа – 44%, у мусульман – 29%, даже у атеистов такой точки зрения придерживается около четверти опрошенных. О большом же общественном авторитете деятелей Русской Православной Церкви в целом заявила пятая часть всей совокупности опрошенных. В православной группе таковых около четверти, в мусульманской пятая часть, тогда как среди атеистов их всего 7%. От 13% до 19% респондентов указали на высокий авторитет церковных деятелей лишь среди пожилого населения – здесь также более высокий процент имеют православные, а более низкий – атеисты. Авторитет же их среди молодежи отмечает только по 1% в православной и атеистической группах. Вопрос о политическом авторитете православных церковных деятелей преимущественно в среде государственных служащих и их близостью с государственной властью положительно решают только 2–5% опрошенных и лишь в мусульманской группе показатель достигает 7%.

Таким образом, наиболее четко проявляется признание социального и внутрицерковного авторитетов, а также влияние религиозных деятелей РПЦ на пожилую часть населения. Причем и разброс мнений по первым двум параметрам наиболее велик: налицо большая убежденность в социальном авторитете у православных и мусульман, тогда как авторитет религиозных лидеров во внутрицерковной среде разделяют 44% православных, но всего 29% мусульман, 35% внеконфессиональноверующих и 26% атеистов. Во многом это отражает неготовность населения на однозначное включение религиозных параметров в публичное социальное и политическое пространство, а также невысокий уровень религиозности и воцерковленности общества.

Оценка же респондентами общественного авторитета мусульманских религиозных деятелей имеет ряд ярко выраженных особенностей. Свыше 40% всех опрошенных затруднились дать характеристику реальному авторитету мусульманских религиозных деятелей, причем если в самой мусульманской группе таковых 23%, то среди атеистов доходит до 60%. Также около десятой части опрошенных отрицает само наличие такого авторитета. В мусульманской группе показатель в три раза ниже (3%), в атеистической, напротив, он более высокий (13%)

Вместе с тем, позиция о том, что мусульманские религиозные деятели имеют значительный авторитет в обществе, набирает довольно заметный процент только в самой мусульманской группе (20%), тогда как другие имеют незначительный показатель (2–6%). Почти половина респондентов как православной, так и мусульманской групп указала на высокий авторитет религиозных деятелей внутри мусульманских общин (48%), среди внеконфессиональных верующих так считает 42%. Даже среди атеистов так считает около четверти опрошенных. Авторитет мусульманских религиозных деятелей среди

пожилого населения отметили 15% мусульман, тогда как в других группах показатель составил не более 2–5%. Авторитет мусульманских религиозных деятелей среди государственных служащих указали всего 1–2% респондентов. Столь же незначителен он, по мнению опрошенных, и в молодежной среде. При этом, однако, у мусульман его отметил 5%, а в других группах – не более 1%. Таким образом, во всех группах наиболее значительная часть респондентов акцентирует внимание именно на внутриобщинном авторитете мусульманских религиозных деятелей, тогда как их авторитет за пределами своей религиозной среды отметила относительно более заметная часть опрошенных только в мусульманской группе.

Сравнение приведенных данных показывает, что общий социальный авторитет православных религиозных деятелей оценивается значительно выше, чем мусульманских, причем заметный процент таких оценок присутствует и в мусульманской группе. Вместе с тем мусульманские религиозные деятели имеют, по мнению опрошенных, больший авторитет на внутриобщинном уровне, причем позиции православной и мусульманской групп здесь практически совпадают. Таким образом, восприятие священнослужителей двух основных религиозных течений в России несколько различно: налицо признание большего распространения авторитета православных священнослужителей на все общество, тогда как мусульманские священнослужители в большей степени обеспечивают консолидацию именно мусульманских общин. Это еще раз подчеркивает восприятие РПЦ в российском обществе как института, обладающего агрегирующими параметрами в различных социально-политических проекциях, тогда как достаточно высокая роль мусульманских религиозных лидеров в глазах последователей ислама позволяет в управленческих стратегиях повысить действенность использования влияния духовенства для преодоления деструктивных тенденции и социальной консолидации общества.

Проблема ценностных и институциональных ресурсов религиозных интенций в российском обществе и политике связана как с глубинными сдвигами в социально-политической ткани современности, так и с особенностями параметров российских трансформаций. Институциональный ресурс отражает как легитимность религиозных организаций, так и высокую степень общественных ожиданий, связанных с ними. Ценностные коннотации привносит нюансы и оттенки, чаще всего солидаризирующего, консолидирующего и амортизирующего характера. В контексте «политизации» религии ресурсность религиозного фактора приобретает акценты дискуссионности и субъектности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Российское общество и вызовы времени. Книга четвертая / М.К. Горшков [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В. М.: Весь Мир, 2016. – 400 с.
2. Российское общество и вызовы времени. Книга вторая / М.К. Горшков [и др.]; отв. ред. Горшков М.К., Петухов В.В. – Москва: Издательство Весь Мир, 2015. – 432 с.

3. Двадцать пять лет социальных трансформаций в оценках и суждениях россиян: опыт социологического анализа / [М.К. Горшков и др.]; отв. ред. М.К. Горшков, В.В. Петухов. – М.: Весь Мир, 2018. – 384 с.;

4. Религии и радикализм в постсекулярном мире / Под ред. Е.И. Филипповой и Ж. Радвани. – М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком, 2017. – 326 с. – Серия «Российско-французский диалог»;

5. Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. – М.; Орел; Ливны: изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015 – 456 с.;

6. Российское общество и вызовы времени. Книга первая / М.К. Горшков [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В.; Институт социологии РАН. – М.: Издательство «Весь Мир», 2015. – 336 с.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО И НЕРЕЛИГИОЗНОГО НАСЕЛЕНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО МОНИТОРИНГА «КАК ЖИВЕШЬ, РОССИЯ?»)¹

О.П. Новоженина, старший научный сотрудник Центра стратегических социальных и социально-политических исследований Института социально-политических исследований РАН, Россия, Москва. E-mail: olganov@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются динамика уровня религиозности населения РФ, уровня доверия Церкви как социальному институту, вопросы межконфессиональной и межнациональной толерантности. Обосновывается тезис о «стабилизации» и тенденции к снижению уровня религиозности в РФ в последние годы.

Ключевые слова: десекуляризация, конфессиональная самоидентификация, толерантность, доверие политическим и общественным институтам, социально-политические ориентации.

SOCIO-POLITICAL ORIENTATIONS OF THE RELIGIOUS AND NON-RELIGIOUS POPULATION ACCORDING (TO THE MATERIALS OF SOCIOLOGICAL MONITORING «HOW ARE YOU, RUSSIA?»)

O.P. Novozhenina, Senior Researcher of the Center for Strategic social and socio-political research of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Russia, Moscow. E-mail: olganov@mail.ru

Abstract. The article deals with the dynamics of the level of religiosity, the level of trust in the Church as a social institution, inter-confessional and inter-ethnic tolerance. The thesis of «stabilization» and the tendency to decrease the level of religiosity in Russia in recent years is substantiated.

Keywords: desecularization, confessional self-identification, tolerance, trust in political and public institutions, social and political orientations.

Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН с 1992 года проводит изучение социальной и социополитической ситуации в стране в контексте формирования гражданского общества, построения социального государства и исследования возможностей устойчивого развития страны [1]. Эмпирические исследования

¹ Исследования проведены при финансовой поддержке РФФИ, проект № 16-06-00289 Социологический мониторинг «Социально-политические риски устойчивого развития российского общества в условиях кризиса и санкций» и РФФИ (отделение гуманитарных и общественных наук), проект № 17-03-00557-ОГН «Социологический мониторинг фундаментальных и актуальных проблем развития гражданского общества в России».

проводятся в режиме социологического мониторинга «Как живешь, Россия?»¹.

В рамках проекта затрагивается тематика процессов десекуляризации российского общества: динамика уровня религиозности, уровня доверия Церкви как социальному институту, межличностные отношения в межконфессиональной и межнациональной сферах. Для определения уровня религиозности населения использовался показатель конфессиональной самоидентификации – ответы респондентов на вопрос «Какую религию вы исповедуете?». По этому критерию рассматриваются следующие типологические группы:

- **«православные»** (вариант ответа «православие»);
- **«мусульмане»** (вариант ответа «ислам»);
- **«внеконфессиональные верующие»**² (вариант ответа «верю в существование сверхъестественной силы, но ни к какой Церкви не принадлежу»);
- **«нерелигиозное население»** (вариант ответа «я неверующий»); (см. рис. 1, таблица 1) [2].

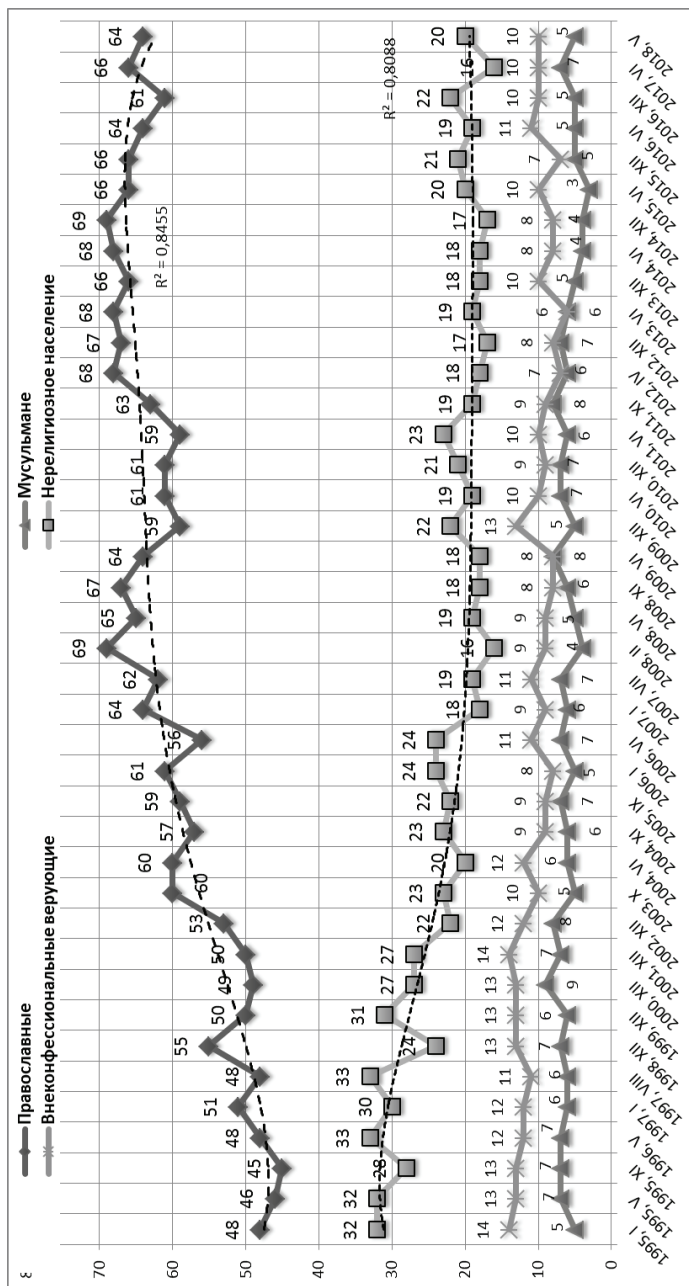
Для выявления общей тенденции и составления прогнозов были построены линии трендов. Полиномиальная линия тренда шестой степени дает самую высокую величину достоверности аппроксимации: 0,8455 для графика «православные» и 0,8088 для графика «неверующие».

В 1995–1996 гг. доля нерелигиозного населения (по самоидентификации) составляла до трети населения, религиозного населения (конфессиональная самоидентификация: православные и мусульмане) – немногим более 50%. Каждый седьмой (14%) «верил в сверхъестественные силы, но ни к какой Церкви не принадлежал». К 2008 году суммарная доля религиозного населения превысила 70%, а количество неверующих сократилось почти вдвое. В России становилось все больше людей, которые разделяли религиозные убеждения, и эта религиозность обретала общественную направленность. В последующие годы показатель уровня традиционной религиозности колебался в пределах 63% – 73%, причем в 2015–2018 гг. диапазон колебаний сузился до 2-3 процентных пунктов, «Внеконфессиональные верующие» с 2010 года составляют не более 10% от всех опрошенных. Что касается нерелигиозного населения, то с 2007 года график показывает стабилизацию его величины на уровне 19–22%.

¹ Исследовательский коллектив: д.с.н. В.К. Левашов (руководитель), с.н.с. В.А. Афанасьев, с.н.с. О.П. Новоженина, к.с.н. И.С. Шушпанова. В исследованиях использована квотно-пропорциональная всероссийская выборка с взаимозависимыми характеристиками генеральной совокупности: пола, возраста, образования, местожительства. В основу территориального размещения выборки легло экономико-географическое районирование страны при соблюдении пропорции численности населения и пропорций между городским и сельским населением. Мониторинг ведется с 1992 года. Объем выборочной совокупности в мае 2018 г. (47 этап) составил 1607 респондентов.

² В зарубежной научной литературе существует термин «итсизм» - форма религиозного либерализма, выражение, классифицирующее веру людей, считающих, что есть кто-то или что-то «высшее между небесами и землей», но не признающих религий: см. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Итсизм>; в русском языке принят термин «внеконфессиональный верующий».

Динамика уровней религиозности и нерелигиозности населения РФ в 1995–2018 гг.
(на основе конфессиональной самоидентификации) (РФ, % от числа опрошенных)



Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Таблица 1

**Динамика уровней религиозности и нерелигиозности населения РФ
в 1995–2018 гг. (на основе конфессиональной самоидентификации)
(РФ, % от числа опрошенных)**

	Православные	Мусульмане	Внеконфессиональные верующие	Нерелигиозное население	Другое
1995, I	48	5	14	32	1
1995, V	46	7	13	32	1
1995, XI	45	7	13	28	1
1996, V	48	7	12	33	0
1997, I	51	6	12	30	1
1997, VIII	48	6	11	33	2
1998, XII	55	7	13	24	1
1999, XII	50	6	13	31	2
2000, XII	49	9	13	27	2
2001, XII	50	7	14	27	1
2002, XII	53	8	12	22	5
2003, X	60	5	10	23	2
2004, VI	60	6	12	20	2
2004, XI	57	6	9	23	6
2005, IX	59	7	9	22	2
2006, I	61	5	8	24	2
2006, VI	56	7	11	24	1
2007, I	64	6	9	18	2
2007, VII	62	7	11	19	1
2008, II	69	4	9	16	2
2008, V	65	5	9	19	2
2008, XI	67	6	8	18	1
2009, VI	64	8	8	18	1
2009, XII	59	5	13	22	2
2010, VI	61	7	10	19	2
2010, XII	61	7	9	21	2
2011, VI	59	6	10	23	2
2011, XI	63	8	9	19	1
2012, IV	68	6	7	18	1
2012, XII	67	7	8	17	1
2013, VI	68	6	6	19	1
2013, XII	66	5	10	18	1
2014, VI	68	4	8	18	2
2014, XII	69	4	8	17	2
2015, VI	66	3	10	20	1
2015, XII	66	5	7	21	1
2016, VI	64	5	11	19	1
2016, XII	61	5	10	22	2
2017, VI	66	7	10	16	1
2018, V	64	5	10	20	1

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Социально-демографические характеристики религиозного населения, по данным мониторинга «Как живешь, Россия?», становятся все более размытыми. Четкой корреляции между социальными характеристиками респондентов и их религиозными взглядами не прослеживается. Только пол и возраст респондентов оказываются в какой-то мере дифференцирующими при выявлении уровня религиозности населения РФ.

Так, социологический опрос в мае 1996 г. фиксирует, что среди мужчин неверующих больше, чем среди женщин (46% и 21% соответственно).

Среди религиозного населения соотношение обратное. При анализе возрастных групп религиозного и нерелигиозного населения выявлено, что неверующих больше всего было в возрастной группе 30–39 лет (39%), православных – в группе 60 лет и старше (57%), внеконфессиональных верующих – среди молодежи до 29 лет (16%). Таким образом, приблизительные социальные портреты таковы:

- «нерелигиозное население» – мужчины 30–39 лет;
- «православные верующие» – женщины 60 лет и старше;
- «мусульмане» – мужчины младших возрастных групп до 29 лет;
- «внеконфессиональные верующие» – женщины до 29 лет.

Социологический мониторинг 2008 года фиксирует среди мужчин неверующих – 25%, среди женщин – 14%. Тенденция уровня религиозности по гендерному признаку сохраняется: больше религиозных людей среди женщин по сравнению с мужчинами. В контексте возраста картина по сравнению с 1996 годом кардинально поменялась: неверующих больше всего было в возрастной группе 60 лет и старше – 29%, а православных – в группе 30–39 лет – 70%. Внеконфессиональных верующих среди молодежи до 29 лет и в возрастной группе 40–49 лет было по 11 процентов. Таким образом, в 2008 году через 12 лет социальные портреты типологических групп претерпели следующие изменения:

- «нерелигиозное население» – мужчины старших возрастных групп;
- «православные верующие» – женщины до 40 лет;
- «мусульмане» – мужчины младших возрастных групп до 29 лет;
- «неконфессиональные верующие» – мужчины младшей и средней возрастных групп.

Через 10 лет, как показывают социологические данные 2018 года, религиозные характеристики в социальных группах почти не изменились. Среди мужчин неверующих – 23%, неверующих женщин – 18%. Неверующих больше всего в старшей (60 лет и старше) и в младшей (до 29 лет) возрастных группах (соответственно 27% и 22%). «Православных верующих» – в группе 30–39 лет (73%). «Внеконфессиональных верующих» среди молодежи до 29 лет (12%). Социальные портреты 2018 года по полувозрастному признаку таковы:

- «нерелигиозное население» – мужчины старших и младших возрастных групп до 29 лет;
- «православные верующие» – женщины до 40 лет;
- «мусульмане» – мужчины младших возрастных групп до 29 лет;
- «неконфессиональные верующие» – мужчины младшей и средней возрастных групп.

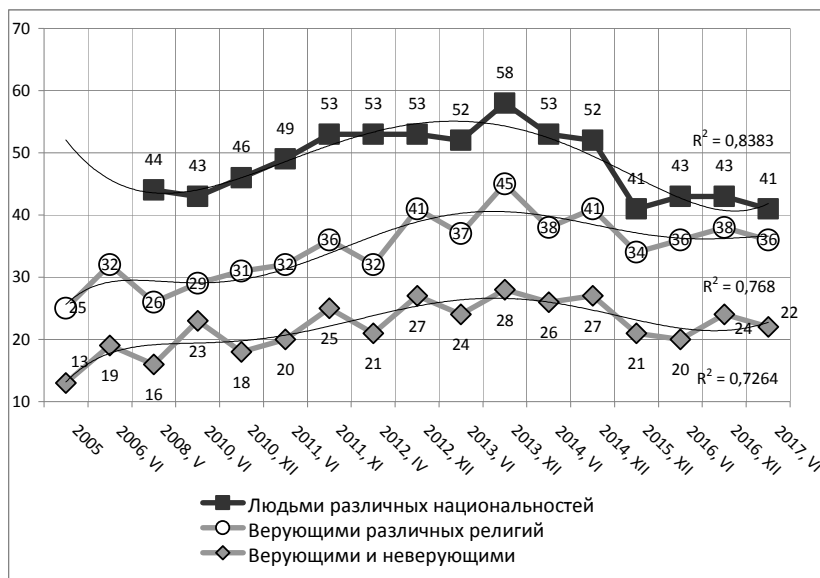
Анализ эмпирического материала показывает, что постепенно нивелируются половозрастные различия между типологическими группами, сужается диапазон колебаний. Можно говорить о «стабилизации» и даже тенденции к некоторому снижению уровня традиционной религиозности в последние годы и увеличения нерелигиозного населения за счет молодого поколения России.

Уровень толерантности. В качестве эмпирического референта уровня конфессиональной и национальной толерантности рассматривались оценки респондентами значимости противоречий, неприязни в современном российском обществе между верующими и неверующими, между верующими различных религий и между людьми различных национальностей [3].

На графике 2 представлена динамика показателей, характеризующих уровень межконфессиональной и межнациональной толерантности населения РФ.

График 2

Респонденты согласны с тезисом: «Значительны сегодня противоречия, неприязнь в современном российском обществе» между следующими социальными и мировоззренческими группами:
(РФ, % от числа опрошенных)



Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Таблица 2

**Уровень тревожности религиозного и нерелигиозного населения РФ
в области межнациональных отношений.**

(РФ, % от числа опрошенных по массиву и в типологических группах)

Позиция «Прежде всего меня беспокоит обострение межнациональных отношений»	2008, V	2014, VI	2018, V
По массиву	9	17	12
Православные	6	16	10
Мусульмане	21	30	41
Внеконфессиональные верующие	13	19	5
Нерелигиозное население	12	19	14

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Таблица 3

**Динамика отношения религиозного и нерелигиозного населения РФ
к тезисам социально- политического характера**

(РФ, % от числа опрошенных по массиву и в типологических группах)

	2008				2018, V			
	Православные	Мусульмане	Внеконфессиональные верующие	Нерелигиозное население	Православные	Мусульмане	Внеконфессиональные верующие	Нерелигиозное население
1	2	3	4	5	6	7	8	9
1. С каким из нижеперечисленных суждений о политической системе нашего общества Вы согласны в большей мере?								
Меня полностью устраивает политическая система нашего общества	16	23	11	13	27	39	8	28
В политической системе нашего общества много недостатков, но их можно устранить путём постепенных реформ	50	47	52	49	42	40	35	40
Меня не устраивает политическая система нашего общества, её необходимо радикально изменить	19	16	21	22	20	5	47	25
2. Определите своё отношение к действующим в стране общественным структурам и институтам власти (вариант ответа «доверяю»)								
Президенту РФ	58	60	52	55	75	73	41	56
Церкви	64	45	30	19	57	39	13	19
Правительству РФ	41	40	28	35	45	61	17	36
Политическим партиям, движениям	11	8	10	8	11	24	9	16

1	2	3	4	5	6	7	8	9
3. Как Вы считаете, обеспечиваются ли государством следующие нормы демократического общества в нашей стране? (вариант ответа «обеспечиваются»)								
Свобода политического выбора	66	68	55	57	73	72	46	57
Социальные гарантии	31	26	22	18	51	67	32	46
Соблюдение прав человека	22	25	18	17	38	41	18	34
Равенство всех граждан перед законом	15	13	11	8	18	27	10	15
4. Что Вы готовы предпринять в защиту своих интересов?								
Мои интересы достаточно защищены	8	8	11	11	16	18	10	13
Подпишу обращение к властям	28	32	29	28	30	14	26	19
Выйду на митинг, демонстрацию	24	26	21	15	19	15	25	26
Буду участвовать в забастовках, акциях протеста	14	11	22	13	11	5	18	10
Если надо, возьму оружие, пойду на баррикады	11	9	12	11	7	5	16	6
Ничего из перечисленного не буду делать	27	28	26	31	23	35	25	31
Затруднились ответить	16	13	9	15	19	25	14	17
5. Как бы Вы определили свои политические взгляды?								
Демократические	33	23	28	25	29	10	23	22
Коммунистические	7	8	7	14	8	-	8	5
Социалистические	7	2	7	9	10	3	8	7
Патриотические	22	4	24	16	30	32	10	31
Консервативные	5	8	8	3	5	2	8	5
Националистические	2	-	2	2	3	3	8	2

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Наиболее значительными среди них, по оценкам респондентов на протяжении всего периода наблюдений, являлись противоречия между людьми различных национальностей. Оценка значительности межнациональных противоречий в РФ респондентами росла с 44% в мае 2008 года до 58% в конце 2013 г. Затем тенденция изменилась на противоположную, и этот показатель стал снижаться, стабилизировавшись на 41% – 43% в 2015–2017 гг.

Похожая динамика наблюдалась у показателей значительности противоречий и неприязни между верующими различных религий и противоречий между верующими и неверующими. Противоречия между верующими различных религий выросли по уровню значительности с мая 2008 года по декабрь 2013 года на 20 п.п., с 25 до 45%, затем напряженность отношений, по оценкам респондентов, медленно спадала, однако к 2008 году не вернулась, стабилизировавшись на 36–38% в 2015–2017 годов. Не вернулся к первоначальным значениям и уровень неприязни и значительности противоречий между верующими и неверующими. Тем не менее, к июню 2017 года он снизился до 22 %.

Таким образом, по критерию оценки респондентами значительности противоречий, неприязни в современном российском обществе на всем про-

тяжении мониторинга выше всего был уровень толерантности в отношениях между верующими и неверующими и к 2017 году составил 78%.

Во второй мировоззренческой группе (между верующими различных религий) уровень толерантности к 2017 году составил 64%.

В целом можно заключить, что в РФ характер межконфессионального взаимодействия в межличностных отношениях имеет достаточно высокий уровень религиозной терпимости. Что касается уровня межнациональной напряженности в межэтническом взаимодействии, то здесь выявлена менее оптимистичная картина, но российское общество стало терпимей в вопросах взаимоотношений между различными национальностями, зафиксировав в июне 2017 года толерантность на уровне 59%.

Внутри социальных групп наблюдаются некоторые различия по степени религиозной толерантности. Например, значительность противоречий, неприязни в отношениях между верующими и неверующими наиболее высоко оценивается мужчинами всех возрастных групп, наиболее низко – женщинами младших возрастных групп.

Отметим, что наибольшее беспокойство по проблеме национальной толерантности на протяжении мониторинга высказывали представители типологической группы «мусульмане». Отвечая на вопрос: «Какие проблемы беспокоят Вас в первую очередь?», позицию «обострение межнациональных отношений» мусульмане выбирали значительно чаще, чем представители других религиозных групп (см. табл. 2).

Социологическое изучение религиозности населения в условиях десекуляризации должно осуществляться в контексте развития гражданского общества. Оно анализировалось через пять показателей:

- отношение к политической системе российского общества;
- отношение к политическим и социальным институтам;
- оценка обеспечения государством норм демократического общества в России;
- включенность в те или иные формы социальной протестной активности;
- политическая самоидентификация. (см. табл. 3).

Первый показатель. Большая часть российских граждан в мае 2018 года считали, что политическая система страны нуждается в изменениях: многие ее недостатки «можно устранить реформами» (41%), или «необходимо изменить политическую систему радикальным образом» (23%). «Полностью устраивала» политическая система российского общества 26% граждан, затруднились ответить – 10%. Принадлежность к типологическим группам значительно дифференцирует структуру суждений о политической системе общества. Доля «реформаторов» – сторонников суждения «в политической системе нашего общества много недостатков, но их можно устранить путём постепенных реформ» – во всех типологических группах в исследованиях 2008 и 2018 гг. колеблется в пределах нескольких процентных пунктов: 47–52% в 2008 г. и 35–42% в 2018 г., показав в целом за десять лет уверенное снижение.

К радикальным суждениям менее всего оказались склонны мусульмане – среди них лишь 5% находят, что политическую систему «необходимо ради-

кально изменить». Среди православных такое суждение разделит каждый пятый респондент, среди нерелигиозного населения – каждый четвертый. В типологической группе внеконфессиональных верующих «радикалов» оказалось почти половина – 47%. По сравнению с 2008 годом «радикализм» в группах православных и нерелигиозного населения остался на прежнем уровне, мусульман – резко сократился, а у внеконфессиональных верующих значительно вырос.

Второй показатель. В мае 2018 г. структура доверия граждан перечисленным в таблице государственным и политическим институтам и институтам гражданского общества в порядке убывания выглядела следующим образом: Президент РФ (68%), Церковь (44%), Правительство РФ (41%), партии и политические движения (13%). *Президенту РФ* выразили доверие три четверти типологической группы православных и почти три четверти мусульман, более половины нерелигиозного населения. С 2008 года уровень доверия Президенту РФ в каждой конфессиональной группе вырос за десять лет на 13 п.п. Среди нерелигиозного населения остался на прежнем уровне, а у внеконфессиональных верующих снизился на 14 п.п. Доверие к *Церкви*, оставаясь в целом на высоком уровне (кроме нерелигиозного населения), в типологических группах снизилось. Среди православных оно упало на 7 п.п., среди нерелигиозного населения – на 17 п.п. Доверие *Правительству РФ* немного выросло в группе православных, значительно увеличилось (на 20 п.п.) у мусульман, и на 11 п.п. уменьшилось в группе внеконфессиональных верующих. *Политическим партиям, движениям* стали в три раза больше доверять мусульмане (24%) и в два раза больше (16%) нерелигиозное население. Тем не менее, в целом кредит доверия этому институту невысок.

Третий показатель. В мае 2018 года опрошенное население на вопрос: «Как Вы считаете, обеспечиваются ли государством следующие нормы демократического общества в нашей стране?» дали положительный ответ на следующие индикаторы: «свобода политического выбора» (67%), «социальные гарантии» (49%), «соблюдение прав человека» (35%), «равенство всех граждан перед законом» (18%).

За период 2008–2018 гг. наблюдался существенный рост значений индикаторов обеспечения государством основных норм демократического общества в оценках большинства типологических групп. Самую высокую положительную динамику демонстрировал индикатор «социальные гарантии» – рост его значения отмечается даже в группе внеконфессиональных верующих, чьи оценки, как правило, гораздо ниже по всем индикаторам. В целом конфессиональные типологические группы (православные и мусульмане) выше оценивают уровень обеспечения государством норм жизни демократического общества, чем внеконфессиональные верующие и нерелигиозное население.

Четвертый показатель. Индикаторы протестной активности в мае 2018 г. показали следующую картину. «Если надо, возьмут оружие. пойду на баррикады» 8% граждан. Данная форма протестной активности за все годы социологического мониторинга нашла наименьшую поддержку у опрошенного населения. «Участвовать в забастовках, акциях протеста» будет 8% рос-

сиян, «выйдут на митинг и демонстрацию» – 13%. Более мягкие методы борьбы за свои интересы путем «подписания обращения к властям» выбрали 13% респондентов. Еще 25% россиян не выбрали ничего из перечисленных форм защиты. Интересы 15% респондентов, по их мнению, «достаточно защищены» и 18% затруднились ответить.

В контексте типологических групп в целом можно говорить о росте по сравнению с 2008 годом ощущения социальной защищенности, предпочтении мягких форм протестной активности, либо отказа от протестных действий. В группе мусульман преобладают ответы «ничего из перечисленного не буду делать» (35%) и «мои интересы достаточно защищены» (18%); у православных – «подпишу обращение к властям» (30%) и «ничего из перечисленного не буду делать» (23%). Немного большую активность в защите своей гражданской позиции готовы проявить в группе нерелигиозного населения: 26% из них заявили, что «выйдут на митинг, демонстрацию». Наиболее радикально настроены внеконфессиональные верующие: среди них самый высокий процент тех, кто предпочитают более жесткие способы защиты своих интересов: «буду участвовать в забастовках, акциях протеста» – 18%, «если надо, возьму оружие, пойду на баррикады» – 16%.

Пятый показатель. Около трети респондентов в конфессиональных группах и в группе нерелигиозного населения декларировали в мае 2018 г. свои политические взгляды как патриотические. Среди внеконфессиональных верующих патриотически настроены 10%, здесь преобладают сторонники демократических взглядов, но и их меньше четверти опрошенных в типологической группе. Демократическими свои политические взгляды оценивают также 29% православных, 22% нерелигиозных верующих, и только 10% мусульман. По сравнению с самооценками политических взглядов десятилетней давности, произошел явный сдвиг от демократической направленности в целом и в типологических группах. В конфессиональных и нерелигиозной группах этот сдвиг направлен в сторону патриотических взглядов, однако, в группе внеконфессиональных верующих доля «патриотов», наоборот, резко сократилась (на 14 п.п.). Процент сторонников коммунистических взглядов либо остался неизменным (в группах православных и внеконфессиональных верующих, 7–8%), либо значительно сократился (с 14% до 5% у нерелигиозного населения и с 8% до 0 среди мусульман).

Социологические данные, представленные в статье, позволяют сделать следующие заключения.

В последние годы в РФ наблюдается стабилизация и тенденция к снижению уровня религиозности населения. Постепенно нивелируются демографические различия между мировоззренческими группами. Межконфессиональное взаимодействие в межличностных отношениях в РФ имеет достаточно высокий уровень религиозной терпимости, российское общество стало толерантней также и в вопросах взаимоотношений между различными национальностями.

Церковь занимает одно из ведущих мест в системе социальных институтов российского общества. Доверие ей как социальному институту выражали

в 2008 году 51% опрошенных, в 2018 году – 44 процента. Наивысшим доверием она пользуется в группе православных (64% в 2008 г., 57% в 2018 г.), а среди нерелигиозного населения Церкви продолжает доверять каждый пятый. Наблюдаемая за 10 лет отрицательная динамика уровня доверия к Церкви произошла за счет снижения этого показателя в группах конфессиональных и особенно внеконфессиональных верующих.

Отношение к социально-политическим процессам в стране у рассматриваемых мировоззренческих групп, как правило, не имеет кардинально противоположных ориентаций. Особняком стоит типологическая группа «внеконфессиональные верующие», которые позиционируют себя по отношению к утверждениям социально-политического характера как «нон-конформисты», «свободомыслящие», даже «радикалы». В остальных группах выявлена однотипная структура отношения к утверждениям социально-политического характера, однако проявляется оно с различной степенью интенсивности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Левашов В.К. Российское государство и общество в период либеральных реформ: монография / В.К. Левашов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Издательство Юрайт, 2017. – 455 с. – (Серия : Актуальные монографии). – ISBN 978-5-534-06091-1.
2. Левашов В.К., Афанасьев В.А., Новоженина О.П., Шушпанова И.С. Экспресс-информация. Как живешь, Россия? XLVII этап социологического мониторинга, май 2018 года – М.: Изд-во «Экон-информ», 2018. – ISBN 978-5-907057-22-7.
3. Левашов В.К., Афанасьев В.А., Новоженина О.П., Шушпанова И.С. Экспресс-информация. Как живешь, Россия? XLVI этап социологического мониторинга, май-июнь 2017 года. – М.: ФБГУН ИСПИ РАН, 2017. – 54 с. ISBN 978-5-7556-0589-2

КОММУНИКАЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ РПЦ: АНАЛИЗИРУЯ СОЦИАЛЬНЫЕ МЕДИА И РЕЗУЛЬТАТЫ ОПРОСОВ ОБЩЕСТВЕННОГО МНЕНИЯ

Т.Д. Соколова, Старший преподаватель Департамента интегрированных коммуникаций Факультета коммуникаций, медиа и дизайна НИУ ВШЭ. E-mail:210189@bk.ru

А.С. Шиняков, Аналитик Студенческого агентства департамента интегрированных коммуникаций

М.А. Тавровская, PR-специалист Студенческого агентства департамента интегрированных коммуникаций

Аннотация. В статье рассматриваются коммуникационные практики Русской православной церкви, анализируются особенности трансформации института и его восприятия обществом. Отдельное место в статье занимает анализ характера коммуникации Патриарха РПЦ, тональность и семантика его постов в социальных сетях в отношении текущей новостной повестки.

Ключевые слова: РПЦ, коммуникации, патриарх, религиозность, новостная повестка.

COMMUNICATION PRACTICES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH: ANALYSING SOCIAL MEDIA AND OPINION POLLS RESULTS

T.D. Sokolova, Senior lecturer Department of integrated communications Faculty of communications, media and design HSE. E-mail:210189@bk.ru

D.S. Shinyakov, Analyst Student agency of department of integrated communication

M.A. Tavrovskaya, PR-specialist Student agency of department of integrated communication

Abstract. The article deals with the problem how have communication practices of Russian Orthodox Church transformed in new conditions through its institutional basis transformation and Russian Orthodox Image perception among Russians. The present paper also deals with the problem of analyzing Patriarch of Moscow and all Rus' online practices used in his official social networks accounts as an answer for the news agenda.

Keywords: Russian Orthodox Church, communications, Patriarch, religiosity, news agenda.

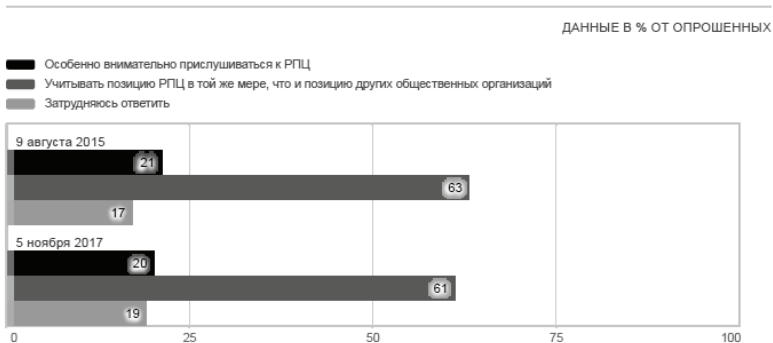
РПЦ как актер влияния: общественное мнение

В своей работе «Особенности религиозности в современной России» Е.А. Кублицкая поднимает важные вопросы характера определения уровня религиозности населения. Особенный интерес вызывает выявление в частности такой ее формы как «латентная религиозность», т.е. той группы, которая не выражает явно эту сторону своей идентичности, но, вместе с тем, и к атеистам отнесена быть не может. И, если ранее, в период советской власти, в уязвимом положении находились верующие люди, то сейчас не редки случаи,

когда мы сталкиваемся с ситуацией, когда остракизму могут быть подвергнуты выраженные атеисты. [8] Некоторые ученые приходят к выводу о трансляции позиции РПЦ в резонансных общественных процессах как «апелляции к традиционным ценностям». [6]

Согласно результатам исследования ФОМ, россияне в целом считают, что РПЦ положительно влияет на происходящее в стране (47%) и ко мнению РПЦ необходимо прислушиваться (в частности респондентам задавался вопрос про учет позиции Русской православной церкви в вопросах культурной политики) [9]. (см. рисунок 1)

Как вы считаете, государственные органы, принимая решения в сфере культурной политики, должны особенно внимательно прислушиваться к мнению РПЦ или должны учитывать ее позицию в той же мере, что и позицию других общественных организаций?



Источник данных: «ФОМлибус» – опрос граждан РФ от 18 лет и старше. 5 ноября 2017. 53 субъекта РФ, 104 населенных пункта, 1500 респондентов. Интервью по месту жительства. Статистическая погрешность не превышает 3,6%.

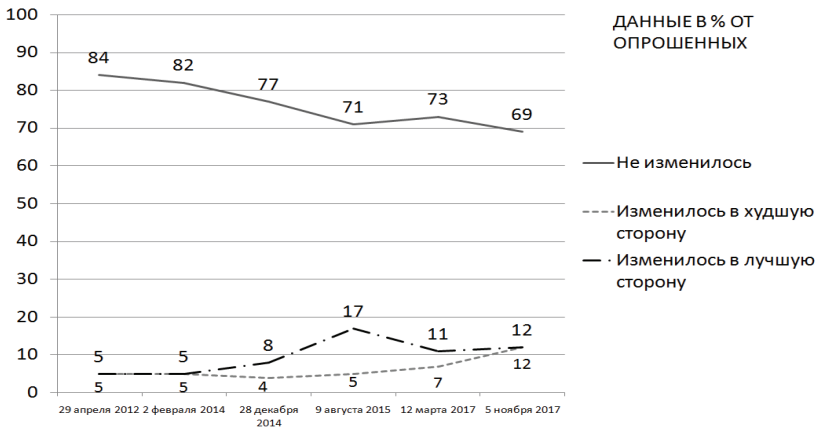
По данным исследований ООО «инФОМ» в рамках заказа Фонда «Общественное мнение» (проект ФОМ-ОМ)

Рис. 1

Несмотря на то что, как полагает ряд исследователей, православие остается одним из базисов российской идентичности в наши дни, подобно тому, как это было в досоветской России [13], пристальный анализ характера восприятия россиянами Церкви как социального института претерпевает в наши дни серьезные изменения, связанные во многом с осознанием и принятием или непринятием отдельными группами лиц практик РПЦ, характером включенности в общественную жизнь и ее ролью в том числе в общественно-политических процессах.[9] Согласно исследованиям ФОМ, число тех, кто отметил, что их отношение к Русской православной Церкви изменилось в худшую сторону, возросло до 12% (в 2012 г. – 5%), при этом число тех, кто имеет устойчивое восприятие и свое отношение к Церкви за последнее время не менял по сравнению с тем же 2012 г. значительно сократилось с 84% до 69% (см. график 2).[9]

График 2

За последние годы ваше отношение к Русской православной церкви изменилось или не изменилось? И если изменилось, то в лучшую или худшую сторону?



Анализируя медиатизацию информационного пространства вокруг РПЦ и практик русской православной церкви, важно отметить, что легитимность Патриарха остается на достаточно высоком уровне (с 2014 г. отметка не опускалась ниже 47% населения в марте 2017 г., что вполне резонно может быть соотнесено с контекстом новостной повестки и общей динамикой уровня доверия населения к общественным и властным институтам). А в силу высокой легитимности персоны Патриарха, определенный исследовательский интерес вызывает оценка тональности и семантики публикаций его постов, прямо или косвенно затрагивающих не только православный календарь и новости РПЦ, но и новостную повестку в целом.

Между тем, число не доверяющих Патриарху, имеет определенную тенденцию к росту (на 6% в период с 2014 по 2017 г. возросло число респондентов, которые не доверяют Патриарху Кириллу), то есть в ближайшей перспективе при сохранении текущей коммуникативной стратегии можно ожидать снижение рейтинга Патриарха. Однако до сих пор рейтинг доверия к Патриарху достаточно высок, и он остается одной из ключевых фигур, транслирующих ценности РПЦ в медийном пространстве. Некоторые ученые сходятся во мнении, что такой рейтинг доверия патриарху можно связать с феноменом «Этноксисии», то есть, с сильной связью этнической идентичностью группы и ее религией [15].

Специфика медиатизации образа Патриарха и ее влияние на распространении повестки РПЦ

Патриарх Кирилл находится на высшем месте в сановой иерархии Русской Православной Церкви, что созвучно с доминирующей ролью по умолчанию в распространении её повестки. Эту закономерность проследили в том числе и Е.И. Гришаева, В.А. Шумкова во время исследования «Православной Газеты» и сайта «Православие.ру» [2], где «полоса» размещения материалов зависела от сана спикера/опинион мейкера – чем выше сан, тем ближе к первой странице газеты располагалась статья, тем выше была вероятность чтения статьи целевой аудиторией.

На данный момент Патриарх имеет довольно высокий рейтинг доверия среди населения, в зависимости от возраста, градация выглядит следующим образом [9]:

- 18–30 лет – 39%
- 31–45 лет – 47%
- 46–60 лет – 58%
- старше 60 лет – 63%

В данном случае исследовательский интерес представляет корреляция возраст – уровень доверия. Можно объяснить это можно тем, что РПЦ преобладает в классических СМИ (телевидение, печатная пресса, иногда специализированные ресурсы и т.п.), аудитория которых старше 30 лет, и при этом недостаточно «качественно» охватывает молодежь. Каналы коммуникации и специфика распространения информации (даже в официальном аккаунте Патриарха в ВК) в большей степени охватывают другие возрастные группы.

Страница Патриарха Вконтакте: анализ характера онлайн коммуникации. Информационно-целевой анализ публикаций на официальной странице Патриарха «Вконтакте» (у Патриарха в настоящий момент 430 тысяч подписчиков и 970 записей на странице с момента открытия аккаунта), свое отражение тут находят новости политики, позиция в отношении вооруженных конфликтов, вопросы культуры и др.

По рубрикату комментариев на политические и общественно-значимые темы, можно отметить, что с шагом минимум в 10 шагов встречаются комментарии по новостной повестке. Таким образом, систематизируя информацию, размещенную на странице Патриарха, можно выделить: православный календарь и личные размышления Патриарха (в том числе, комментарии и воспоминания); Скорбные соболезнования по случаю пожара, теракта и/или аварий в случае, если там пострадали или погибли люди; ответ на политическую повестку (в т.ч. вооруженные конфликты-Украина, Сирия и т.п.); комментарии с позиции трактовок РПЦ в отношении новостей культуры и исторических дат.

По итогам анализа было выделено 5 основных рубрик:

- Православные размышления
- Православные духовные наставления
- Отзыв о текущем событии
- Религия и государство
- «Духовная история России» (см. рис.2).

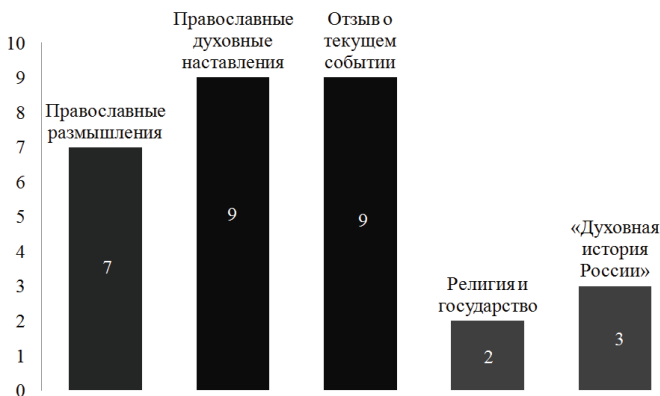


Рис. 2. Количество постов по рубрикам

Среди них также встречались нестандартные посты, которые было сложно отнести к конкретной рубрике:

- Отсылка к распаду СССР через трактовку священного писания (Отнесено к «духовная история России»)
- Завуалированный отзыв о текущей ситуации 2 (отнесено к «Отзыв о текущем событии»)
- Пометка о дне рождении патриарха Кирилла (отнесено к «Отзыв о текущем событии»)
- Православные цитаты о церкви (отнесено к «православные размышления»)
- Обращение в честь церковного праздника (при этом с упоминанием того, что не надо слушать тех, кто негативно относится к православию) (отнесено к «православные духовные наставления») и др.
- «Православные размышления» о том, что мэр не виноват в проблемах поселения, что люди сами «живут в грязи» и России нужна кампания по уборке: «Я приехал не для того, чтобы защищать вашего мэра. Но вот мы шли сейчас мимо разбитых стекол в подъездах – это он их разбил? А то, что все исписано нецензурщиной, – это он писал? А грязь на дорогах? У мэра, может быть, нет средств, чтобы всё это смыть немедленно или починить, потому что экономическое положение сейчас не позволяет. Но ведь не он, а вы всё это сделали». [11]

Говоря о характере освещения политической повестки, нельзя не отметить, преимущественно позитивную тональность публикаций, в которых идет упоминание о Президенте РФ. «Отношения Церкви государства построены на условиях независимости и соработничества в тех сферах, где это удовлетворяет интересам православных граждан. Уровень свободы, которым мы пользуемся, беспрецедентный не только по сравнению с советским временем, но и с сино-

дальним периодом в Российской империи, когда Церковь была редуцирована до уровня министерства по духовным делам.» [10], публикаций от 03.12.2016 г., отсылки к канонизации святых «Носить имя святого князя Владимира – это, безусловно, большая честь и ответственность. Отраднo свидетельствовать, что граждане России видят в Вас талантливoго и целеустремленного руководителя, стремящегося поддерживать многовековые национальные традиции и одновременно заботящегося о всестороннем развитии страны.» из поздравления В.В. Путина с Днем рождения, пост от 08.10.2015 г. [10]

Распределение тональности при данной выборке постов равномерное, в основном нейтральная и позитивная тональность. (Рисунок 3)

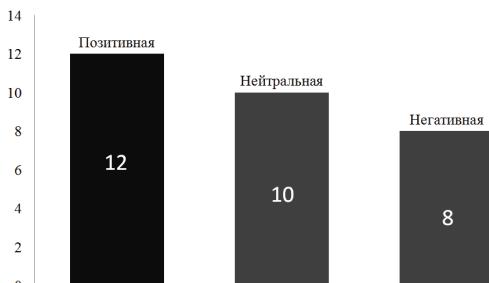


Рис. 3 Тональность публикаций

В отношении международного сотрудничества (преимущественно можно условно отнести к рубрике «отзыв о текущем событии»), следует отметить, что тональность публикаций является нейтральной или позитивной. Так, сквозной линией проходят публикации о необходимости обоюдного учета интересов. В случае с греко-католиками, к примеру: «Я задаю себе вопрос: можно ли собрать людей воедино преследованием, насилием? Нельзя! Если вы хотите консолидировать любую группу людей, вы должны найти правильный язык. Вы должны учитывать интересы одного и другого, чтобы достичь приемлемых для всех условий», публикация от 24.02.2016. [10]

СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Были проанализированы 970 постов со страницы Патриарха Кирилла (на момент 08.09.2018) по ключевым словам: Путин; президент; армия; Украина; Сирия; Америка; США; Запад; санкции; Родина; политика (Рис. 4).

В общей сложности 16.29% от общего количества постов (158 постов без выдачи дублей) прямо или косвенно касаются политических тем. Что, в целом, оказывается слышным общему представлению населения о том, насколько активно РПЦ включена в общественную и политическую повестку. [9]

Как мы можем наблюдать, на данный момент Патриарх Кирилл ведет регулярный постинг в социальной сети Вконтакте, где его страница представляет собой безопасное место в интернете для православных христиан благодаря серьезной модерации (закрытые комментарии для обычных пользователей, большое число случаев блокировки пользователей, т.н. «баны», в прошлом во время открытия страницы). [10]

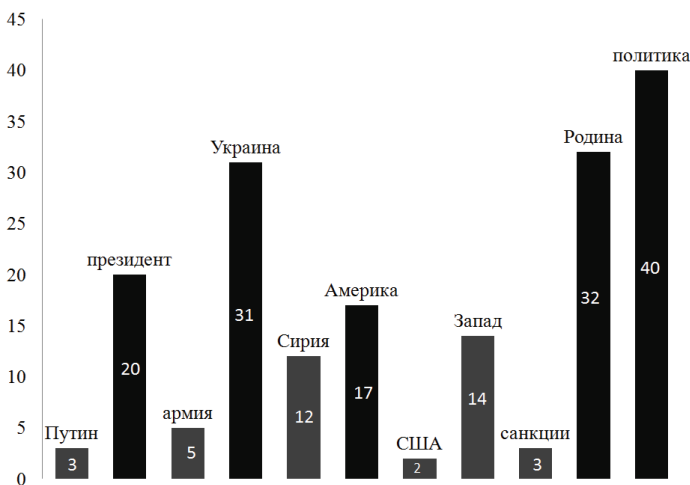


Рис. 4. Распределение постов по тематике с учетом ключевых слов

Тем не менее, на данный момент во время своих коммуникационных практик администрация страницы Патриарха Кирилла следует сложившимся в православной медиасреде канонам (стилистика построения постов не адаптированы под соцмедиа) [2]– посты больше похожи на проповеди, нежели на органичный для социальной сети «ВКонтакте» контент, потребляет который преимущественно молодежь [1].

Общие выводы про медиатизацию РПЦ:

Сегодня Церковь вышла на новый уровень коммуникации с верующими, что во многом обусловлено и коммуникацией в Digital среде. РПЦ осваивает медиапространство, адаптирует церковную повестку под новостной жанр. Медиа становятся основными источниками знаний в области религии и информации о мнениях религиозных лидеров о проблемах современного общества [2]. Патриарх Кирилл ведет регулярную публикацию в социальной сети «ВКонтакте», между тем, основная часть контента транслируется через традиционные медиа, а контент социальных сетей не адаптирован по стилистику «новых медиа».

Новостная повестка федерального и регионального уровня находят отражение в постах патриарха в социальных сетях. Содержание постов аккаунта Патриарха в соцсетях и транслируемой новостной повестки создают ощущение пересекающегося контента, большая включенность РПЦ, по мнению россиян, в другие сферы жизни позволяет говорить о восприятии РПЦ в целом и Патриарха Кирилла в частности как актора общественно-политических процессов (а не только представителя РПЦ), медиаобраз и действия которого способны вызывать определённый общественный резонанс, чем и может быть обусловлена корреляция изменения рейтинга патриарха и рейтинга действующих представителей органов государственной власти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебинар: Лазарева Ю. Вконтакте: цифры и инструменты. 2018. URL: https://elama.ru/info/uploads/webinar_presentations/07-02-18_lazareva_y_vk.pdf
2. Гришаева Е.И., Шумкова В.А. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. No 2. С. 283–300. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.17.
3. Доверие политикам (опрос “ВЦИОМ-СПУТНИК”, 15.01.2017) // ВЦИОМ. URL: https://wciom.ru/news/ratings/doverie_politikam/
4. Докука С.В., Клиповое мышление как феномен информационного общества. Общественные науки и современность. М.: Наука. 2013, № 2. С. 169–175.
5. Дюкин С.Г., Самойлова И.В. Православные виртуальные ресурсы в борьбе за веру (на материале города Перми) // Вестник Пермского университета. Филология. Психология. Социология. 2016. Вып. 3(27). С. 172–179.
6. Журавлев Д.В. Православная идентичность как традиционализм: конструирование политических смыслов в актуальном публичном дискурсе РПЦ. URL: http://politeia.ru/files/salmins_premium/15_second_1.pdf
7. Интервью: Тофанюк Е. Чернышенко Д.: Медиа будут конкурировать со сном за время потребителя // Ведомости. 28.06.2018, № 26. URL: <https://www.vedomosti.ru/partner/characters/2018/06/27/773895-dmitrii-chernishenko>
8. Кублицкая. Е.А. Особенности религиозности в современной России // Социс. 2009. № 4. – С. 96–107 URL: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2009-04/Kublizkaya.pdf>
9. Отношение к РПЦ и ее участию в разных сферах жизни страны (опрос “ФОМнимбус”, 05.11.2017, 1500 респондентов) // ФОМ. URL: <https://fom.ru/TSennosti/13846>
10. Патриарх Кирилл. Персональная страница в Вконтакте. URL: <https://vk.com/patriarhkirill>
11. Пост Патриарха Кирилла от 05 июня 2018. URL: https://vk.com/im?peers=c177&sel=347196525&w=wall301419447_172676%2F60f9a7da7c38423dcf
12. Рейтинги партий, доверие политикам, одобрения работы государственных и общественных институтов // ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116495>
13. Религия в самосознании народа. Религиозный фактор в идентификационных процессах / Отв. ред. М.П. Мчедлов. М., ИС РАН, 2008.
14. Сибирев В.А., Головин Н.А., Клебанов А.А. Сетевые сообщества в борьбе вокруг решения передать Исаакиевский собор Русской православной церкви (январь–июнь 2017 года) // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. No 1. С. 296–317. DOI: 10.14515/monitoring.2018.1.15.
15. Karpov V., Lisovskaya E., Barry D. (2012) Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities. Journal for the scientific Study of Religion. Vol. 51. No. 4. P. 638–655.

МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КОНФЛИКТНОСТЬ В ПОЛИЭТНИЧНЫХ РЕГИОНАХ

Л.С. Рубан, доктор социологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела социологии молодежи Института социально-политических исследований РАН, руководитель международного проекта «Диалоговое партнерство как фактор стабильности и интеграции» («Мост между Западом и Востоком»). Адрес: 119991, г. Москва, Ленинский пр., 32-А. E-mail: lruban@yandex.ru

Аннотация. В статье автор показывает процесс межэтнических отношений в г. Астрахани и Астраханской области, полиэтничном и поликонфессиональном, исторически стабильном и безопасном регионе России.

Для исследования этносоциального самочувствия населения, выявления конфликтного потенциала и предотвращения конфликтов, борьбы с ксенофобией и экстремизмом под руководством автор проводится на протяжении 30 лет непрерывный этноконфликтологический мониторинг в 12-ти регионах: в г. Астрахани и Астраханской области, Грозном, Иваново, Краснодаре, Майкопе, Махачкале, Москве, Назрани, Нальчике, Пскове, Ставрополе в рамках международного проекта «Диалоговое партнерство как фактор стабильности и интеграции» («Мост между Западом и Востоком») и программы «Молодежь в полиэтничных регионах: взгляды, позиции, ориентации» (автор является создателем и руководителем проекта и программы).

Результаты опросов, проведенных в рамках программы «Молодежь в полиэтничных регионах: взгляды, позиции, ориентации» сопоставляются с разработками отечественных и зарубежных исследователей и прошли апробацию на крупных международных научных форумах: Всемирном Конгрессе политической науки в Берлине (1994), Всемирном социологическом Конгрессе в Монреале (1998), Российских социологических конгрессах (2000, 2008), Форуме «Молодое поколение – жизнь без границ» (2011), Форуме ЮНЕСКО «Диалог как путь к пониманию» (2013), в период Недели науки и образования (2017).

Ключевые слова: полиэтничный регион, межэтнические отношения, мониторинг этнических конфликтов, культура межэтнических отношений, толерантность, разрешение конфликтов, предупреждение конфликтов.

INTER-ETHNIC AND INTER-CONFESSIONAL CONFLICTS IN POLY-ETNIC REGIONS

Larissa S Ruban, DrSc (Sociology), Professor, Institute of the Socio-Political Research of the Russian Academy of Science, Head Researcher of the Department of the Sociology of Youth, Head of the International project "Dialogue Partnership as the Factor of Stability and Integration" (Bridge between East and West). Address: 119991, Moscow, Leninskii Pr. 32A. E-mail: lruban@yandex.ru)

Abstract. In article author show process of the interethnic relation in Astrakhan-city and Astrakhan region, in a multi-ethnic, historically stable and safe region of Russia. To study the ethno-social attitudes of the population, to identify conflict opportunities and prevention of the conflicts, to combat xenophobia and extremism, author use continuous ethno-conflict monitoring and within the framework of the international project «Diag-

nostic partnership as a factor of stability and integration» («Bridge between East and West») and the program «Youth in poly-ethnic regions: views, attitudes, orientations » (Dr Ruban L.S. is the creator and the head of this project and program).

Author makes comparative analysis of the results of the program «Youth in poly-ethnic regions: views, attitudes, orientations» with materials of the Russian and foreign researchers. Approbation of these results took a place at the World Congress of Political Science in Berlin (1994), World Congress of Sociology in Montreal (1998), Russian Sociological Congresses (2000, 2008), Humanitarian Forum «Young Generation – Life without Borders» (2011), International Forum UNESCO «Dialogue as way to understanding» (2013), in Week of Science and Education for Peace and Development (2017).

Keywords: poly-ethnic region, interethnic relations, monitoring of the ethnic conflicts, culture of the interethnic relation, tolerance, conflict resolution, conflict prevention.

Россия исторически является полиэтничным и поликонфессиональным государством, одной из главных задач которого является предупреждения конфликтов, формирования межнационального и межконфессионального согласия на основе принципов гуманизма и толерантности.

Ксенофобия стала одной из гнетущих проблем современного российского общества. Она имеет достаточно глубокую социокультурную и этническую основу. К изначальным предпосылкам ксенофобии могут быть отнесены традиции, связанные с гипертрофией значения русского (позже российского) государства и его идеологии: «Россия – наследница Византии», Москва – «третий Рим», абсолютная истина в православии. Отсюда появились такие дефиниции, как «народ–мессия», «народ–богоносец» [1. С. 7–8].

Если мы обратимся к анализу конкретных форм межнациональной и межконфессиональной конфликтности, то сможем констатировать, что они обнаруживаются в таком сложном и противоречивом явлении как национализм. Под влиянием социально-политических процессов в обществе «обыденный», бытовой национализм распространяется в повседневной жизни, приобретает психологическую направленность и проявляется в противопоставлении коллективного «Мы» и враждебного «ОНИ» в хозяйственной деятельности, бытовой сфере, на уровне обыденного сознания.

Возникают социокультурные стереотипы замкнутости, обособленности жизненного пространства коренного населения по отношению к другим этническим группам, что дополняется обостренными чувствами недоверия и враждебности к мигрантам [2. С. 52], к представителям иноэтничных и иноконфессиональных групп.

На протяжении 30 лет в рамках программы «Молодежь в полиэтничных регионах: взгляды, позиции, ориентации» автором проводятся лонгитюдные социологические опросы учащейся молодежи с целью изучения процесса формирования гражданского сознания и определения уровня потенциала конфликтности и толерантности.

В ходе лонгитюдных опросов школьников, проведенных в двенадцати полиэтничных российских регионах, а именно: в Астрахани, Грозном, Иваново, Краснодаре, Майкопе, Махачкале, Москве, Назрани, Нальчике, Пскове,

Ставрополе, отношение к представителям других национальностей определялось целым рядом вопросов. Показателен в этой связи ответ на вопрос: «Есть ли национальности, к которым Вы испытываете неприязнь?» (см. табл. 1).

Таблица 1

Испытывают неприязнь к представителям других национальностей (в %)

Города/ годы опросов	да	нет
Астрахань, 1995	39	40
1996	48	33
1998	26	70
2001	47	35
2005	53	34
2008	42	48
2011	33	54
2016	36	46
Барнаул, 2009	46	46
2017	11	53
Грозный, 2002	38	63
2005	34	53
Иваново, 2005	37	39
Краснодар, 2001	39	41
Майкоп, 1999	21	49
Махачкала, 2002	15	76
Москва, 1998	20	61
2001	32	43
2007	28	53
2011	13	62
2016	17	68
Назрань, 2001	32	50
2002	26	74
2005	25	63
Нальчик, 2002	8	80
Псков, 1998	36	45
Ставрополь, 2002	40	43

В 2001 г. 25% учащихся в Назрани ответили, что испытывают неприязнь не по национальному, а по религиозному различию – к неверующим (немусульманам), что свидетельствует о наличии потенциальной конфликтной ситуации в связи с наличием неприязни на конфессиональной основе. Поэтому для снятия конфликтной напряженности и межконфессиональной неприязни, на наш взгляд, недостаточно просто воспитательного и образовательного воздействия. Вопрос о вере и об отношении к религии очень тонкий вопрос, и слова обычного учителя или воспитателя не встретят такого доверия и не будут столь убедительны, как слова человека, исповедующего ту же религию, в частности, ислам, авторитетного и пользующегося уважением.

Учителю-атеисту ученик может ответить на все его доводы: «Вы не знаете ислама и те нормы, которые проповедует эта религия», поэтому, чтобы предотвратить конфликт и помочь преодолеть неприязнь к представителю другой религии, наиболее эффективно было бы привлечь к этой благородной миссии представителей мусульманского духовенства и старейшин, людей уважаемых и почитаемых. Это могло бы оказать благотворное влияние на молодое поколение и в значительной степени способствовало бы стабилизации ситуации в регионах, особенно близко расположенных к конфликтным зонам.

Нельзя не согласиться с Мчедловой М.М. (Институт социологии РАН), что анализ особенностей современных трансформаций в России не может осуществляться вне обсуждения той роли, которую играет религия в самоопределении региональных, национальных и этнических единств, а также в становлении и развитии личностного мира, включающего некую иерархию базовых ценностей..., общественного поведения и умонастроения... Происходит повышение значимости религиозного фактора и религиозных идентичностей в современных социальных и политических практиках... Принимая во внимание поликонфессиональный характер российского общества, исследование различных сторон воздействия религиозного фактора на социально-политический процесс в российском обществе, прежде всего в ценностно-нормативном и институциональном аспектах представляется востребованным для обеспечения социальной консолидации и укрепления российской идентичности [3. С. 166, 168, 171].

По данным исследования Мчедловой М.М., проведенного в 2014 г. и показывающего структуру религиозно-мировоззренческих групп россиян, подавляющее большинство граждан РФ причисляют себя к последователям православия – 69% в 2014 г., 5% – ислама, 6% верят в высшую силу, не связывая себя ни с одной из конфессий, 10% – приверженцы атеизма и 2% – последователи других религий. Мчедлова указывает на неясность и размытость религиозного сознания россиян и одновременно его рационализм [3. С. 166, 168, 171].

Как отмечают эксперты, последние десятилетия на Северном Кавказе вполне отчетливо продемонстрировали глубину влияния религиозного фактора на развитие ситуации в регионе, притом, что ряд конфликтов, произошедших в данном регионе имел четко обозначенную религиозную окраску, а в ряде конфликтов, по заявлениям их непосредственных участников, в качестве определяющей мотивации действий выступало стремление распространить и даже навязать свои религиозные убеждения.

Как считают кавказские религиоведы, уже в послевоенный период в СССР наблюдалось возрождение исламского движения. Открывались мечети и медресе. Начиная с 40-х гг. XX века в г. Буйнакске (Дагестан) функционировало Духовное управление мусульман Северного Кавказа, в подчинении которого находились имамы и другой немногочисленный персонал действовавших в регионе мечетей [4. С. 248].

На рубеже 2000-х гг. в Республике Дагестан открывалось новых культовых учреждений больше, чем объектов культурно-образовательного и со-

циально-бытового назначения. В Дагестане проживает 10% всех российских мусульман и насчитывается более трети мечетей страны [5. С. 23]. Но религиозность значительной части верующих и атеизм неверующих носят довольно поверхностный характер, хотя в ряде национальных республик, где доминирующей религией является ислам – степень религиозности обыденного сознания мусульман достаточно велика.

Если рассматривать вопрос относительно возможности консолидации и увеличения этнической сплоченности кавказского и русского (славянского) населения через соответственно ислам и православие, то следует отметить, что, по мнению экспертов, уровень религиозности русских не столь высок, чтобы можно было об этом говорить. К тому же, в отличие от ислама, христианство не обладает коллективной связующей силой, сплачивающей всю общину и побуждающей действовать сообща. Здесь уместно и интересно привести поэтическое высказывание этнополитолога из Владикавказа Цуцыева А.А., что «христианство – это спасение “одинокой души”, а ислам – обязательства, связывающие верующих в некий коллективный порядок» [6].

Интересна концепция ставропольских и осетинских этносоциологов и кавказоведов о возможных причинах конфликта мировосприятия русских и кавказцев. Эксперты отмечают как одну из черт менталитета кавказских народов и этнических групп ярко выраженный культ силы, выражающийся в осознании и демонстрации своей силы, мужества, удали, что находит отражение в самохарактеристике кавказцев. «Русские характеризуются ими, как простые, добрые, неагрессивные люди, что совершенно не совпадает с тем маскулинным, экспансивным типом поведения, который положительно расценивается кавказцами. Нередко эти психологические качества русских (равно как и отмеченное выше неумение сплотиться для отстаивания своих интересов) воспринимаются кавказцами как симптом слабости. За русским миролюбием кавказец не усматривает ни сдержанной агрессивности, ни готовности к борьбе, а видит лишь нежелание борьбы и бегство от нее» [6].

Ставропольские исследователи указывают на возможное углубление этого мировоззренческого диссонанса между русскими и представителями народов Кавказа в дальнейшем может приобрести черты конфликта идентичности, так считает ряд российских экспертов [7. С. 72].

Данные наших опросов подтверждают мнение ряда ученых, что «проблема идентичности очень часто находится в тесной связи с противопоставлением “себя” “другому”, постоянное создание воображаемых границ между “нами” и “другими”, часто борьба за признание, которую ведут между собой индивиды и группы, представляет попытку отвергнуть статус “другого” постольку, поскольку он связан с неуважением, подавлением или неравенством» [8. С. XXVII].

Мы вернемся к характеристике ситуации в регионах, куда в уже сложившуюся социально-национальную структуру проникает широкий миграционный поток инонационального населения, исторически не проживавшего на данной территории, интересы которого сталкиваются со сложившейся и годами закреплявшейся национально-социальной иерархией. Рассмотрим си-

туацию на примере развития Астраханской области и переселенцев с Кавказа, точкой соприкосновения и столкновения которых явился раздел сфер влияния в частной торговле. Сначала было зафиксировано несколько столкновений на рынках г. Астрахани, откуда изгонялись кавказские торговцы татарскими, но причины этих столкновений более разнообразны, чем только конкуренция. Причины варьируются от несовпадения экономических интересов прибывающих групп и коренного населения до социально-психологических и поведенческих.

Уже к 1989 г. намечилось резкое изменение структуры национального состава Астраханской области по количественным и качественным параметрам: он увеличился с 62 до 105 национальностей. Традиционное соотношение между исторически проживающими нациями было нарушено. Наиболее крупные потоки миграции из Кавказских регионов (Чечни – 8216 чел., Дагестана – 7377 чел., Азербайджана – 4530 чел.) привели к перегруппировке исторически сложившейся структуры населения. На четвертое место по численности выдвинулись представители народов Кавказа и Закавказья – 25318 чел. – 2,5%.

Конфликтотенная ситуация в Астраханской области, связанная с изменением национального состава населения под воздействием внешнего фактора – миграции, с нарушением национально-социальной иерархии, исторически сложившегося разделения труда и, соответственно, социальных статусов наций – постепенно перерастала в конфликтную. При этом конфликт был связан не с межконфессиональными противоречиями, так как в столкновениях принимали участие одноконфессиональные стороны (казахи-чеченцы, чеченцы-аварцы-даргинцы и татары, то есть мусульмане), что четко прослеживается, если мы построим хронологический событийный ряд.

В первую очередь, столкновение интересов выявилось в торгово-предпринимательской сфере:

1991 г. – инциденты на рынках города, когда татарскими торговцами изгонялись конкуренты с Кавказа.

Затем конфликтная зона распространилась и на производственную сферу:

Осень 1992 г. – крупномасштабное столкновение между чеченским и казахским населением произошло в районе Баскунчака. Поводом послужила конкуренция в производстве и торговле пивом.

Октябрь 1992 г. – разгром кооператива «Праздник» в центре г. Астрахани в течение двух дней. Охрана кооператива осуществлялась кавказской группировкой, что и послужило причиной конфликта.

Но эти столкновения носили в значительной степени локальный характер.

В мае 1993 г. зона конфликта охватила ряд сел Ахтубинского, Енотаевского и Лиманского районов Астраханской области. Конфликтная ситуация между переселенческими чеченскими общинами и коренным населением являлась отражением столкновения групповых интересов в сфере экономики.

1–4 мая 1993 г. произошли массовые беспорядки в с. Пришиб Енотаевского района. Требования о выселении чеченцев мотивировались населением

следующими причинами: вытеснение местного населения с традиционных промыслов (чабанских точек); вызывающее поведение чеченской молодежи; наличие оружия у переселенцев с Северного Кавказа и их гостей.

Городское население дополнительно указывало на стремление граждан чеченской национальности монополизировать колхозные и вещевые рынки (установить контроль над ценами, торговыми местами, розничными торговцами); коррумпирующее влияние мигрантов с Кавказа на представителей местного аппарата власти и управления, реализацию своих интересов в обход закона, вопреки интересам местного населения; увеличение потока мигрантов с Северного Кавказа.

Так как причина конфликта не была устранена, он имел продолжение, охватив криминальную сферу. **В конце июня – начале июля 1993 г.** в г. Астрахани произошли массовые беспорядки в форме погромов с применением автоматического оружия на улицах и рынках города. Эти события были отражением борьбы за раздел сфер влияния между местными и кавказскими криминальными группировками. Другая причина – стремление вытеснить северокавказских конкурентов не только из криминальной, но и торгово-предпринимательской сфер. Обе конфликтующие стороны оказывали давление на администрацию области в процессе подачи петиций, объявления ультиматумов, встреч.

3–4 июля 1993 г. – очаги напряжения вновь выявились в районах области: в селе Бирючья Коса бытовая драка приобрела национальную окраску, и рядовое, на первый взгляд, событие вследствие озлобленности конфликтующих при наличии у обеих сторон оружия закончилось гибелью ребенка от взрыва гранаты и принятием сельским сходом решения о выселении переселенцев с Кавказа из села.

Пошла цепная реакция: в селе Зензели Икрянинского района драка на танцах между местной молодежью и переселенцами с Кавказа имела результатом принятие сельским сходом аналогичного решения.

Под воздействием этих событий Администрацией области было принято Постановление № 100 «О стабилизации криминогенной обстановки в Астраханской области», которое на один месяц приостановило прописку приезжающих на постоянное проживание в область, усилило проверку паспортного режима, контроль за регистрацией приезжих по местам проживания, ввело лицензирование продажи всех видов товаров, продаваемых лицами, не проживающими постоянно на территории Астраханской области.

Конфликтные столкновения удалось нейтрализовать. Однако **в августе 2005 г.** в селе Яндыки Лиманского района Астраханской области произошел новый инцидент. Причиной обострения ситуации стало оскорбление тремя молодыми людьми чеченской национальности местного кладбища в феврале 2005 г. Был разрушен памятник на могиле солдата, погибшего в Чечне. Так как местный суд приговорил осквернителей к небольшим условным срокам, это было болезненно воспринято населением села.

В августе 2005 г. в ходе драки между молодыми жителями села калмыцкой, чеченской и других национальностей погиб местный житель, калмык.

В его смерти местные жители обвинили чеченцев, хотя на тот момент не было известно, кто конкретно совершил это преступление, а в день похорон около 500 человек организовали массовые беспорядки, основанные на недовольстве действиями лиц чеченской национальности, проживающих в с. Яндыки (жгли дома и машины, принадлежащие чеченцам, били их владельцев). 6 сентября 2005 г. еще один инцидент произошел в селе Поды Чернойярского района в связи со столкновением из-за земельных участков между местными жителями и турками-месхетинцами, прибывшими в село несколько лет назад.

Рассматривая причины этих столкновений в 1991–1993 и 2005 годах, мы можем судить, что побудительная причина крылась в конкуренции конфликтующих сторон в социально-экономической сфере, а религиозные факторы не являлись побудительной причиной межнациональных конфликтов в данном регионе, хотя могли быть использованы для обострения ситуации.

Таблица 2

Возможное участие в конфликте на стороне своей национальности
(в %)

Город / уч. год	да, безусловно	зависит от обстоятельств	ни в коем случае	затрудняются ответить
Астрахань, 1995	26	58	5	1
1996	16	66	9	9
1998	9	64	8	19
2001	18	59	5	20
2005	34	32	13	6
2008	33	45	15	7
2011	19	59	11	7
2016	14	60	13	13
Барнаул, 2009	10	65	13	12
2017	9	48	23	20
Иваново, 2005	41	27	6	26
Майкоп, 1999	22	38	33	
Москва 1998	8	63	15	
2001	11	56	18	15
2007	7	50	28	
2011	1	42	36	20
2016	9	48	33	10
Краснодар, 2001	14	69	17	
Грозный, 2002	33	46	4	
2005	63	28	3	6
Назрань, 2001	38	53		
2002	77	12	2	
2005	33	42	4	21
Махачкала, 2002	20	56	14	
Нальчик, 2002	13	63	5	
Псков, 1998	10	73	7	
Ставрополь 2002	18	55	11	

Анализируя вышеприведенные эмпирические данные, мы хотели бы обратить внимание на то, что они подтверждают основные положения концепции взаимоотношений между конкурентными инонациональными группами, а также возникновения отрицательных национальных стереотипов, разработанной еще в середине шестидесятых годов прошлого века Коном И.С., который отмечал, что «личный опыт индивида отнюдь не причина предубежденности. Этому опыту предшествует и во многом его определяет стереотип. Общаясь с другими людьми, человек воспринимает и оценивает их в свете уже имеющихся у него установок. Поэтому он склонен замечать одни вещи, а другие – не замечать. Дело, следовательно, вовсе не в отдельных свойствах, приписываемых этнической группе, а в общей отрицательной установке по отношению к ней [9. С. 192].

Таблица 3

**Возможность использования силы при решении
межнациональных проблем (в %)**

Города/годы	1	2	3	затрудняются ответить
Астрахань, 1995	8	67	19	6
1996	8	66	22	4
1998	2	76	18	4
2001	6	75	12	7
2005	14	63	11	12
2008	6	68	15	10
2011	11	59	12	12
2016	5	52	32	11
Барнаул, 2009	2	64	26	8
2017	6	69	12	13
Грозный, 2002	4	63	29	4
2005		47	47	6 – не ответили
Иваново, 2005	15	60	14	10
Краснодар 2001	8	58	15	19
Майкоп, 1999	4	50	39	7
Москва, 1998	3	54	39	4
2001	7	45	36	12
2007	5	40	42	13
2011	2	55	27	4
2016	2	61	34	3
Махачкала, 2002	6	68	15	11
Назрань, 2001		38	59	3
2002	7	77	9	7
2005	4	63	21	4 – затрудняются ответить, 8 – не ответили
Нальчик, 2002	6	65	23	6
Псков, 1998	7	66	22	5
Ставрополь, 2002	5	74	11	10

Национальная предубежденность, в основе которой чаще всего лежат национальные стереотипы, и на которую влияет недостаточное знание культуры и обычаев других народов, может явиться, в известных условиях, причиной возникновения или обострения межнациональных конфликтов. Она подобно «мине замедленного действия» может вызвать взрыв национальных эмоций и привести к обострению конфликтов [10. С. 47]. В возникновении и разрастании межнациональных конфликтов велика роль социально-психологического фактора, господствующих в массовом сознании стереотипов, настроений, предрассудков. Мы отслеживали уровень заявленной протестной и конфликтной активности молодежи на стороне своей этнической группы (см. табл. 2).

Возможность использования силы при решении межнациональных проблем учащиеся прокомментировали таким образом (см. табл. 3):

1 – в нынешних условиях межнациональные проблемы нужно решать только с применением силы;

2 – сила необходима только тогда, когда под угрозой оказываются жизнь и достоинство людей;

3 – силовое решение национальных проблем в принципе не допустимо;

4 – затрудняются ответить

Таким образом, мы видим, что молодежь обладает достаточно высоким конфликтным потенциалом, который может быть реализован или не реализован в зависимости от определенных обстоятельств и влияния, оказываемого на молодежь.

ЛИТЕРАТУРА

1. Малашенко А.А. Ксенофобия в постсоветском обществе / Нетерпимость в России. Старые и новые фобии. Московский центр Карнеги. М. 1999.
2. Материалы регионального круглого стола «Национальное согласие и национальный экстремизм в современной России: исторические корни, реалии и перспективы». – Саратов. 2000.
3. Российское общество и вызовы времени / под ред. Горшкова М.К. и Петухова В.В. – М.: Институт социологии РАН, 2015.
4. Добаев И. Традиционный и радикальный ислам в современной Чечне // Сотрудничество в Европе: перспективы и вызовы развитию. – М., 2001.
5. Гусейнова Н.А. Северокавказский регион: 90-е гг. М.: ИСПИ РАН, 2001.
6. Цуциев А.А. Русские и кавказцы: очерк незеркальных образов в свете релятивистской теории нации. [Электронный ресурс. Дата последнего обращения 03.06.2018].
7. Авксентьев В.А., Бабкин И.О., Медведев Н.П., Хоц А.Ю., Шнюков В.В. Ставрополь: этноконфликтологический портрет. – Ставрополь: Издательство СГУ, 2002.
8. Бенхабиб С. Притязания культуры. – Москва: Логос. 2004.
9. Кон И.С. Психология предрассудка // Новый мир. – Москва, 1966. № 9.
10. Иванов В.Н. Межнациональные конфликты // Национализм и межнациональные конфликты. Информационные материалы. – Москва: ИСПИ РАН, 1991. Вып. 1.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ ПРИХОЖАН ЧЕТЫРЕХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ В РОССИИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ¹

Е.В. Пруцкова, научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии», преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ), Москва. E-mail: evprutskova@gmail.com

Ш. Хубер, доктор, профессор эмпирического исследования религии и теории межрелигиозной коммуникации, директор Института эмпирического исследования религии, Университет Берна, Берн (Швейцария). E-mail: stefan.huber@theol.unibe.ch

Аннотация. В статье рассматриваются различные аспекты религиозности прихожан четырех христианских конфессий в России: православия, католицизма, а также «традиционных» (лютеране, баптисты) и «новых» (пятидесятники) течений протестантизма. Для измерения религиозности применяется модифицированная Шкала центральности религиозности. Наряду с индивидуальной составляющей рассматривается социальная составляющая религиозности.

Ключевые слова: Социология религии, центральность религиозности, измерения религиозности, приходская община, индивидуальная религиозность, социальная религиозность, межрелигиозный

RELIGIOSITY OF PARISHIONERS OF FOUR CHRISTIAN DENOMINATIONS IN RUSSIA: A COMPARATIVE ANALYSIS

E.V. Prutskova, Research fellow, Sociology of Religion Research Laboratory, Lecturer, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia. E-mail: evprutskova@gmail.com

S. Huber, Dr., Prof. of Empirical Research on Religion and Theory of Interreligious Communication, Institute for Empirical Research on Religion, University of Bern, Bern, Switzerland. E-mail: stefan.huber@theol.unibe.ch

Abstract. The article examines various religiosity aspects of the parishioners of four Christian denominations in Russia: Orthodox, Catholic, "traditional" Protestant (Lutheran, Baptist) and "new" Protestant (Pentecostal). A modified Centrality of Religiosity Scale is applied to measure religiosity. Along with the individual component of religiosity, the social component of religiosity is considered.

Keywords: Sociology of religion, centrality of religiosity, religiosity dimensions, parish community, individual religiosity, social religiosity, interreligious

По данным социологических опросов, большая часть населения России относит себя к православному вероисповеданию. Уже с 2002 г. данный показатель не опускался ниже 50%, а в 2010-х находился в пределах 60–80% [1–5].

¹ Статья подготовлена в рамках исследования, осуществляемого при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 16-23-41006 «Религия и модели социальной и экономической организации. Избирательное средство религии и хозяйства на примере христианских конфессий в Швейцарии и России».

В то же время в России представлены и католики, и протестанты различных деноминаций, составляющие суммарно около 1% населения.

Хорошо известно, что среди относящих себя к православному вероисповеданию низка доля практикующих, воцерковленных прихожан [2, 4, 6]. Низкий уровень религиозности православных верующих обычно объясняется тесной взаимосвязью между самоидентификацией с православием и этнической идентичностью [7, 8], национальной идентичностью [2], лояльностью власти, а также другими внерелигиозными признаками, которые подменяют собой «истинную» религиозность [1, 9, 10]. Об уровне религиозности представителей других христианских конфессий, особенно в сравнительной перспективе, в России известно очень мало. Наше исследование нацелено на восполнение этого пробела.

Исследование «Религия и модели социальной и экономической организации. Избирательное средство религии и хозяйства на примере христианских конфессий в Швейцарии и России» проводилось в 2017–2018 гг. и включало в себя анкетный опрос прихожан четырех христианских конфессий: православия, католицизма, а также «традиционных» (лютеране, баптисты) и «новых» (пятидесятники) течений протестантизма. Опросы прихожан проводились в различных регионах России на выходе после литургии / мессы / воскресного богослужения. По предварительной договоренности с представителями религиозных организаций, по окончании литургии / мессы / воскресного богослужения членам религиозной организации объявляли об опросе, просили их заполнить анкеты, которые раздавались прихожанам на выходе из храма или помещения, где проводилось богослужение. Анкета самостоятельно заполнялась респондентом и, по возможности, сдавалась сразу. Если респондент спешил уйти, анкета выдавалась на дом с просьбой вернуть ее в течение недели. Такой метод сбора данных позволил получить выборку средне- и высокорелигиозных респондентов, которые редко попадают в выборки массовых опросов в силу малочисленности этой группы. Всего было проведено 18 приходских опросов, общий объем выборки составил 1262 респондента.

Основой для операционализации понятия индивидуальной религиозности в настоящее время в социологических исследованиях чаще всего является многомерный подход, среди основоположников которого выделяются Ч. Глок и Р. Старк [11, 12], Дж. Фолкнер и Г. де Йонг [13] и др. В рамках многомерного подхода религиозность рассматривается как целостная система, которую возможно оценить посредством разложения на несколько осей, или измерений. Операционализация понятия религиозности в рамках многомерного подхода основана на том, что религия задает набор требований к человеку, которым необходимо соответствовать: иметь определенные верования, знать определенные тексты, осуществлять определенные практики и т.д. При этом социологи-теоретики, анализировавшие религию, начиная с Э. Дюркгейма [14], акцентировали важность для религии сообщества и коммуникации. Ученые, делавшие больший акцент на эмпирической стороне, также предлагали изучать социальную сторону религии. Так, в дополнение к основным измерениям религиозности Глок и Старк рассматривают два дополнительных пока-

зателя вовлеченности в общину: дружбу внутри конгрегации (congregational friendships) и участие в деятельности религиозных организаций (communal involvement) [12]. Поэтому в нашем исследовании мы расширили операционализацию понятия религиозности, и включаем в него две составляющие: индивидуальную и социальную. Индивидуальная составляющая религиозности относится к атрибутам индивида, в то время как социальная – к связям между индивидами и к включенности в некоторую социальную общность.

Для измерения индивидуальной составляющей религиозности в нашем исследовании применялась «Шкала центральности религиозности» (Centrality of Religiosity Scale – CRS) Ш. Хубера [15,16]. Шкала состоит из пяти измерений религиозности, предложенных Глоком, с той модификацией, что измерение следствий не рассматривается как составляющая шкалы центральности, а ритуалистическое измерение делится на две составляющие. Таким образом, шкала содержит следующие измерения религиозности: 1) интеллектуальное (интерес к религиозным вопросам); 2) идеологическое (вера в Бога или некую божественную силу); 3) публичная практика (участие в религиозных службах, частота причастия); 4) личная практика (молитва); 5) религиозный опыт (ощущение вмешательства Бога или божественной силы в жизнь человека).

Индивидуальное и социальное в религии смешано, индивидуальные и социальные компоненты одновременно присутствуют в элементарных религиозных действиях. Например, молитва, с одной стороны, – акт индивидуальный, но при этом молитва осуществляется на языке предшествующих поколений, что делает ее социальной, однако они могут быть разделены аналитически, аналогично подходу, используемому в анализе социальных сетей [17], где основным отличием является фокусирование внимания на отношениях между акторами, а не на атрибутах акторов. Так же и в нашем исследовании мы считаем индивидуальной составляющей религиозности атрибуты индивидов (вера в Бога, религиозные практики, знания и религиозный опыт), в то время как социальными отношения на основании религиозности представляют собой социальную составляющую религиозности. Мы выделяем следующие типы социальных связей на основании религиозности: 1) социальные отношения с религиозными мирянами; 2) социальные отношения со священнослужителями. На основании этого различения была разработана новая методика измерения социальной составляющей религиозности.

Рассмотрим религиозность прихожан четырех христианских конфессий в разрезе отдельных измерений индивидуальной и социальной составляющей религиозности.

Для оценки интеллектуального измерения задавался вопрос: «Как часто Вы задумываетесь на религиозные темы?». Для представителей «традиционных» течений протестантизма оказалась наиболее характерной выраженность именно интеллектуального измерения религиозности: 49% указали ответ «очень часто», в то время как среди православных – всего 33%, католиков – 34%, пятидесятников – 42%.

Идеологическое измерение оценивалось вопросом «Насколько сильно Вы верите в существование Бога или некоей божественной силы?». Здесь также

«традиционные» протестанты чаще давали крайние положительные ответы: «очень сильно» верят 73%, в то время как доля указавших этот ответ среди православных составила 62%, католиков – 59%, пятидесятников – 66%.

Измерение публичной религиозной практики включало два вопроса. Первый из них: «Как часто Вы принимаете участие в богослужении?». Ежедневное посещение служб характерно для 70% опрошенных православных прихожан, 81% католиков, 87% представителей «традиционных» течений протестантизма и 91% пятидесятников. Эти цифры значительно выше тех, которые можно было бы ожидать, принимая во внимание существующие массовые опросы и теории, которые обсуждались выше, и хотя православные респонденты отстают по этому показателю от представителей других конфессий, все же не так сильно, как можно было бы предсказывать. Второй вопрос: «Как часто Вы причащаетесь?» дал неожиданные результаты: 51% опрошенных католиков причащаются еженедельно, среди православных прихожан еженедельное причастие – также не редкость (20%). Нормой для «традиционных» протестантов и пятидесятников скорее является ежемесячное причастие – более 80% причащаются раз в месяц или чаще, в то время как среди православных этот показатель составляет 57%, среди католиков – 70%.

Личная религиозная практика оценивалась при помощи вопроса «Как часто Вы молитесь?». И если практика частого, еженедельного причастия оказалась крайне выражена среди католиков, то практика регулярной молитвы у католиков выражена значительно слабее, чем у представителей других конфессий: 56% опрошенных католиков молятся несколько раз в день, то же делают 71% православных прихожан, 70% пятидесятников и 88% «традиционных» протестантов.

Для измерения религиозного опыта задавался вопрос «Как часто Вы переживаете ситуации, в которых у Вас появляется чувство, что Бог или некая божественная сила вмешивается в Вашу жизнь?». Это измерение оказалось наиболее выражено у пятидесятников и «традиционных» протестантов: 39% и 41% соответственно указали вариант ответа «очень часто», в то время как среди православных – 23%, среди католиков – 27%.

Социальная составляющая религиозности включала два измерения: социальные отношения с религиозными мирянами (включенность в общину) и со священнослужителями. Первое из них мы выявляем на основании вопроса: «В какой мере Вы ощущаете принадлежность к приходской общине на вашем приходе?». Пятидесятники и «традиционные» протестанты также оказались в значительной мере ориентированы на социальную религиозность: 30% и 36% «очень сильно» ощущают принадлежность к общине. Среди православных респондентов этот показатель ниже – 9%, также как и среди католиков – 12%.

Для пятидесятников также оказалось характерно наличие духовного наставника (70%), в то время как среди православных и католиков лишь 34% имеют духовника, «традиционные» протестанты по этому показателю занимают среднюю позицию (46%).

Последний вопрос, направленный на выявление социальных отношений со священнослужителями: «Как часто Вы обращаетесь к священнику / пастору

за советом по повседневным вопросам?» показал, что это измерение чрезвычайно важно для пятидесятников (25% указали ответ «часто» и еще 7% – «очень часто») и православных прихожан (22% и 4% соответственно). Для католиков это измерение социальной религиозности оказалось менее характерно (11% и 5%), также как и для «традиционных протестантов (15% и 5%).

Наиболее религиозными в нашем исследовании оказались протестанты различных деноминаций. При этом христианские конфессии, участвовавшие в исследовании, существенно отличаются по структуре религиозности, т.е. по ее отдельным измерениям. Для католиков характерна выраженность измерения публичной религиозной практики при меньшей выраженности личной религиозной практики. Для представителей «традиционных» течений протестантизма характерна выраженность интеллектуального измерения религиозности, а также других измерений, в то время как для пятидесятников – социальной составляющей и измерения религиозного опыта. Для православных характерна более редкая частота посещения служб и причащения, однако они часто обращаются к священнику за советом по повседневным вопросам. Теоретические ожидания существенно более низкой религиозности православных прихожан эмпирическими данными скорее не подтверждаются, хотя умеренные различия с представителями других конфессий все же наблюдаются.

На основании проведенных ранее исследований и предложенных социологами интерпретаций могло бы быть легко объяснимо, почему религиозность православных прихожан оказывается несколько ниже, чем среди прихожан других христианских конфессий. Во-первых, это может быть следствием «этнодоксии» – смещения религиозной и этнической идентичности, характерной для россиян: «Этнодоксия – это система верований, которая жестко связывает этническую идентичность группы с ее доминирующей религией» [8, р. 644]. Многие социологи отмечают, что среди православных велика доля тех, кто относит себя к православию исключительно по принципу «я русский, поэтому я православный». При этом такое смещение конфессиональной и национальной идентичности может ослабевать или усиливаться под воздействием ряда факторов. Например, Е.А. Кублицкая отмечает, что «конфессиональная идентификация в регионе повышается при увеличении конфликтности в межэтническом взаимодействии» [7, с. 116]. Однако кроме этой причины можно привести и другие аргументы, в основании которых лежит иная логика обоснования, и которые задействуют иные теоретические ресурсы. Например, Г. Дейви вводит в социологию религии понятие «заместительная религия» (vicarious religion). Заместительная религия предполагает «делегирование» обязанности верить, регулярно совершать религиозные ритуалы и вести предписанный церковью образ жизни «активному меньшинству, но от имени гораздо большего числа людей, которые (пусть даже не явно) не только понимают, но довольно и однозначно одобряют то, что делает меньшинство» [18, р. 22]. Этот эффект также должен быть характерен скорее для доминирующей конфессии, чем для религиозных меньшинств.

Тем не менее, вышеприведенные аргументы имеют силу лишь при объяснении низкого уровня религиозности невоцерковленных православных,

которые не посещают церковные службы, не исповедуются и не причащаются, не исполняют других требований церковного образа жизни, и которые не должны были попасть в нашу выборку. В то же время, когда речь идет о воцерковленных православных [4, 5], образ жизни которых включает религиозные практики, необходимы другие теоретические основания для объяснения отличий их уровня религиозности от уровня религиозности прихожан других христианских конфессий. Такие основания может дать теория рационального выбора. По мнению ряда теоретиков религиозной экономики, члены строгих или консервативных религиозных организаций, находящихся в напряженных отношениях со своим социальным окружением, в целом более религиозны [19, 20]. Теория рационального выбора основана на предпосылке о том, что люди сравнивают выгоды и издержки участия в жизни той или иной религиозной организации и выбирают степень религиозной вовлеченности, которая минимизирует издержки и максимизирует вознаграждения. Членство в закрытых, консервативных религиозных организациях не только более «затратно», но и более «эксклюзивно» [20, р. 145], за счет чего оно приносит большую отдачу. Небольшие и требовательные к своим членам деноминации также лучше приспособлены к преодолению т.н. «проблемы безбилетника», т.е. извлечения преимуществ из религиозного членства без каких-либо затрат [21]. Таким образом, теория религиозной экономики дает более обоснованные аргументы, позволяющие интерпретировать результаты нашего исследования, показавшие, что и среди православных прихожан уровень религиозности несколько ниже, чем уровень религиозности прихожан других христианских конфессий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зоркая Н.А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65–85.
2. Куперман А., Сайгал Н. Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе. Исследовательский центр Пью, 2017.
3. Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89–97.
4. Синелина Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах её изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104–115.
5. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. Москва: Академический Проект, 2005.
6. Емельянов Н. Анализ «секуляризации» в России со стороны предложения // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 152–188.
7. Кублицкая Е.А. Динамика процесса десекуляризации в мегаполисе // Наука. Культура. Общество. 2016. № 3. С. 104–123.
8. Карпов В., Lisovskaya E., Barry D. Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51. № 4. P. 638–655.
9. Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.

10. Фурман Д.Е., Каарийнен К. Религиозность в России рубеже XX–XXI столетий // *Общественные науки и современность*. 2007. № 2. С. 78–95.
11. Glock C.Y. On the study of religious commitment // *Religious Education*. 1962. Vol. 57. Sup. 4. P. 98–110.
12. Stark R., Glock C.Y. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press, 1968.
13. Faulkner J.E., de Jong G.F. Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis // *Social Forces*. 1966. Vol. 45. № 2. P. 246–254.
14. Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1964.
15. Huber S. Religion Monitor 2008: Structuring Principles, Operational Constructs, Interpretive Strategies // *What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008* / ed. Rieger M. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 17–51.
16. Huber S., Huber O.W. The Centrality of Religiosity Scale (CRS) // *Religions*. 2012. Vol. 3. № 3. P. 710–724.
17. Wasserman S., Faust K. *Social network analysis: methods and applications*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.
18. Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford University Press, 2006. P. 21–35.
19. Iannaccone L.R. Why Strict Churches Are Strong // *American Journal of Sociology*. 1994. Vol. 99. № 5. P. 1180–1211.
20. Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
21. Stoll L.C., Petersen L.R. Church Growth and Decline: A Test of the Market-Based Approach // *Review of Religious Research*. 2008. Vol. 49. № 3. P. 251–268.

ОСОБЕННОСТИ РАННЕЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ СТАРШЕГО ПОКОЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Е.И. Уфимцева, Саратовский научно-исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского. E-mail: ufim75@mail.ru

Аннотация. В работе рассматриваются исследования и научные дискуссии, связанные с изучением характера, степени и факторов религиозности первого советского поколения – старшего поколения современного российского общества (1920–1940 гг. рождения). Осуществляется анализ микро- и макросоциальных факторов ранней религиозной социализации данного поколения. Обсуждаются стратегии использования государственных, семейных ресурсов, возможности молодежных и детских объединений для религиозной социализации данного поколения.

Ключевые слова: религиозная социализация, ранняя религиозная социализация, стратегии религиозного воспитания, старшее поколение российского общества, советское общество.

FEATURES OF EARLY RELIGIOUS SOCIALIZATION OF THE OLDER GENERATION OF CONTEMPORARY RUSSIAN SOCIETY

E.I. Ufimceva, National Research University Development Program of Saratov. E-mail: ufim75@mail.ru

Abstract. The paper deals with research and scientific discussions related to the study of the nature, extent and factors of religiosity of the first Soviet generation – the older generation of modern Russian society (1920–1940 birth). The analysis of micro- and macro-social factors of early religious socialization of this generation is carried out. The strategies of using state and family resources, opportunities of youth and children's associations for religious socialization of this generation are discussed.

Key words: religious socialization, early religious socialization, strategies of religious education, the older generation of Russian society, Soviet society.

В последние десятилетия наблюдается рост значения религиозного фактора в социальной жизни российского общества, что вызывает закономерный интерес научного сообщества к изучению социально-религиозных явлений и процессов. Все больше внимание исследователей привлекает проблема религиозной социализации личности.

Следует констатировать, что на данном этапе в современном российском социологическом дискурсе пока не сложилось общего понимания понятия религиозной социализации. У разных исследователей встречаются разные трактовки этого понятия:

- как вхождения человека или группы людей в религиозный уклад жизни усвоения личностью религиозных ценностей и норм поведения [1, с. 16];

- как процесса усвоения религиозного опыта [2, с. 210];
- как процесса становления верующего человека, происходящее в определенном конфессиональном и социокультурном контексте [3],
- как процесса религиозного воспитания [4, с. 81].

Применительно к данному исследованию мы будем анализировать религиозную социализацию в терминах институциональных условий и факторов, при которых осуществляется процесс формирования религиозных мировоззренческих ценностей, включающих как когнитивный, так и эмоциональный компоненты, и религиозных поведенческих модусов. Непосредственным объектом нашего исследовательского внимания в рамках данной работы выступает ранняя религиозная социализация (религиозная социализация в детском возрасте) старшего поколения современного российского общества.

Как показал анализ имеющихся социологических исследований по проблеме религиозной социализации современного старшего поколения россиян (время рождения 1920–1940 гг. Данное поколение было выделено на основании периодизаций поколений, разработанной В. В. Семеновой [5]), степень изученности этого вопроса недостаточна. На современном этапе эмпирическую базу исследований проблемы религиозной социализации современного старшего поколения составляют следующие источники: результаты массовых социологических опросов населения разных регионов СССР 1960–1980 гг., посвященных изучению характера, степени и факторов религиозности советских граждан; результаты качественных исследований 1990–2000-х гг. семейных и социальных функций прародительского поколения и особенностей религиозной социализации россиян в советский период, осуществленных В.Г. Безроговым [6] и В.В. Семеновой [7]. Вторичный анализ имеющихся социологических данных по исследуемой проблеме позволил выделить некоторые содержательные моменты.

Смена общественной формации, политического режима в нашей стране в начале XX века привела к трансформации отношений между государственной властью и религиозными организациями. Традиционная система институтов религиозной и православной социализации в российском обществе, включавшая институт духовного и религиозного образования, институт религиозной общины, религиозно организованный повседневный быт, институт церковной благотворительности и социального служения, институт религиозных и церковных СМИ, была разрушена. На ее месте стала строиться система институтов атеистической социализации. Ранняя религиозная социализация старшего поколения современного российского общества проходила в условиях принудительной атеизации населения со стороны государственной власти.

В этих по-новому сложившихся макросоциальных условиях религиозной социализации единственным институтом, который мог осуществлять религиозную социализацию юных поколений, осталась семья. Значимость семьи в религиозном воспитании советских граждан осознавалась и советской властью, и идеологами атеизма, а также подтверждалась результатами многочисленных советских социологических исследований, которые стали активно

проводиться в 1960-х годах. Так, в Воронежской области под руководством М.К. Теплякова было обследовано около 60 тысяч граждан, из которых 93% этих лиц стали религиозными в детские годы, в семье [8, с. 40]. Исследуя каналы религиозной социализации, сохранявшиеся в социалистическом обществе, Е.К. Дулуман, Б.А. Лобовик, В.К. Танчер выделили три основных: религиозное воспитание детей и подростков в семьях верующих, миссионерская деятельность проповедников религии, поиск путей к религии «по своей инициативе» [9, с. 82]. Обследовав 1443 человека, они установили, что определяющее влияние на их религиозность оказало, прежде всего, «воспитание в религиозной семье» – 82.7%. На ту же тенденцию указывал В.К. Арсенкин, приводя данные социологических исследований, сделанных в начале 1970 г. в Узбекистане: в 85% случаев религиозные представления проникали в детскую среду через верующих членов семьи [10, с. 9–10]. Результаты социологических исследований в Киргизии показали, что треть респондентов стали верующими под влиянием родных и близких [11, с. 128–129].

Религиозно-социализирующую функции осуществляли не только православные семьи, но семьи иных христианских конфессий. Д.Е. Мануйлова на результатах исследований 1960-х годов сделала выводы, что в баптистской общине семья являлась основным источником пополнения общины новыми верующими, а именно, через расширение родственных связей. Некоторые семьи баптистов были представлены в общине в двух и даже трех поколениях [12, с. 191]. На подобную тенденцию в начале 1970-х годов указывал А.В. Белов, подчеркнув, что наиболее сложные проблемы с атеистическим воспитанием возникают в семьях «фанатично верующих, принадлежащих к некоторым сектантским религиозным объединениям (баптисты, пятидесятники, адвентисты и т.п.)» [13, с. 29]. Общий вывод о значении семьи в процессе религиозной социализации советских граждан сделали советские исследователи Е.К. Дулуман, Б.А. Лобовик, В.К. Танчер: «В условиях социалистической России семья – главная субъективная причина, способствующая воспроизводству религии» [9, с. 65].

Изучая особенности религиозного влияния семьи в советский период, М.Ф. Нехорошков, выделил такие практики семейной религиозной социализации, как: участие в обрядах крещения, отпевания, соборования, освящения жилья, венчания, иконопочитание, ношение нательного креста, наличие крестного изображения в доме, наличие дома божницы, благословение иконой жениха и невесту, благословение крестным знаменем детей, уходящих из дома, положение во гроб иконы, семейная молитва [14, с. 42]. По мнению В.Г. Безрогова, в атеистический период именно религиозно ориентированная повседневность личного и группового существования являлась основным препятствием для атеистической пропаганды [6, с. 141].

Как считают В.Г. Безрогов [6] и В. В. Семенова [7], в советский период времени религиозность населения сохранялась под влиянием старшего поколения (дореволюционного), и первостепенная роль в религиозном воспитании в семье, принадлежала бабушкам. Старшее поколение в советский период представляло собой связующую нить между Церковью и домом, между поколения-

ми верующих. Религиозные традиции передавались через поколение: от бабушек к внукам, минуя родителей. Так советский и российский социолог религии М.Г. Писманик во второй половине 1970-х годов, рассуждая над тем, кто и что именно определяет духовную атмосферу в религиозной семье и способствует усвоению человеком религиозных догм, указывал на старшее поколение: «Через воспитание, через контроль за поведением близких пожилые верующие воздействуют на поведение многих членов своей семьи. Так создается атмосфера, затрудняющая влияние атеистической пропаганды. Атмосфера духовной близости, теплоты, дружбы порождает порочную связь внутри семьи и определяет отрицательное отношение к “чужим” взглядам и мнениям» [15, с. 53]. Об особой «религиозной опасности» прародительского поколения рассуждала советский исследователь А.Г. Петрова. Именно бабушки, утверждала А.Г. Петрова, требовали от внуков, чтобы они молились Богу, водили их в церковь, заставляли поститься, исповедоваться и причащаться, формировали у них представление о «загробной жизни». Исследователь отмечала, что родители, «отдавая на откуп» воспитание своих детей бабушкам и дедушкам, не догадывались, что те их религиозно воспитывают: «Инженер одного из заводов рассказывает о своем “открытии”, он обнаружил, что его дочь, ученица 5-го класса верит в бога. Причиной этому оказалось влияние бабушки подруги, у которой девочка часто бывала дома. Бабушка подруги и осуществляла религиозное воспитание» [16, с. 34]. На значимость пожилых людей в вопросе религиозного влияния в семейных группах указывал советский исследователь Ю.Н. Сафронов, отмечая, что являясь, как правило, авторитетными людьми среди своих родственников, пожилые люди через воспитание, внутригрупповой контроль за поведением близких, организацию внутригруппового мнения влияют на поведение многих членов семейных групп [17, с. 66].

Старшее поколение взяло на себя функции по религиозному обучению, воспитанию, а также интеграции юного поколения советских граждан в систему религиозных отношений. В православных семьях бабушки выступали инициаторами крещения внуков; если была возможность, водили их в храм на богослужения, приучали к исповеди, причастию. Бабушки учили своих внуков молиться. В работе А.Г. Петровой приводится такой пример: «Школьница вспоминает: *“Семи лет я заболела scarлатиной. Я лежала дома, а бабушка жалостливо смотрела на меня и причитала: “Окрестили бы тебя – все и прошло бы. А так – то ли еще будет!”.* Мне становилось страшно, и я вслед за бабушкой повторяла молитвы, которым она меня учила» [16, с. 34]. Как отмечает В.В. Семенова, в условиях, когда религиозное воспитание не приветствовалось, бабушки стремились передать своим внукам основные нравственные нормы и ценности, являющиеся частью религиозного воспитания [7].

Вместе с тем семейное религиозное воспитание внуков, осуществляемое прародительским поколением, вступало в противоречие с антирелигиозным воспитанием, имевшим место в советских детских воспитательных и образовательных учреждениях. Подробную характеристику антирелигиозному воспитанию, осуществляемому со стороны советских школ, а также детских и молодежных коммунистических организаций в 1920-х годах, дают в

своих работах С.П. Синельников [18] и Ю.В. Макарова [19]. Имевшее место мировоззренческое противоречие между религиозными нормами и ценностями, усвоенными в семье от религиозных дедушек и бабушек, и пропагандируемыми в советском обществе атеистическими нормами и ценностями, порождало сначала внутренний конфликт в сознании первого советского поколения детей, а затем и внешний конфликт либо с семьей, либо с обществом. Как указывает Ю.В. Макарова, под влиянием этого противоречия у ребенка происходил слом внутренних установок: с одной стороны коллектив отряда, борющийся с любым проявлением религиозности в своих рядах, с другой – семья, родители, которые воспитывали ребенка в вере [19, с. 357]. Мировоззренческий внутрисемейный конфликт у детей, имевших семейное религиозное воспитание, фиксировали в проводимых опросах и советские исследователи: «О таком разладе с грустью пишет ученица 4-го класса одной сельской школы: *“В школе нас убеждают, и мы сами сознаем, что всякие рассказы о Боге – это выдумка. Но дома мы опять должны подчиняться своим (религиозным) родителям. Они начинают рассказывать свои божественные рассказы, которые так влияют на мою детскую голову, что это невозможно. Я опять начинаю забывать рассказы учителя и слушать мать”*». А другая ученица, тоже дочь религиозных родителей, говорит так: *«Когда бываю в школе – в бога не верю, приду домой – опять начинаю верить»* [16, с. 32]. Советская школа и пионерская организация рекомендовали детям становиться активными антирелигиозными агитаторами в своей семье, создавать красные уголки у себя дома, распространять социалистические идеалы. Все это приводило уже к внешнему конфликту между ребенком и его семьей – внутрисемейному и межпоколенческому конфликтам.

Важными факторами ранней религиозной социализации старшего поколения современного российского общества являлись также характер и степень религиозности их родителей (условные границы рождения которого 1900–1917 гг.) и особенности отношений между поколениями родителей и прародителей, прежде всего, в вопросах религиозной веры. Ведь возможность религиозного воспитания со стороны «дореволюционных бабушек» и степень их участия в этом вопросе определялись родителями, которые регламентировали религиозное влияние бабушек и дедушек в зависимости от собственного характера религиозности и от опасности возможных карательных санкций со стороны властных и общественных структур по отношению к ним лично или семьи в целом. Исследователи отмечают, что отношение взрослых детей к своим родителям-верующим было разным. Были семьи, в которых прародители пользовались непререкаемым авторитетом, в том числе в вопросах веры. По замечанию М.Г. Писманника, при опросах лица, совершившие крещение своих детей, часто мотивировали этот шаг нежеланием «обидеть стариков». Этим же часто оправдывали наличие в доме икон [15, с. 53]. Н.Ф. Нехорошков указывал на то, что старшее поколение принуждало взрослых детей к сохранению в доме икон, исполнению религиозных обрядов (крещения внуков, освящение дома, венчание детей). В качестве основного средства влияния пожилых верующих на своих детей, исследователь называл родительский авторитет [14].

В других семьях взрослые дети отказывались от единомыслия со старшим верующим поколением, отстраняли их от воспитания внуков и даже запрещали общаться с ними. При этом механизмами внутрисемейного сопротивления религиозной социализации поколения внуков (время рождения 1920–1940 гг.) являлись: критика авторитета старших поколений; запрет или ограничение общения между верующими членами семьи и детьми; «запрет на коммуникацию» о вере, изъятие религиозной темы из повседневного внутрисемейного общения, запрет на разговоры о Боге и Церкви; запрет или ограничение иметь в доме атрибуты веры (иконы, лампы, кресты), религиозную литературу; забвение дореволюционной истории семьи, предков, родовых корней. В одном из интервью, взятого в рамках исследования В.Г. Безрогова, эта мысль наглядно продемонстрирована: *«В детстве я просто...просто верила в Бога. Вот, конечно, в моей семье никто этого не знал, а обсуждать эту тему было неприличным, тем более отчим работал в органах... в НКВД. Это было просто преступление... в то время...вот. Ну, так же в классе, в школе это все осуждалось»* [6, с. 149].

Некоторые представители поколения взрослых детей 1900–1915 гг., выбравшие атеистическую идентичность, вели активную антирелигиозную пропаганду внутри семьи. Зачастую антирелигиозная пропаганда имела успех – прародители отказывались от своих религиозных убеждений. М.Ф. Нехорошков описывает такой случай подобного антирелигиозного влияния: *«Сын – убежденный атеист – часто навещал мать, и настойчиво убеждал ее в том, что Бога не существует...И мать однажды в передний угол повесила портрет В.И. Ленина. Она сказала: “Он научил тебя быть таким сыном, каких не имеют мои набожные соседи. Пусть же будет почетное место в моей избе ему – человеку, а не богу...”»* [14, с. 45]. Рассуждая о механизмах атеистического внутрисемейного влияния, Н.Ф. Нехорошков утверждал, что убежденный атеист может переубедить и перевоспитать религиозных членов своей семьи путем критики религии; вовлечения родных в производственную и общественную жизнь; приглашений их на концерты, в кино; наличием в доме книг нерелигиозного содержания; почитанием портретов идеологов коммунизма, героев революции и ВОВ, новаторов и передовиков производства; участием в гражданских ритуалах (регистрация новорожденных, регистрация брака, похороны) и праздниках («Проводы зимы») [14, с. 45].

Таким образом, поколение родителей, в том числе те его представители, которые наследовали религиозную идентичность прародительского поколения (особенности религиозной идентичности поколения 1900–1917 гг. – предмет отдельного исследования), в процессе вынужденной ресоциализации были поставлены в условия сознательного выбора собственной мировоззренческой ориентации. Этот мировоззренческий выбор поколение родителей осуществляло, в том числе, в пользу следующих стратегий религиозного воспитания: сохранения межинституциональной религиозной амбивалентности (ограничения религиозных практик пространством семьи); воспроизводства внутрисемейной религиозной амбивалентности (ограничение религиозных практик пространством индивидуальной религиозности прародительского поколения);

атеистически ориентированного образа жизни, как в частной, так и в публичной сферах.

Как свидетельствуют результаты исследований советского периода, в процессе прогрессирующей секуляризации советского общества количество религиозных или частично религиозных семей, в которых сохранялось религиозное воспитание новых поколений, постепенно сокращалось [20], [21]. В советском обществе сформировалось несколько поколений, чья первичная и вторичная социализации проходили в нерелигиозных или атеистических микро- и макросоциальных условиях. В тоже время до начала 1980-х годов во многих советских семьях сохранялись субъективное переживание религиозной веры, некоторые элементы религиозной обрядности, семейное воспитание осуществлялось на основе религиозных (преимущественно христианских) нравственных императивах – честности, трудолюбия, верности, сострадательности. Последующая траектория религиозной социализации представителей современного старшего поколения российского общества, с нашей точки зрения, во многом определялась особенностями их ранней религиозной социализации, имевшими как индивидуальный (характером и степенью религиозности членов семьи, стратегией религиозного семейного воспитания), так и общесоциальный характер (особенностями идеологической ориентации государственной системы образования, политических организаций и общественного мнения). В массе своей – в пользу секуляризации. Однако как показывают результаты наших собственных исследований (на данный момент автором статьи осуществляется полевой этап социологического исследования моделей религиозной социализации старшего поколения современного российского общества) – не окончательно: в определенных социальных условиях заложенный в рамках ранней религиозной социализации религиозный капитал будет востребован.

ЛИТЕРАТУРА

1. Складорова Т.В. Религиозная социализация: проблемы и направления исследования//Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2009. Вып. 4. (15). С. 7–17.
2. Фолиева Т.А. Религиозная социализация: понятия и проблемы//Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2012. № 2 (9), ч. 1. С. 205–212.
3. Безрогов В. Социальное пространство личности Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива// Развитие личности. 2002. № 4. [Электронный ресурс] URL: <http://rl-online.ru/articles/4-02/206.html> (дата обращения 05.03.2018). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. Пруцкова Е. В. Религиозная социализация: проблемы концептуализации и соотнесение микро- и макроуровней анализа// Социология религии в обществе Позднего Модерна: сборник статей по материалам четвертой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород : ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014. С. 80–88.
5. Семенова В. В. Современные концепции и эмпирические подходы к понятию «поколение» в социологии//Отцы и дети: Поколенческий анализ современной России / Сост. Ю. Левада, Т. Шанин. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 80–107.

6. Безрогов В.Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 130–162.
7. Семенова В.В. Бабушки: семейные и социальные функции прародительского поколения // Судьбы людей: Россия XX век. Биографии семей как объект социологического исследования. М.: ИСПРАН, 1996. С. 326–354. URL: <http://www.a-z.ru/women/texts/sem1r.htm#> (дата обращения 05.03.2018). Загл. с экрана. Яз. рус.
8. Тепляков М.К. Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1972. 232 с.
9. Дулуман Е.К., Лобовик Б.А., Танчер В.К. Современный верующий. Социально-психологический очерк. М.: Политиздат, 1970. 176 с.
10. Арсенкин В. К. Кризис религии и молодежь. М.: Знание, 1972. 63 с.
11. Андрианов Н.П. Эволюция современного сознания. Л.: Лениздат, 1974. 171 с.
12. Мануйлова Д.Е. Религиозная община в условиях секуляризации // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М.: Мысль, 1970. С. 189–207.
13. Белов А.В. Лженаставники юношества. О деятельности христианских сект. М.: Педагогика, 1973. 112 с.
14. Нехорошков М.Ф. Семья и религия. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1967. 62 с.
15. Писманик М.Г. Личность и религия. М.: Изд-во «Наука», 1976. 152 с.
16. Петрова А.Г. Семья и религия. Ленинград: [б. и.], 1957. 38 с.
17. Сафронов Ю.Н. Человек в мире религиозных традиций и общественного мнения // Человек, общество, религия / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Под ред. канд. философ. наук А.С. Иванова и др. М.: Мысль, 1968. С. 50–93.
18. Синельников С.П. Антирелигиозные основы воспитания в советской школе в 1920-е гг. // Религаре. URL: http://www.religare.ru/2_77858.html (дата обращения 05.03.2018). Загл. с экрана. Яз. рус.
19. Макарова Ю.В. Антирелигиозное воспитание пионеров в 1920-х гг. в СССР // Преподаватель XXI век. 2015. № 3. С. 353–358.
20. Ульянов Л.Н. Изменение характера религиозности // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества) / Отв. ред. Курочкин П.К. М.: Мысль, 1970. С. 160–188.
21. Калашников М.Ф. Молодое поколение и религия: опыт конкретно-социального и социально-психологического исследования / Науч. ред. д-р. философ. наук, проф. А.В. Щеглов; Перм. гос. пед. ин-т. Пермь: Кн. изд-во, 1977. 312 с.

НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ И ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В ЖИЗНИ МОСКОВСКОЙ МОЛОДЁЖИ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ)

Е.А. Кублицкая, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель Центра социологии религии и социокультурных процессов Института социально-политических исследований РАН. Адрес: Россия, Москва, Ленинский пр., д.32А. E-mail: eakubl@yandex.ru

Д.В. Франчук, младший научный сотрудник Центра социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ РАН, Россия, г. Москва. E-mail: dasha.franchuk@mail.ru

Аннотация. В данной статье рассматривается значение нетрадиционных религий и эзотерических учений в жизни московской молодёжи. Социологическое исследование в московском мегаполисе, проведенное в 2018 году, показывает соотношение интереса и степени включённости элементов нетрадиционных религий и эзотерических учений в повседневный быт молодёжи.

Ключевые слова: нетрадиционные религии, эзотерические учения, конфессиональная самоидентификация, внеконфессиональные верующие, уровень религиозности.

NON-TRADITIONAL RELIGIONS AND ESOTERIC TEACHINGS IN THE LIFE OF MOSCOW YOUTH (SOCIOLOGICAL EXPERIENCE)

E.A. Kublitskaya, PhD in Philosophical sciences, Leading Researcher, Head of the Center for sociology of religion and socio-cultural processes of the Institute of Socio-Political Research of the RAS. Address: Russia, Moscow, Leninsky prospect, d. 32A. E-mail: eakubl@yandex.ru

D.V. Franchuk, junior researcher of the Centre of sociology of religion and socio-cultural processes of the Institute of Socio-Political Research of the RAS Russia, Moscow. E-mail: dasha.franchuk@mail.ru

Abstract. This article considers the value of non-traditional religions and esoteric teachings in the life of Moscow youth. Sociological research in the Moscow metropolis, conducted in 2018, shows the ratio of interest and the degree of involvement of elements of non-traditional religions and esoteric teachings in the everyday life of young people.

Key words: non-traditional religions, esoteric teachings, confessional self-identification, non-confessional believers, level of religiosity.

В современном российском обществе религиозная проблематика приобретает всё большую значимость. В последние десятилетия в России наряду с традиционными учениями и верованиями начинают более активно себя проявлять и нетрадиционные воззрения, такие как неохристианские религиозные течения, эзотерические учения, неоязычество.

В результате крушения советского строя в России существенно изменилось отношение к религии. В современном обществе возникает своеобраз-

ная мода на религию, на новые духовные практики. Нередко нетрадиционные религии и практики становятся начальной фазой новой вероучительной традиции. Яркими примерами являются ранний буддизм и первоначальное христианство [1, с. 16].

В настоящее время происходит непрекращающееся противостояние между идеологиями мировых религий и нетрадиционных воззрений. Представители первых неустанно критикуют нетрадиционные религии и эзотерические учения, обвиняя их в распространении ереси. Представители нетрадиционных воззрений, в свою очередь, обвиняют традиционные религии в том, что они действуют в угоду власти и являются бесполезными для людей, которые пытаются с их помощью решить свои жизненные трудности.

Несмотря на существующее противоречие между традиционными конфессиями и нетрадиционными вероучениями, люди не перестают испытывать интерес к новым духовным веяниям. Молодёжь как социальная группа является наиболее подверженной воздействию нетрадиционных воззрений в силу возрастных особенностей, таких как стремление постичь что-то новое, выделиться из толпы. Поэтому молодые люди часто становятся последователями какой-то яркой субкультуры и начинают интересоваться нетрадиционными религиями и эзотерическими учениями. В виду этого, особый интерес представляет рассмотрение значения нетрадиционных религий и эзотерических учений в жизни молодёжи, которая наиболее восприимчива к новым духовным воззрениям.

На протяжении многих лет в Институте социально-политических исследований РАН Центр проводит мониторинг социально-политической, социально-экономической, этноконфессиональной, а также религиозной сферы московского мегаполиса.

Эмпирической базой данной работы является социологическое исследование 2018 г., осуществлённое на основе квотной выборки со связанными половозрастными параметрами. В ходе исследования была выделена такая социальная группа, как московская молодёжь в возрасте 14–29 лет. Выборочная совокупность составила 726 единиц. Методом сбора информации являлся самозаполняемый опросник.

Целью исследования являлся анализ значения нетрадиционных религий и эзотерических учений в жизни московской молодёжи.

В качестве ключевых ставились задачи:

- анализа интереса московской молодёжи к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям;
- изучение степени включённости нетрадиционных воззрений в повседневную жизнь молодых людей.

Схема логического анализа строилась на сравнительном изучении оценок и суждений, взаимосвязь между различными показателями, характеризующими *интерес к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям и его мотивацию, степень включённости нетрадиционных воззрений в повседневный быт молодых людей, конфессиональную и этноконфессиональную принадлежность молодёжи, религиозную самоидентификацию.*

Стоит отметить, что в современном религиоведении ещё не сформировалось общепринятого мнения, как наиболее правильно обозначать понятие духовных воззрений, которые отличаются от традиционных вероучений. Один и тот же термин обозначается разными понятиями: «нетрадиционные религии» [1], «новые религиозные движения (НРД)» [3], «деструктивные культы» [17], «тоталитарные секты» [11]. Как справедливо отмечает Неронов А.В., такая терминологическая путаница и разногласие между разными авторами в определении данного понятия чрезвычайно усложняют процесс научного изучения этого явления [14, с. 188].

На наш взгляд, использование определения «новые» для обозначения данных воззрений является не совсем корректным, поскольку многие из этих учений и верований существуют уже довольно давно и вовсе не являются новыми (например, астрология, спиритизм, восточные религии, неоязычество и др.). Понятия «тоталитарные культы» или «деструктивные секты» также не являются удачными, поскольку имеют явно негативный окрас и способствует разжиганию межрелигиозной розни [5].

Поэтому, на наш взгляд, лучше всего обозначить данные воззрения понятием *нетрадиционные*, поскольку они, так или иначе, не являются общепринятыми и значительно отличаются от традиционных учений и верований. Однако стоит отметить, что данное определение следует рассматривать в контексте определённой территориальной общности, поскольку в рамках разных социально-территориальных структур могут быть существенные различия в понимании того, что следует относить к нетрадиционным воззрениям. Например, в отличие от населения московского мегаполиса, у некоторых народов Сибири и Дальнего Востока шаманизм является традиционной формой мировоззрения, видения и познания мира, рассматривающей человека как часть Космоса [15].

Нетрадиционные воззрения включают в себя много видов, но в рамках социологии религии наибольший интерес для изучения представляют *нетрадиционные религии и эзотерические учения*.

Нетрадиционными религиями являются те верования, которые вышли за рамки традиционных мировых религий, но использующие их символы, идеи и обряды [9]. Теперь обратимся ко второму понятию: эзотерика – совокупность знаний, сведений, недоступных непосвящённым, несведущим в мистических учениях людям [13]. Как правило, *эзотерические учения* выражаются в определённых «психодуховных практиках» и направлены на решение земных вопросов, таких как обретение внутренней гармонии, определение смысла существования, укрепление физического и душевного здоровья и т.д. В отличие от них, нетрадиционные религии подразумевают под собой такие ценности, как обретение вечного рая и блаженства на том свете, следование религиозным постулатам для выполнения некоей миссии на земле. К нетрадиционным религиям, как правило, относят *восточные религии*, такие как Дзен-буддизм, движение Хари-Кришна и др., *неоязычество*, которое делится на такие виды, как *родноверие, тенгрианство и шаманизм*; а также *милленаризм*.

К эзотерическим учениям относятся такие учения, как *астрология* (предсказание будущего по положению звёзд), *нумерология* (влияние на судьбу чело-

века определённых дат, чисел), *хиромантия* (предсказание будущего человека по линиям на ладонях рук), *спиритизм* (возможность общения с душами умерших при помощи различных внешних приёмов), *алхимия* (изыскание способов превращать простые металлы в драгоценные при помощи философского камня, поиски эликсира долголетия), *уфология* (поиски НЛО и пришельцев из внеземных цивилизаций), *экстрасенсорные* и *парапсихологические исследования*.

По мнению Балагушкина Е.Г., особая активность нетрадиционных религий проявляется в эпохи кризиса и общественных потрясений и связано с глубокими изменениями экономики и быта, политических настроений, общего мироощущения человека, вследствие чего усиливается недоверие к официальной идеологии и господствующей религии [1, с. 15]. Мы также считаем, что в результате социальных изменений, которые привели к резкому ухудшению уровня и качества жизни большей части населения, традиционные религии не всегда могут оправдать весь ряд негативных явлений, которые произошли в нашем обществе за последнее время, поэтому зачастую молодые люди начинают искать ответы на возникшие противоречия в нетрадиционных взглядах и верованиях.

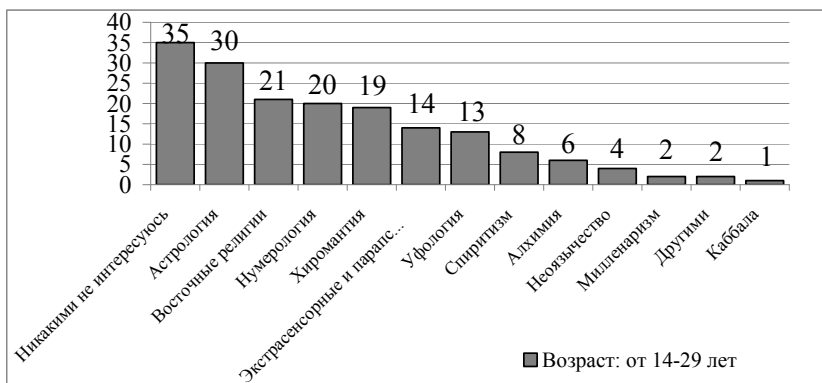
Следуя предложенной схеме логического анализа, рассмотрение значения нетрадиционных религий и эзотерических учений в жизни московской молодёжи начнём с характеристики основных нетрадиционных воззрений, к которым испытывает интерес молодёжь московского мегаполиса в возрасте от 14–29 лет.

Как видно из диаграммы 1, значительная часть опрошенной молодёжи не интересуется никакими формами нетрадиционных религий и эзотерических учений (35%), что, в первую очередь, возможно обусловлено влиянием традиционных учений и верований, которые не одобряют наличие у своих последователей альтернативных духовных воззрений.

Диаграмма 1.

Интерес молодёжи к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям

(в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.



Из приведённого списка эзотерических учений и верований наибольшую популярность имеет астрология, которую выбрали 30% респондентов, затем нумерология (20%) и хиромантия (19%), экстрасенсорные и парапсихологические исследования (14%). Также интерес для молодых людей представляют такие формы нетрадиционных религиозных воззрений для москвичей, как восточные религии (21%),

Стоит отметить, что усилению интереса молодых людей к нетрадиционным учениям и верованиям способствует современная фантастическая литература, пользующаяся огромным спросом у молодёжи. Например, нередко любители произведений *Дж. Р. Р.* Толкиена начинают увлекаться неоязычеством и даже разыгрывают по мотивам его произведений различные сцены, а поклонники Г. Ф. Лавкрафта устраивают представления мистического характера [2, с. 153].

Наименьший интерес, как среди московской молодёжи, так и среди лиц более зрелого возраста, представляют каббала и милленаризм, которые отметили менее 3% респондентов. Это неудивительно, учитывая то, что данные течения являются более распространёнными скорее на Западе, чем в России. Если в нашей стране данные учения и существуют, то в довольно скрытой форме, поскольку приверженцы данных воззрений нередко подвергаются гонениям со стороны государства и церкви. Так, например, в 2007 году каббала попала в список запрещённой литературы в России, которую нельзя ни печатать, ни продавать, ни хранить [8], а милленаристская религиозная организация «Свидетели Иеговы» в 2017 году была признана экстремистской [6].

Однако нужно учитывать, что принятие или неприятие государством и церковью тех или иных нетрадиционных религий и эзотерических учений зависит от степени радикализма определённых групп, которые являются приверженцами данных воззрений. Например, те же милленаристские сообщества могут различаться в типах активности. В одном случае, религиозные настроения могут выливаться в переориентацию всех жизненных интересов и установок: люди бросают свои дома и отправляются в ustanовленное место, где ждут наступления конца света или инопланетных спасителей. В другом случае, участники милленаристских сообществ моделируют апокалиптическую катастрофу: община совершает коллективное самоубийство (например, массовое отравление членов «Народного храма» в Гайане, самоожжение адептов «Храма Солнца» в Швейцарии и Франции) [1, с. 31]. Поэтому милленаристские организации с такими радикальными установками, как самоуничтожение в целях искупления грехов человечества или безысходности существования на земле, которые распространяют свои идеи, могут представлять большую угрозу для государства и общества, чем те, которые направлены на аморфные поиски спасения.

Тем не менее, стоит подчеркнуть, что при анализе конкретного объединения нередко обнаруживаются различные типологические особенности, обусловленные изменениями на протяжении истории своего существования. Также эта типологическая неоднозначность связана с разнородностью ее контингента, вследствие чего различные группы верующих в пределах одной

организации обладают довольно разными ориентациями, которые к тому же не остаются постоянными, а порой претерпевают даже глубокие изменения [1, с. 31].

Таблица 1.

Интерес к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям среди разных возрастных групп молодёжи
(в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.

	14–18 лет	19–24 лет	25–29 лет
1. Восточные религии	20	26	11
2. Неоязычество	2	7	0
3. Астрология	26	32	29
4. Нумерология	15	21	24
5. Хиромантия	22	18	19
6. Спиритизм	9	9	5
7. Алхимия	13	4	3
8. Каббализм	0	1	0
9. Миллениаризм	2	2	2
10. Уфология	17	14	6
11. Экстрасенсорные и парапсихологические исследования	15	13	16
12. Другими	0	3	2
13. Никакими не интересуюсь	28	31	43

Источник: Центр социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ РАН

Если рассматривать интерес к различным формам нетрадиционным религий и эзотерических учений среди молодёжных возрастных групп, то можно заметить, что среди молодёжи 14–18 лет и 19–24 года интерес к восточным религиям является выше, чем у молодых людей от 25–29 лет (20%, 26% и 11% соответственно) (см. табл. 1). Также любопытно наблюдать, что у молодых людей в возрасте от 14–18 лет интерес к алхимии является заметно выше, чем у молодёжи старшего возраста (13%, 4% и 3% соответственно), а интерес к уфологии при достижении 25–29 лет сокращается с 17% до 6%. Следовательно, интерес к тем иным нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям зависит от конкретной возрастной категории молодых людей.

Как можно заметить, среди молодёжи от 25–29 лет больше доля тех, кто отмечает, что никакими нетрадиционными воззрениями не интересуется, чем среди молодых людей от 14–18 лет и от 19–24 лет (43%, 28% и 31% соответственно).

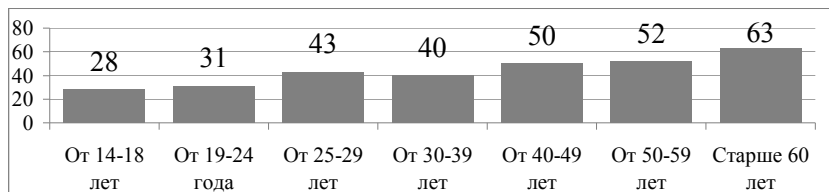
Тем не менее, нельзя говорить о том, что у более зрелых групп молодёжи утрачивается интерес ко всем формам нетрадиционных религий и эзотерических учений, поскольку к некоторым воззрениям интерес не только сохраняется, но и увеличивается. Например, интерес к астрологии у возрастной категории от 19–24 лет является заметно выше, чем у молодых людей от 14–18 лет (32% и 26% соответственно), а интерес к нумерологии у молодёжи к 25–29 годам увеличивается до 24%.

Если рассматривать значения тех, кто из перечня приведённых нетрадиционных воззрений выбрал пункт «Никакими не интересуюсь», среди всех возрастных групп населения, то можно заметить, что интерес к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям является более выраженным у молодёжи от 14–24 лет, чем у людей более зрелого возраста. (см. диагр. 2).

Диаграмма 2.

Удельный вес разных возрастных групп населения, которые не интересуются нетрадиционным религиями и эзотерическими учениями.

(в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.



Сравнительный анализ эмпирических оценок роли нетрадиционных религий и эзотерических учений среди населения и молодёжи, интересующихся нетрадиционными воззрениями, показывает, что среди молодых людей доля тех, кто считает, что нетрадиционные воззрения «заслуживают внимания для научного изучения», на 11% больше, чем у населения в целом (44% и 35% соответственно).

Это говорит о том, что молодые люди в большей степени признают важность роли нетрадиционных религий и эзотерических учений для современной науки. Также среди молодёжи больше, чем у населения, доля тех, кто придаёт значение психотерапевтической роли нетрадиционных воззрений, такой как «повышение самоконтроля личности, чувства спокойствия» (40% и 31% соответственно) и «помощь в нахождении смысла жизни» (31% и 21% соответственно). Примечательно, что среди молодых людей больше, чем у населения, доля тех, кто считает, что они «способствуют нравственному совершенствованию человека» (38% и 27% соответственно).

По всем предложенным номинациям в табл.2 молодое поколение более активно поддерживает мотивацию своего интереса к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям.

Результаты мониторинговых исследований, проведённых ИСПИ РАН, указывают на то, что доверие к Церкви, как социальному институту (от 45% в 2016 г. до 37% в 2017 г.), остается в оценках массового сознания весьма значимыми. Тем не менее, прослеживается снижение динамики доверия к Церкви, как институту [10].

Если сравнивать оценки тезисов о роли РПЦ в современном обществе среди населения в целом и молодёжи от 14–29 лет, можно заметить, что молодёжь менее толерантна по отношению к церкви, чем население в целом

(таблица 3). Доверяет Церкви как социальному институту, только 22% из опрошенной молодежи (население- 33%).

Таблица 2.

Положительная оценка роли нетрадиционных религий и эзотерических учений в повседневной жизни среди населения и молодежи (в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.

	Население	Молодёжь 14–29 лет
1. Традиции, нормы и культура мировых религий не помогают мне в повседневной жизни	17	25
2. Заслуживают внимания для научного изучения	35	44
3. Повышают самоконтроль личности, чувство спокойствия	31	40
4. Расширяют физиологические возможности человека	23	28
5. Помогают найти смысл жизни	21	31
6. Способствуют нравственному совершенствованию человека	27	38
7. Являются привлекательными своей оригинальностью, экстравагантностью	30	39
8. Дают возможность выявить сверхъестественные силы в человеке, в природе	24	32
9. Открывают путь познания сущности мира и достижения с ним внутренней гармонии	27	34
10. Мои знакомые друзья и родственники практикуют нетрадиционные учения	16	18

Источник: Центр социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ РАН

Таблица 3.

Характеристики деятельности традиционных конфессий в современном обществе в оценке молодежи и населения мегаполиса (в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.

	Население	Молодёжь 14–29 лет
1. Церковь (любой конфессии) должна быть отделена от государства	62	65
2. Необходимо содействовать объединению всех христианских Церквей и организаций для сохранения христианских ценностей в современном мире и российском обществе.	37	26
3. Деятельность традиционных конфессий помогает сглаживать противоречия и устранять конфликты в обществе.	44	34
4. Доверяю Церкви как социальному институту	31	22
5. Русская Православная Церковь (РПЦ) осуществляет миротворческую и патриотическую деятельность в российском обществе.	49	35
6. Некоторые действия РПЦ способствуют разжиганию межнациональной или межрелигиозной розни.	30	37
7. РПЦ злоупотребляет экономическими привилегиями в предпринимательской деятельности	50	61

Источник: Центр социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ РАН.

Также, среди молодёжи меньше доля тех, кто соглашается с мнением о том, что «необходимо содействовать объединению всех христианских Церквей и организаций для сохранения христианских ценностей в современном мире и российском обществе», чем среди населения в целом (26% и 37% соответственно). Молодые люди более скептически относятся и к миротворческой деятельности РПЦ:

«Деятельность традиционных конфессий помогает сглаживать противоречия и устранять конфликты в обществе», чем среди населения (34% и 44% соответственно);

«Русская Православная Церковь (РПЦ) осуществляет миротворческую и патриотическую деятельность в российском обществе», то мы видим существенную разницу между значениями населения и тех молодых людей, которые поддержали это мнение (35% и 49% соответственно).

Более 60% молодого поколения считают, что РПЦ злоупотребляет экономическими привилегиями в предпринимательской деятельности. Более того, около 40% из них указывают, что «некоторые действия РПЦ способствуют разжиганию межнациональной или межрелигиозной розни».

Таким образом, можно говорить о том, что московская молодёжь в возрасте от 14–29 лет в меньшей степени, чем население в целом, доверяет действиям традиционных конфессий и, в частности, РПЦ, что может обуславливать тягу к нетрадиционным религиям и эзотерическим практикам. Однако существование некоторого недоверия к действиям РПЦ, скорее, связано с той политической функцией, которую она осуществляет, нежели с утратой ценностей традиционных конфессий, сложившихся в российском обществе.

Также стоит отметить, что наряду со снижением доверия у молодых людей к действиям РПЦ в настоящее время сохраняется и определённое недоверие к действиям нетрадиционных религий и эзотерических практик, поскольку в нашей стране представители нетрадиционных воззрений нередко оказываются обыкновенными шарлатанами, которые не только не помогают решить трудности тех людей, которые обращаются к ним за помощью, но и навиваются на человеческих болезнях и невзгодах. Так, например, в 2013 году в Москве была ликвидирована хорошо организованная банда мошенников – центр парапсихологии «Миранда». Дельцы предлагали людям решить их проблемы с помощью экстрасенсорных ритуалов и снятия порчи, причем на расстоянии, по телефону. Сумма ущерба от таких псевдо-экстрасенсов составила 200 млн. рублей, однако как отметил писатель, богослов, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Александр Дворкин, утрата обманутыми клиентами денежных средств – минимальная вред, который мог произойти с этими людьми, потому что очень многие люди, в надежде, что их вылечат, запускали свою болезнь до того, что болезнь уже становилась необратимой [7]. К сожалению, данный пример не является редким в современной России, что не может не отражаться на доверии к нетрадиционным воззрениям.

В социологическом анализе была рассмотрена *степень включённости нетрадиционных религиозных исканий и воззрений в повседневный быт мо-*

лодых людей. Насколько элементы данных воззрений повлияли на сознание молодого человека и вошли в его жизнь.

Результаты исследования показывают, что, несмотря на существующий интерес части московской молодёжи от 14 до 29 лет к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям, большая часть из них отметили, что элементы нетрадиционных воззрений «совсем не вошли в их повседневный быт» (62%). Доля молодых людей от 14–29 года, которые считают, что элементы нетрадиционных религий и эзотерических учений «существенно вошли» в их жизнь, составляет всего 5%. Это говорит о том, что увлечение данными религиями и эзотерическими учениями носит скорее поверхностный характер и мало влияет на их повседневный быт.

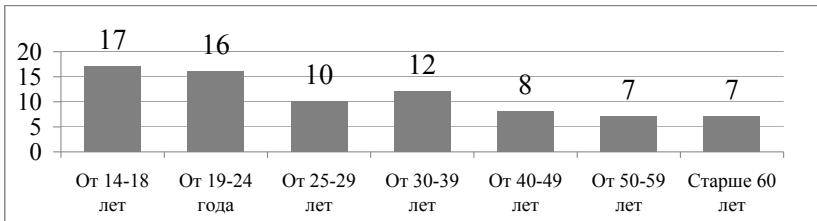
Для изучения значения нетрадиционных религий и эзотерических учений в жизни московской молодёжи, является важным также рассмотреть такой показатель, как *конфессиональная принадлежность*, поскольку самоидентификация человека с той или иной конфессией может оказывать влияние не только на его мировоззрение, но и на восприятие им других воззрений, отличающихся от традиционных.

Зачастую последователи нетрадиционных религий и эзотерических учений отрицают свою принадлежность к какой-либо конфессии, поэтому нами было проанализировано число тех, кто идентифицировал себя как «верующий в существование некой сверхъестественной силы, но не принадлежащий ни к какой конфессии». Эту группу молодежи условно обозначим как «внеконфессиональные верующие».

Согласно полученным результатам исследования, наибольшая часть молодёжи от 14–29 лет являются приверженцами православия (54%), около 8% являются мусульманами, а 14% – «внеконфессиональные верующие». «Внеконфессиональных верующих» среди молодёжи значительно больше, чем среди людей более зрелого возраста, то есть выявлена обратно пропорциональная зависимость: чем старше респондент, тем меньше в этой возрастной группе «внеконфессиональных верующих». Так, в первой молодежной группе -17%, а самой старшей- 8% верующих вне конфессий (см. диагр. 3).

Обратим внимание на то, что между эмпирическими показателями возрастных категорий 25–29 лет и 30–39 лет разница составляет всего 2%, что обусловлено типологическим сходством данных групп, поскольку при достижении 25–29 лет, в основном, молодые люди уже определяются со своими жизненными интересами и целями, переходя из группы «учащихся» в группу «работающих». Поэтому по типологическим характеристикам они достаточно схожи с возрастной группой 30–39 лет (которая уже не попадает в категорию молодёжи). При анализе включенности в нетрадиционные формы верований, следует также учитывать, что в возрастную группу 14–18 лет, чаще всего попадают школьники, которые ещё до конца не определились со своими взглядами и установками по отношению к религии. *Для анализа показателей включенности в нетрадиционные религии и эзотерические учения в жизни молодёжи целесообразнее рассматривать возрастную группу от 19–24 лет, поскольку рассмотрение именно этой категории молодых людей даст наиболее объективные выводы.*

Типологическая группа «внеконфессиональные верующие» среди разных возрастных групп населения (в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.



Среди московской молодёжи от 19–24 лет доля «внеконфессиональных верующих» составляет 16%. Конечно, данный показатель не может ещё говорить о том, что эти молодые люди являются четкими последователями каких-либо нетрадиционных воззрений.

Включенность в традиционную культовую деятельность (или уровень «воцерковленности» по методике социолога – религиоведа Чесноковой В.Ф.) можно через пять основных показателей: посещение храма (участие в религиозных праздниках, обрядах по религиозным мотивам), соблюдение обрядов: исповеди и причащения, молитвы, постов, чтение Евангелия [16].

Большая часть «внеконфессиональных верующих» 19–24 лет никогда не совершают религиозных обрядов: 65% не посещают храм (церковь, мечеть, молитвенный дом), 82% не совершают молитвы (церковные молитвы, намаз, личные молитвы), 88% не исповедуются и не причащаются, 77% не читают религиозную литературу (Евангелие, Коран и др.), 94% не совершают религиозные посты. Следовательно, данная категория молодых людей имеет низкий уровень включенности в культовую деятельность, или «воцерковленности».

Отметим, что среди православных и мусульман выявляются существенные различия по отношению к нетрадиционным религиозным учениям. Больше половины молодых людей, исповедующих ислам, отрицают наличие у них интереса к каким-либо нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям (55%). Среди православных таковых почти вдвое меньше (28%). Объясняется это тем, что ислам меньше, чем православие, подвержен процессу секуляризации и больше направлен на поддержание традиционных элементов религии, и поэтому пресекает распространение каких-либо альтернативных воззрений на происхождение жизни и смысл существования. Православие так же, как и ислам, не одобряет наличие у своих последователей нетрадиционных взглядов, однако, современное православие обладает большей гибкостью и толерантностью к новым тенденциям и вызовам. Следует отметить, что разница между эмпирическими показателями «отсутствия интереса» православной молодёжи и «внеконфессиональных верующих», является несущественной (28% и 32% соответственно). Исходя от

противного, можно заключить, что не только верующие вне конфессиональной принадлежности, но и православная молодёжь больше интересуется нетрадиционными религиями и эзотерическими учениями, чем молодое поколение мусульман.

Сравнивая молодежную группу 19–24 года с населением более зрелого возраста, можно наблюдать любопытную тенденцию: при достижении 30–39-го возраста и у православных, и у мусульман интерес к нетрадиционным учениям постепенно угасает. Если среди православных и мусульман в возрасте 19–24 года доля тех, кто отметил, что никакими нетрадиционными воззрениями не интересуется, составляет 22% и 56% (соответственно), то к возрасту 60 лет эта доля уже достигает 66% и 73% (соответственно). См. табл. 4

Таблица 4.

Удельный вес конфессиональных верующих разных возрастных групп, которые не интересуются нетрадиционными религиями и эзотерическими учениями.

(в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.

«Никакими нетрадиционными религиями не интересуюсь»	ВОЗРАСТ					
	19–24	25–29	30–39	40–49	50–59	60 лет и старше
Православные	22	31	36	48	50	66
Мусульмане	56	53	50	67	80	73

Источник: Центр социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ РАН

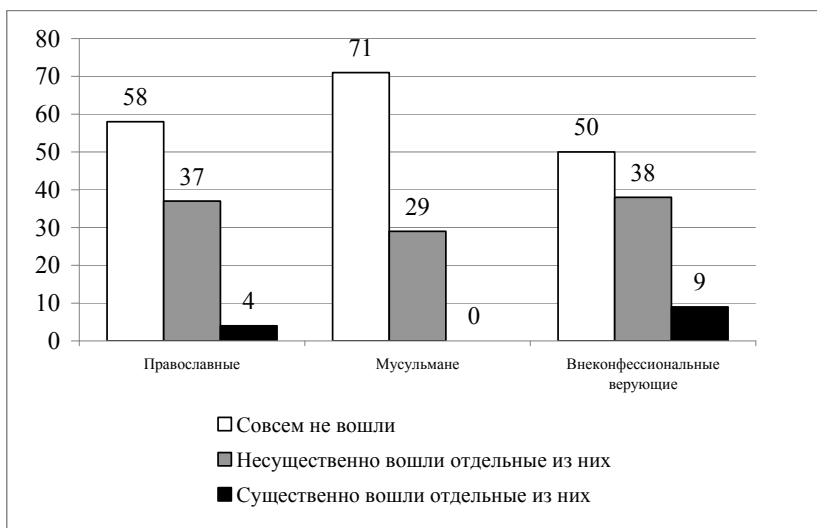
Среди московской молодёжи 14–29 лет большинство тех, кто считает, что в их повседневный быт «совсем не вошли» какие-либо элементы нетрадиционных религий и эзотерических учений, являются мусульманами (71%) (см. диагр. 4). Среди них также меньшее число тех, кто считает, что отдельные из элементов нетрадиционных воззрений «несущественно вошли» в их повседневный быт (29%). Нет ни одного респондента среди мусульман, кто отметил бы позицию: «В мой повседневный быт существенно вошли отдельные нетрадиционные религии и эзотерические учения». Наибольшая доля тех, кто считает, что в их повседневный быт «существенно вошли» отдельные из элементов нетрадиционных учений и верований, наблюдается у «внеконфессиональных верующих» (9%). Можно заметить, что у данной категории опрошенных верующих и у православной молодёжи примерно одинаковое число тех, кто считает, что в их повседневный быт «несущественно вошли» отдельные из элементов нетрадиционных воззрений (37% и 38% соответственно).

Значение нетрадиционных религий и эзотерических учений в жизни московской молодёжи нельзя рассматривать без учёта этноконфессионального аспекта, поскольку все социокультурные явления воспринимаются сквозь призму культуры и ценностей этнической группы [4]. Этноконфессиональное сознание находит своё отражение в духовной культуре, осознании своей принадлежности

к конкретной религиозно-ценностной системе. Данная система подразумевает под собой определённые правила и нормы, которые необходимо соблюдать. Поэтому подверженность человека воздействию нетрадиционных религий и эзотерических учений зависит от отношения конкретной этноконфессиональной группы к данным воззрениям, одобрения или неодобрения церковью и этнической группой тех или иных форм нетрадиционных взглядов и верований.

Диаграмма 4.

Взаимосвязь между конфессиональной принадлежностью и включённостью элементов нетрадиционных исканий и воззрений в повседневный быт молодёжи от 14–29 лет (в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.



Для изучения влияния этноконфессионального фактора на значение нетрадиционных религий и эзотерических учений в жизни молодых людей, является наиболее важным рассмотреть взаимосвязь национальной и конфессиональной принадлежности московской молодёжи.

В качестве двух этноконфессиональных общностей, исторически проживающих в московском мегаполисе, нами были выделены русские и татары.

Согласно результатам исследования, большая часть русской молодёжи от 14–29 лет являются последователями православия (63%), менее 3% мусульманами, а 14% «внеконфессиональные верующие».

Среди молодого поколения татар большая часть опрошенных являются мусульманами (59%), 12% отнесли себя к православными и 10% из них верят в существование сверхъестественной силы, без принадлежности к какой-либо Церкви («внеконфессиональные верующие»).

При рассмотрении интереса к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям у московской молодёжи в возрасте от 14–29 лет, можно заметить существенную разницу в ответах русских и татар: если среди молодых татар больше половины опрошенных отрицают наличие у них какого-либо интереса к нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям (54%), то среди русской молодёжи таковых значительно меньше (30%).

При рассмотрении *степени включённости элементов нетрадиционных религий и эзотерических учений* в повседневный быт указанных национальностей, можно заметить, что у татар преобладает доля тех, кто отрицает включённость каких-либо элементов нетрадиционных воззрений в свой повседневный быт по сравнению с русскими (68% и 58% соответственно).

В заключение, рассмотрим типологические группы, сформированные по религиозной самоидентификации (мировоззренческий аспект показателя: «веры в Бога»). Попытаемся определить, существует ли взаимосвязь между уровнем религиозности и включённостью элементов нетрадиционных религий и эзотерических учений в повседневный быт молодёжи?

Следует уточнить, что к *религиозному* населению мы относим только группу «верующих». Долгое время многие социологи, особенно в советский его период, причисляли группу «колеблющихся» к религиозному населению. Однако, в результате кардинальной перестройки во всех сферах жизнедеятельности общества и, в частности, в духовной сфере, религиозное мировоззрение претерпело существенные изменения. Сегодня типичной чертой мировоззрения «колеблющегося» является «незавершенность» его религиозного выбора и «промежуточное состояние» религиозного сознания. В силу изложенного тезиса, мы считаем, что пополнять религиозное население за счет этой группы в полной мере вряд ли правомерно [12].

К *нерелигиозному* населению относят группы «неверующих» и «атеистов». Для корреляционного анализа данные группы допустимо объединять, если наполняемостью групп атеистов среди населения являются ниже социологического минимума. Показательно, что среди московской молодёжи, которую мы объединили в группу «религиозное население», больше половины не интересуется никакими нетрадиционными воззрениями (52%). Среди верующих, данный показатель несколько выше, чем у «колеблющихся» (35% и 27% соответственно).

Необходимо помнить, что за последнее время при огромном разнообразии учений, респондент может быть носителем сразу нескольких воззрений, как традиционных, так и нетрадиционных, которые могут не только сосуществовать, но и дополнять друг друга. Поэтому вполне закономерно, что и верующие, и колеблющиеся могут испытывать некий интерес к тем или иным нетрадиционным религиям и эзотерическим учениям.

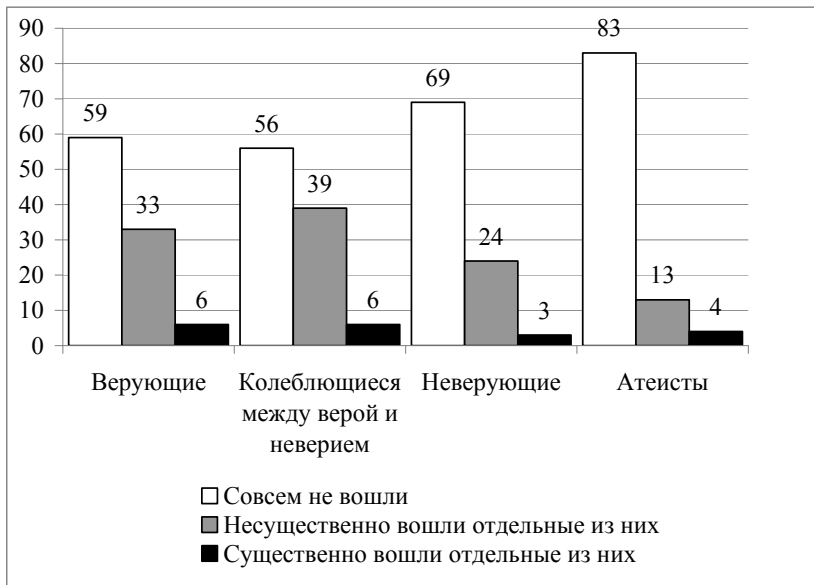
При рассмотрении *взаимосвязи между религиозной самоидентификацией и степенью включённости элементов нетрадиционных религий и эзотерических учений в повседневный быт*, отметим, что среди молодых людей, которые отнесли себя к «верующим» и «колеблющимся» примерно одинаковая доля опрошенных, которые считают, что в их повседневный быт «совсем

не вошли» какие-либо элементы нетрадиционных религий и эзотерических учений (59% и 56% соответственно) (см. диагр. 5).

Диаграмма 5.

Взаимосвязь между уровнем религиозности и включённостью элементов нетрадиционных религий и эзотерических учений в повседневный быт молодёжи от 14–29 лет.

(в % от числа опрошенных), Москва, 2018 г.



Фиксируем, что среди «колеблющейся» молодежи, на 6% больше респондентов, чем среди «верующих», считающих, что в их повседневный быт «несущественно вошли» элементы нетрадиционных учений и верований (39% и 33% соответственно).

Заключение.

На основе полученных данных составлены:

во-первых, **«социальный портрет»** молодежи, подверженной воздействию нетрадиционных религий и эзотерических учений:

– это молодые люди в возрасте 14–24 лет, как правило, русские, принадлежащий к группе «колеблющихся между верой и неверием»;

во-вторых, **«социальный портрет»** молодежи, равнодушной к нетрадиционным учениям и верованиям:

– это молодые люди 25–29 лет, принадлежащие к группе неверующих или атеистов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. М.: ИФ РАН, 1999. 245с.
2. Балагушкин Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий. М.: ИФ РАН, 2003. С.153.
3. Баркер А. Новые религиозные движения. СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1997.
4. Боташева С.К. Этноконфессиональное сознание и его проявления в духовной культуре, дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь. 2006.
5. Бурьянов С.А. Свобода совести и ее защита неправительственными организациями //Здравый смысл, № 3. 2005.
6. Верховный суд запретил «Свидетелей Иеговы» в России. Rbc.ru [сайт]. Режим доступа: URL:<https://www.rbc.ru/politics/20/04/2017/58f8d92e9a794731664e2c80> (дата обращения 27.08.2018). Загл. с экрана. Яз. рус.
7. В Москве экстрасенсы-мошенники заработали 200 млн. рублей. Tvc.ru [сайт]. Режим доступа: URL: <http://www.tvc.ru/news/show/id/20337> (дата обращения 27.08.2018). Загл. с экрана. Яз. Рус.
8. В России запретили Каббалу. Newsland.com [сайт]. Режим доступа: URL:<https://newsland.com/user/4296676508/content/v-rossii-zapretili-kabbalu/3797690> (дата обращения 27.08.2018). Загл. с экрана. Яз. рус.
9. Давлатова Е.В. Религиоведение для всех специальностей. Витебск, 2015.
10. Данные мониторинговых исследований в регионах РФ, проведенных сектором социальных индикаторов и показателей федеративных и национальных отношений ИСПИ РАН в 2002–2017 гг.
11. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Изд. 3-е, перераб. и доп. Нижний Новгород, 2002.
12. Кублицкая Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения //Социологические исследования № 5, 1990 г.
13. Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России //Социологические исследования, № 4, Апрель 2009. С. 96–107.
14. Кузнецов С.А. Большой толковый словарь русского языка. СПб.: Норинт, 1998.
15. Неронов А.В. Социологические исследования нетрадиционной религиозности //Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 12. № 1. М.: 2009.
16. Сем Т.Ю. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Хрестоматия в 2-х тт. СПб.:Филологический факультет СПбГУ, 2006. 664 с.
17. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005. 304 с.
18. Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М.: Олма Пресс, 2003.

ОТРАЖЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ В РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ РОССИЯН В ЭПОХУ ПОЛИТИКИ «ПОСТ-ПРАВДЫ»¹

И. С. Шушпанова, кандидат социологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Центра стратегических социальных и социально-политических исследований Института социально-политических исследований РАН (Россия, Москва). E-mail: i.s.shushpanova@mail.ru

Аннотация. В XXI веке, характеризующимся широкомасштабной глобализацией, повсеместным распространением информационно-коммуникационных технологий, становится актуальной проблема достоверного отражения политической реальности в сознании верующих и неверующих граждан. Исследование автора посвящено анализу отличий в восприятии политической действительности в эпоху политики «пост-правды» между гражданами различных религий и неверующими гражданами России.

Ключевые слова: «пост-правда», религия, общество, достоверная информация, доверие, Президент РФ, председатель Правительства РФ, политическая активность, партии.

REFLECTION OF POLITICAL REALITY IN THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS OF RUSSIANS IN THE ERA OF THE POLICY «POST-TRUTH»

Irina Shushpanova, PhD, Associate Professor, Leading Researcher of the Center for Strategic social and socio-political research of the Institute of Socio-Political Research of the RAS Russia, Moscow. E-mail: i.s.shushpanova@mail.ru

Abstract. The problem of reliable reflection of political reality in the minds of believers and non-believers is becoming urgent in the 21st century, characterized by large-scale globalization, widespread dissemination of information and communication technologies. The author's research is devoted to the analysis of differences in the perception of political reality in the era of «post-truth» politics between citizens of different religions and unbelieving Russians.

Keywords: «post-truth», religion, society, reliable information, trust, the President of the Russian Federation, the Prime Minister of the Russian Federation, political activity, parties

Новости, преднамеренно содержащие недостоверную информацию, искажают объективную социально-политическую реальность, вносят в гражданское общество хаос, сеют панику среди населения. Используя различные информационные каналы, фейковая информация постепенно перерастает в сознательно осуществляемую политику «пост-правды», игнорирующую объективные факты, противоречащие навязываемой точке зрения и политиче-

¹ Публикация подготовлена на основе исследований, проведенных при поддержке РФФИ, проект № 16-06-00289 и РФФИ (отделение гуманитарных и общественных наук), грант № 17-03-00557-ОГН.

ской реальности даже при полном опровержении ложной информации в СМИ или независимыми экспертами.

Политика «пост-правды» оказывает влияние на каждого гражданина вне зависимости от религиозной принадлежности. Однако религия, вера или сознательный отказ от нее также оказывает влияние на формирование сознания личности и обуславливает его деятельность. Пропуская через сознание недостоверную информацию, религиозный человек идентифицирует и интерпретирует ее в соответствии с принципами своего религиозного мировоззрения. Научные исследования показывают, что существуют социальные, эмоциональные и когнитивные различия среди верующих и неверующих людей. Так, верующие люди более толерантны и спокойно чувствуют себя в стрессовой ситуации по сравнению с атеистами [1]. Религиозные граждане чаще употребляют в речи социально ориентированные слова и выражения, склонны выражать положительные эмоции, а неверующие люди чаще проявляют негативные эмоции [2]. Более того, исследователи выяснили, что религиозная принадлежность оказывает влияние на установки людей, связанных с решением социально-политических вопросов [3].

Анализ отражения политической реальности, проведенный на основе результатов исследований Центра стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН¹, показал наличие ряда существенных различий в восприятии социально-политической действительности в эпоху политики «пост-правды» между гражданами различных религий (верующими) и неверующими гражданами России. В мае-июне 2017 г. наибольшее число россиян вне зависимости от религиозной принадлежности не поддерживали никакую политическую партию, за исключением граждан, исповедующих ислам (см. табл. 1).

Однако в структурах партийных предпочтений верующих и неверующих граждан существовал ряд различий. В рейтинге поддержки политических партий среди неверующих россиян второе место отдано партии ЛДПР (14,8%). Третье место занимала «Единая Россия» (13,3%), а четвертое – КПРФ (12,9%). Православные граждане второе место отдали партии «Единая Россия» (23,5%), третье – «Общероссийскому национальному фронту», а четвертое – КПРФ (10,1%). Россияне, исповедующие ислам, в основном отдали предпочтение «Единой России» (34,7%), 26,3% – не поддерживали никакую партию, а 17% – затруднились ответить. Граждане, верующие в существование сверхъестественной силы, в рейтинге партийной поддержки второе место отдали «Общерос-

¹ Здесь и далее приводятся результаты социологического мониторинга «Как живешь, Россия?», которые проводятся с участием автора Центром стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН с 1992 г. Научный руководитель мониторинга д.соц.н. В.К. Левашов. В исследовании использована квотно-пропорциональная всероссийская выборка с взаимозависимыми характеристиками генеральной совокупности: пола, возраста, образования, местожительства. В основу территориального размещения выборки легло экономико-географическое районирование страны при соблюдении пропорции численности населения и пропорций между городским и сельским населением. Объем выборочной совокупности составлял на различных этапах 1312–1866 респондентов. Эмпирическим объектом исследования выступает взрослое население России.

сийскому народному фронту» (16,5%), третье – КПРФ (12%). Таким образом, неверующие россияне, в своем большинстве имели аполитичный или оппозиционный настрой в выборе политической партии. Граждане, исповедовавшие православие и ислам, не поддерживали никакую партию либо партию, движенье власти.

Таблица 1

**Уровень поддержки политических партий,
движений в зависимости от религиозной принадлежности россиян
(% от числа опрошенных россиян, май-июнь 2017 г.)**

Какую политическую партию, движение Вы поддерживаете в настоящее время?	Какую религию Вы исповедуете?				
	неверующий	православие	ислам	другая религия	верю в существование сверхъестественной силы
Единая Россия	13,3%	23,5%	34,7%	8,4%	6,8%
КПРФ	12,9%	10,1%	2,0%	0,0%	12,0%
ЛДПР	14,8%	9,1%	4,0%	8,4%	6,8%
Общероссийский народный фронт	5,0%	13,9%	13,1%	16,2%	16,5%
Справедливая Россия	2,0%	1,5%	2,0%	0,0%	3,4%
Яблоко	1,6%	1,1%	0,0%	0,0%	3,4%
Партия роста	0,4%	0,2%	0,0%	0,0%	0,6%
другую партию	3,1%	0,7%	0,9%	16,9%	0,0%
никакую не поддерживаю	39,1%	30,0%	26,3%	41,7%	40,3%
затрудняюсь ответить	7,8%	9,9%	17,0%	8,4%	10,2%

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН

По десятибалльной шкале неверующие россияне оценивали деятельность В.В. Путина и Д.А. Медведева значительно ниже, чем верующие граждане (соответственно 6,22 баллов и 3,67 баллов против 7,2 балла и 4,2 балла). Анализируя результаты работы Президента РФ, неверующие россияне в среднем оценили его деятельность в 6,22 баллов, православные – 7,25 баллов, граждане, исповедующие ислам, – 7,75 баллов, представители другой религии – 7,25 баллов, а верующие в существование сверхъестественной силы – 6,58 баллов (см. рис. 1).

В целом оценка деятельности Д.А. Медведева существенно отличалась в сторону снижения от оценок россиян деятельности В.В. Путина. Неверующие граждане в среднем оценили деятельность председателя Правительства РФ в 3,67 баллов, православные – 4,22 баллов, граждане, исповедующие ислам, – 5,37 баллов, представители другой религии – 3,75 баллов, а верующие в существование сверхъестественной силы – 3,76 баллов. Таким образом, верующие, религиозные граждане толерантно относились к результатам работы В.В. Путина и Д.А. Медведев и склонны более высоко оценивать их деятельность, чем неверующие россияне.

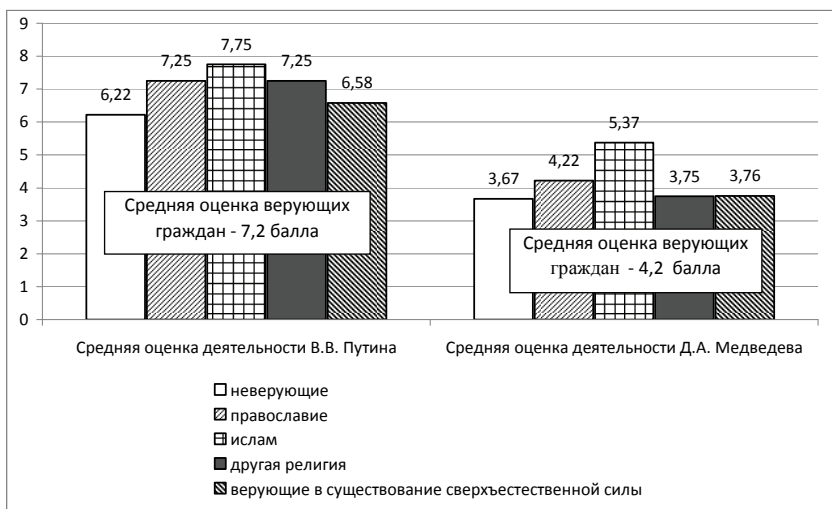


Рис. 1. Средняя оценка деятельности В.В. Путина на посту Президента РФ и Д.А. Медведева на посту председателя Правительства РФ верующих и неверующих россиян (средний балл по десятибалльной шкале, май-июнь 2017 г.)

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН

Более того, отношение верующих и неверующих граждан к Администрации Президента РФ напрямую коррелировало с оценкой деятельности В.В. Путина. Не доверяющих Администрации Президента РФ среди неверующих россиян оказалось больше, чем доверяющих (39,5% против 21,5%) (см. рис. 2.). Среди православных граждан доминировала точка зрения о доверии данной структуре (39,2% против 24,6%). Россияне, исповедующие ислам, склонны доверять Администрации Президента РФ (42,1% против 12,1%). Представители другой религии также доверяли данному государственному институту (41,7% против 33,3%). Большинство верующих в существование сверхъестественной силы затруднились ответить (52%).

В целом неверующие граждане критически относились к деятельности Администрации Президента РФ, не доверяя данной структуре. В тоже время верующие россияне доверяли Администрации Президента РФ, поддерживая Главу государства и позитивно оценивая его деятельность.

Верующие и неверующие граждане по-разному оценивали свое место в обществе по участию в политической жизни страны. В мае-июне 2017 г. неверующие россияне в среднем характеризовали свое участие в политической жизни страны в 2,92 баллов, православные – 2,6 балла, граждане, исповедующие ислам, – 2,7 балла, приверженцы другой религии – 2,83 баллов и верующие в существование сверхъестественной силы – 2,75 баллов (см. рис. 3).

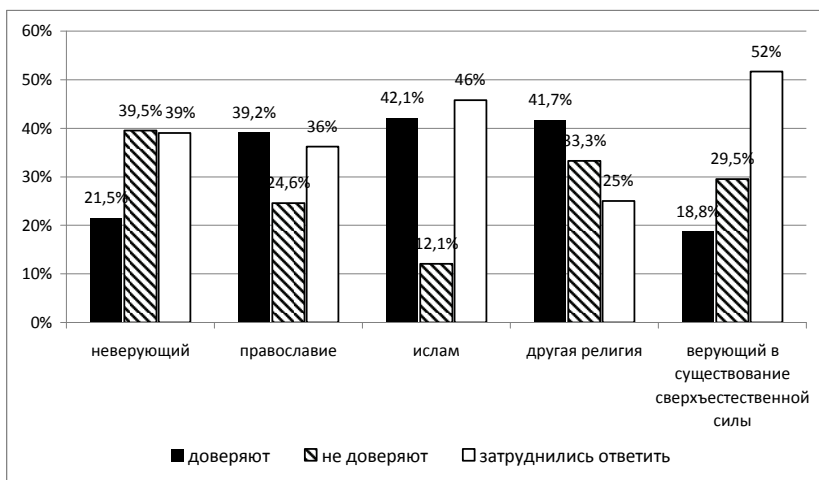


Рис. 2. Отношение верующих и неверующих россиян к Администрации Президента РФ (% от числа опрошенных россиян, май-июнь 2017 г.)

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН

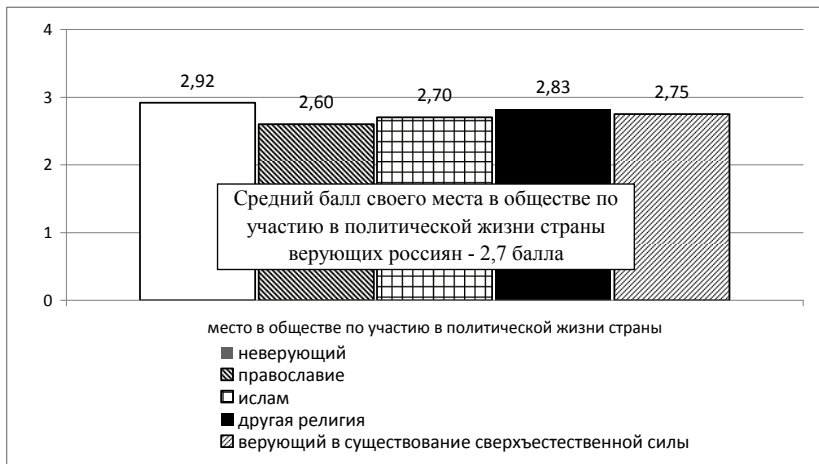


Рис. 3. Средняя оценка места в обществе по участию в политической жизни страны верующих и неверующих россиян (средний балл, где 1 – низшая ступень в обществе, 10 – высшая ступень, май-июнь 2017 г.)

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН

Анализ показал наличие статистической значимости различий средних баллов по критерию места в обществе по участию в политической жизни страны верующих и неверующих россиян. Граждане, считающие себя неверующими, более политически активные, выше оценивали свое участие в политической жизни страны по сравнению с представителями религиозной общности.

Еще одним вопросом, по которому мнения верующих и неверующих россиян разошлись, являлся вектор направления изменений в обществе. Наибольшее число неверующих граждан считали, что изменения в обществе идут неправильном направлении (41%) (см. рис. 4.). Православные россияне и граждане, исповедующие ислам, в совокупности имели противоположное мнение (36,7% и 50,5% соответственно). Отметим, что точки зрения по данному вопросу у православных граждан разделились на две равные по численности группы: 36,7% считали, что изменения в обществе идут правильном направлении, а 36,4% – в неправильном направлении. Большинство адептов другой религии затруднились ответить (50%). Верующие в существование сверхъестественной силы граждане в основном считали, что изменения в обществе идут неправильном направлении (43,2%).

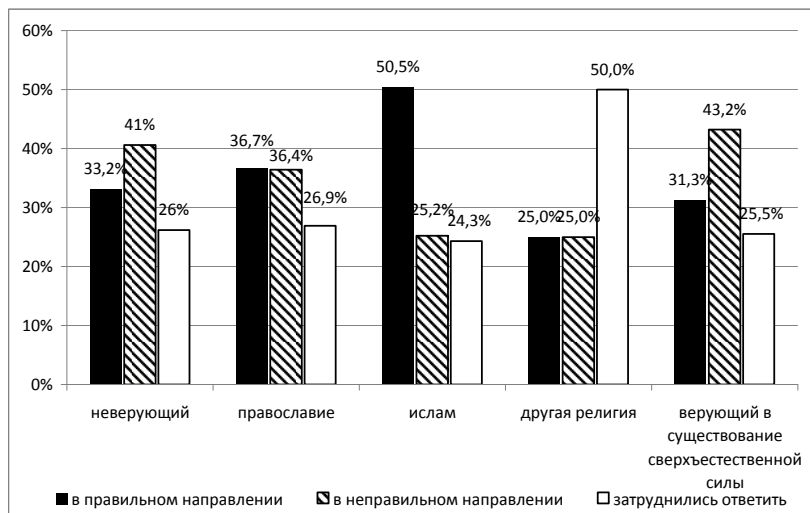


Рис. 4. Мнение верующих и неверующих россиян на вопрос: «С начала перестройки и реформ прошло больше тридцати лет. Как Вы считаете, в целом изменения в обществе идут в правильном или неправильном направлении?»
(% от числа опрошенных россиян, май-июнь 2017 г.)

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН

В целом неверующие россияне подходили к оценке вектора изменений в обществе с критических позиций, негативно характеризуя их его направление. Православные граждане не имели четко определенной точки зрения по данному вопросу, считая данный процесс изменений в обществе неоднозначным и двусторонним. Россияне, исповедующие ислам, в своем большинстве положительно оценивали направление изменений в обществе, считая их правильными.

В эпоху «пост-правды», когда недостоверная информация и лживые новости атакуют сознание людей из разных источников, россияне в целом, оценивая достоверность информации на российских радио и телевидении о событиях и жизни в стране, считали, что достоверных и недостоверных передач поровну (см. рис. 5).

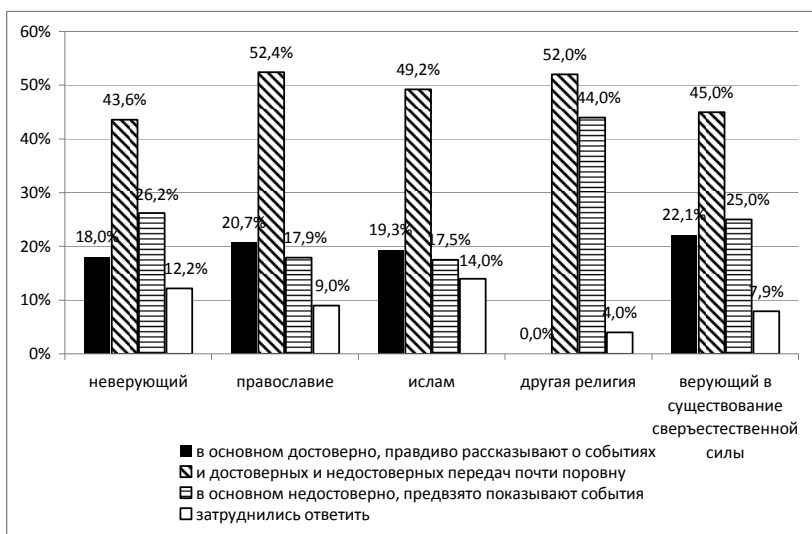


Рис. 5. Мнение верующих и неверующих россиян на вопрос: «Как Вы оцениваете достоверность информации на российских радио и телевидении о событиях и жизни в нашей стране?» (% от числа опрошенных россиян, июнь 2014 г.)

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ФГБУН ИСПИ РАН

Однако неверующие россияне склонны оценивать информацию как недостоверную, считая, что на российских радио и телевидении предвзято показывают события (26,2% против 18%). Православные граждане и россияне, исповедующие ислам, считали, что на российских радио и телевидении достоверно и правдиво рассказывают о событиях (20,7% против 17,9% и 19,35 против 17,5% соответственно). Адепты другой религии склонны оценивать ин-

формацию как недостоверную (44% против 0%). Верующие в существование сверхъестественной силы также считали, что на российских радио и телевидении недостоверно и предвзято показывают события (25% против 22,1%). Таким образом, неверующие граждане склонны оценивать информацию на российских радио и телевидении как недостоверную, а православные и россияне, исповедующие ислам, в целом имели противоположное мнение.

Повсеместно распространяемая практика культуры «пост-правды», основанная на недостоверной информации и искажении объективной реальности, и сознательно осуществляемая политика оказывали влияние на процесс отражения гражданами политической реальности в сознании религиозных и атеистически настроенных граждан. В целом верующие, религиозные россияне толерантно относились к результатам работы В.В. Путина и Д.А. Медведев, а также доверяли Администрации Президента РФ. Неверующие граждане склонны более низко оценивать деятельность Президента РФ и председателя Правительства РФ и критически с недоверием относиться к деятельности Администрации Президента РФ. Также неверующие россияне считали себя более политически активными по сравнению с верующими. Мнения неверующих и православных граждан разошлись по вопросу оценки вектора изменений в обществе. Неверующие россияне негативно характеризовали данные изменения и склонны оценивать информацию на российских радио и телевидении как недостоверную. Православные граждане и россияне, исповедующие ислам, считали, что на российских радио и телевидении достоверно и правдиво рассказывают о событиях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Uzarevic F., Saroglou V., Clobert M. *Are atheists undogmatic? Personality and Individual Differences*. Volume 116. October 2017. P. 164–170.
2. Yaden D., Eichstaedt J., Kern M., Smith L., Buffone A., Stillwell D., Kosinski M., Ungar L., Seligman M., Schwartz H. *The Language of Religious Affiliation: Social, Emotional, and Cognitive Differences*. *Social Psychological and Personality Science*. 1-9. August 2017. P. 1–9.
3. Minkenberg M. Religion and public policy institutional, cultural, and political impact on the shaping of abortion policies in western democracies. *Comparative Political Studies*. 35. 2002. P. 221–247.

Раздел III

**СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ
И ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ
РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

Section III

**SOCIO-POLITICAL AND DEMOGRAPHIC ASPECTS
OF THE DEVELOPMENT OF RELIGION
IN THE CONTEMPORARY WORLD**

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ МИГРАЦИИ В ЕВРОПУ

С.В. Рязанцев, член-корр. РАН, Директор Института социально-политических исследований РАН, зав. кафедрой демографической и миграционной политики МГИМО МИД России, Москва, Россия. E-mail: riazan@mail.ru

М.Н. Храмова, заместитель директора ИСПИ РАН, доцент кафедры демографической и миграционной политики МГИМО МИД России, Москва, Россия. E-mail: kh-mari08@yandex.ru

Аннотация. В работе анализируются особенности миграционного кризиса в Европе, пик которого пришелся на 2015–2016 гг. Показывается, что «кризис беженцев» привел к ряду политических и социальных последствий для принимающих государств. Так, миграционный кризис стал «катализатором» при голосовании населения Великобритании за выход из Евросоюза (Brexit) и настоящим испытанием ЕС на прочность как целостного интеграционного объединения. На волне миграционного кризиса существенно возросла роль правых партий в национальных парламентах. К числу значимых последствий миграционного кризиса также можно отнести изменения в половозрастной и этнической структурах населения принимающих стран.

Ключевые слова: страны ЕС, миграционный кризис, мусульманская иммиграция в Европу, политические последствия миграции, миграционная политика.

SOCIO-POLITICAL CONSEQUENCES MUSLIM MIGRATION TO EUROPE

S.V. Ryazantsev, corresponding Member of the RAS, Director of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Head of the Department of Demographic and Migration Policy of MGIMO University, Moscow, Russia. E-mail: riazan@mail.ru

M.N. Khramova, Deputy Director of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Associate Professor of the Department of Demographic and Migration Policy of MGIMO University, Moscow, Russia. E-mail: kh-mari08@yandex.ru

Abstract. The paper analyzes the features of the modern migration crisis in Europe, which peaked in 2015–2016. It is shown that the “refugee crisis” has led to a number of political and social consequences for receiving countries. For example, the migration crisis has become a “catalyst” in the voting of the population of Great Britain for leaving the European Union (Brexit) and a real test of the stability of the EU as a holistic integration association. On the wave of the migration crisis, the role of right-wing parties in national parliaments has increased significantly. Changes in the age and gender structure of the population of the receiving countries can also be considered as significant consequences of the migration crisis.

Keywords: EU countries, migration crisis, Muslim migration to Europe, political consequences of migration, migration policy.

Современный миграционный кризис, пик которого пришелся на 2015 и 2016 года, стал настоящим испытанием на прочность Европейского Союза как целостного интеграционного объединения. Резкий рост числа беженцев из стран, охваченных войной или глубокими социально-экономическими и политическими кризисами, показал необходимость пересмотра миграционной политики, как на уровне отдельных европейских стран, так и на уровне ЕС в целом. В настоящее время можно констатировать, что «кризис беженцев» привел к многочисленным политическим «разломам» в большинстве стран ЕС, оказал значимое воздействие на социальную и экономическую ситуацию принимающих стран.

Европейская система предоставления убежища столкнулась не только с техническими сложностями идентификации и адаптации беженцев, но и с концептуальным вызовом, подрывающим основы ее существования, и базирующимся на соблюдении прав человека и идее мультикультурализма.

Характерной чертой современного миграционного кризиса является преобладание в миграционных потоках выходцев из стран с преимущественно мусульманским населением. Безусловно, мусульманская иммиграция в европейские страны началась задолго до событий 2015–2016 годов, и к настоящему времени в ряде стран сформировались весьма значительные по численности и воздействию на политическую и социально-экономическую жизнь мусульманские общины. Ярким подтверждением этому могут служить оценки численности выходцев из Турции в Германию (в общей сложности свыше 2,5 млн. человек, из которых 1,48 млн. попадают в статистику иностранного населения), из стран Магриба – во Францию. Однако именно современный миграционный кризис спровоцировал резкий рост недовольства населения европейских стран увеличением доли мусульман и вывел на политическую арену партии правого и ультраправого толка, для которых миграционный кризис стал своеобразным трамплином по вхождению в национальные парламенты.

Все множество факторов, определяющих масштабы и направления миграционных потоков в течение современного миграционного кризиса, можно разделить на две группы: это факторы выталкивания в странах исхода, и факторы притяжения в принимающих странах [1, 2]. «Выталкивающие» факторы в странах происхождения мигрантов обусловлены политическими кризисами, экономическими проблемами, демографической перенаселенностью, а также неблагоприятной экологической ситуацией.

Политические кризисы были спровоцированы событиями «арабской весны» – серией демонстраций, путчей, революций, политических переворотов и гражданских войн, начавшихся в ряде мусульманских стран в конце 2010 – начале 2011 гг. (Тунис и Алжир). В дальнейшем, волны выступлений, массовых протестов, военных действий прошли в Ливии, Йемене, Египте, Бахрейне, Ираке, Марокко, Омане. И, наконец, гражданская война в Сирии, спровоцированная деятельностью ИГИЛ и продолжающаяся до сих пор. Все это заставило миллионы людей искать убежища в соседних странах и Европе. Только на середину 2015 г. численность вынужденных мигрантов различных категорий в таких странах как Ирак, Турция, Ливан, Иордания, Египет

приблизилась к 8 млн. человек (по данным Управления Верховного Комиссара по делам беженцев ООН, суммарные оценки приводятся по [1]).

Сложная социально-экономическая ситуация – безработица (в особенности молодежная), низкие заработки, отсутствие жизненных перспектив – выталкивает людей из страны проживания. Экономические модели развития большинства мусульманских государств Ближнего Востока и Северной Африки оказались не готовы к решению ключевой проблемы снижения безработицы в условиях глобального экономического кризиса и высоких темпов роста численности населения. По оценкам МВФ, арабским странам для преодоления негативных последствий в области занятости только в ближайшее десятилетие необходимо будет создать от 55 до 70 млн. новых рабочих мест. Камнем преткновения является то, что экономические причины не считаются основанием для получения статуса беженца. В то же время, статистические службы стран Евросоюза фиксируют большое число обращений для получения убежища от граждан тех стран, в которых отсутствуют явные политические конфликты, а доминируют экономические причины [3]. Как результат, начиная с 2016 года значительная часть подобных обращений не удовлетворяется.

Следующим немаловажным фактором выталкивания является перенаселенность ряда стран Азии и Африки. Страны с преимущественно мусульманским населением, являясь основными «донорами» мигрантов в Европу, характеризуются как страны с прогрессивной возрастной структурой. Так, доля населения в возрасте от 15 до 29 лет в исламских странах одна из самых высоких в мире и приближается к значению 30%. Для сравнения, в большинстве стран Запада она меньше 20%. Половина населения Сирии и Ирака моложе 21 года, Египта – 24 лет, Афганистана – 18 лет. В то же время в Германии к 2014 году медианный возраст населения составлял 46 лет, во Франции – 41,2 года, в Великобритании – 40 лет. Страны с преимущественно мусульманским населением характеризуются высокими значениями суммарного коэффициента рождаемости, значительно превышающими уровень простого воспроизводства. В частности, суммарный коэффициент рождаемости в 2015 году составил для Нигерии 5,74, Афганистана 5,13, Ирака 4,64, Пакистана 3,72, Сирии 3,03 [4, 5]. Для сравнения суммарный коэффициент рождаемости для Германии составляет 1,39 и является одним из самых низких среди стран ЕС. Определенная часть молодежи, не найдя работы, эмигрирует за пределы своих стран в поисках лучшей доли. В условиях отсутствия работы велика вероятность того, что молодёжь в мусульманских странах будет вовлекаться радикальными течениями в свои ряды и становиться движущей силой революций, выступлений и акций протеста. Идеологической основой таких выступлений, как правило, становятся радикальные течения ислама.

В связи с глобальным изменением климата значимым фактором выталкивания является в настоящее время неблагоприятная экологическая ситуация в странах исхода мигрантов. Согласно оценкам ООН, в настоящее время в мире насчитывается около 24 млн. экологических мигрантов, а к 2050 году их число может достичь 200 млн. человек. Обезвоживание, опустынивание земель, эрозия почвы, дефицит пресной воды, деградация окружающей среды и

участившиеся засухи заставляют людей покидать места своего проживания. Подобная ситуация характерна для таких стран как, например, Сомали, Эфиопия, Эритрея, Судан, Южный Судан, Чад, Нигер. Граждане этих стран в 2015 – 2016 годах также в достаточно большом количестве были зафиксированы в качестве соискателей убежища в странах ЕС (в 2016 году на долю Эритреи приходилось 5% от общего числа беженцев в странах ЕС, на долю Сомали – 2% [6]).

С другой стороны, в странах приема мигрантов действует целый комплекс «притягивающих факторов», в числе которых следует упомянуть:

1) исторически сложившиеся причины, обусловленные, в первую очередь, иммиграцией в Европу населения бывших колоний;

2) экономические факторы, включающие выплаты и пособия, которые могут получить иммигранты в странах приема, а также компенсаций на иные нужды, обеспечивая более высокий уровень жизни, нежели в странах исхода;

3) социокультурные факторы (воссоединение семей, формирование устойчивого образа «лучшей жизни» в странах Европы через социальные сети мигрантов и т.п.);

4) гуманитарные факторы (политика гостеприимства, толерантности, обеспечение прав и свобод беженцев). В качестве иллюстрации последнего пункта приведем выдержку со стартовой страницы Немецкого ведомства по делам миграции и беженцев (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, BAMF) [7]: «Право на убежище является конституционно защищенным правом в Германии. Люди, спасающиеся от насилия, войн и террора из других уголков мира, должны найти защиту здесь».

Совокупность факторов притяжения и выталкивания сформировала те направления и масштабы миграционных потоков, которые мы фиксируем в течение современного миграционного кризиса.

Надо отметить, что европейские страны исторически придерживались различных подходов к интеграции мигрантов, и к началу 2000-х годов сформировались наилучшие практики. Однако, проблемным пунктом настоящих практик являлось игнорирование в большинстве случаев происхождения мигрантов (национальный, конфессиональный составы, социальный статус в стране исхода, различные траектории миграции и т.д.) [8]. Именно отсутствие четкой и долговременной стратегии интеграции мигрантов с иной этноконфессиональной принадлежностью вкупе с резко возросшими потоками из стран с мусульманским населением и привело в последние годы к ряду негативных последствий, которые еще долгое время будут предопределять политическую повестку дня государств ЕС.

Под влиянием миграционного кризиса претерпела значительные изменения политическая карта во многих странах ЕС [9]. Ярким проявлением воздействия миграционного кризиса, как на внешнюю, так и на внутреннюю политику принимающих стран, стали итоги голосования в Великобритании, приведшие к инициации ее выхода из ЕС – Brexit (см., например, [10]). На фоне наплыва беженцев и сложной экономической ситуации евроскептики значительно усилили свои позиции. Протестное голосование британцев

нанесло серьезный ущерб имиджу ЕС в целом. В настоящее время сложно судить о тех издержках, которые понесет сама Великобритания, а также другие страны Евросоюза в результате Brexit. Мнения и политиков, и экономистов по этому поводу весьма сильно разнятся. А, самое главное: до сих пор остается открытым вопрос, удастся ли справиться Великобритании самостоятельно с последствиями миграционного кризиса? Пока больше оснований, что не справится. Вследствие миграционного кризиса на политическую арену вышли партии, которые еще несколько лет назад в силу своих крайних взглядов не пользовались поддержкой избирателей. «Кризис беженцев» стал настоящим испытанием политической прочности для канцлера Германии Ангелы Меркель. Итоги последних выборов в Бундестаг стали тому ярким доказательством. Партийный альянс ХДС/ХСС показал худший со времени 1949 года результат. В то же время правая партия «Альтернатива для Германии» (Alternative für Deutschland) набрала 12,6% голосов и стала третьей по числу мест в Бундестаге [11].

Аналогичная ситуация на политическом небосклоне сложилась и в Австрии, где на прошедших в октябре 2017 года досрочных парламентских выборах Австрийская народная партия (Себастьян Курц) набрала 31,4% голосов, а право-националистическая Австрийская партия свободы вышла на второе место с 27,4% голосов избирателей [12]. Схожие процессы происходят и в Швеции, где доля беженцев среди всех стран ЕС является самой высокой (партия «Шведские демократы» добивается серьезного пересмотра миграционной политики и ограничения притока мигрантов [13]), и в Бельгии, где на 11,4 млн. человек постоянного населения прибывает в среднем 140 тыс. беженцев в год.

Отсутствие единой слаженной политики ЕС в области решения проблем миграционного кризиса, а также низкие темпы роста национальной экономики усилили позиции евроскептиков во Франции. Провал правящей Социалистической партии и усиление влияния Национального фронта (Марин Ле Пен) во многом обусловлено именно неэффективной миграционной политикой и недовольством граждан превалярованием интересов ЕС в целом над национальными интересами Франции [14]. Можно отметить, что в отличие от первой волны мигрантов из бывших колоний Франции, второе и третье поколения уже в гораздо меньшей степени принимают европейские ценности. Многими исследователями отмечается факт, что уровень безработицы среди мигрантов значительно превосходит уровень для местного населения. Мигранты, прибывшие во Францию в последние годы, получая значительные выплаты от государства, не имеют стимула к поиску работы и получению профессии. Усиление пропаганды ислама в неблагополучных районах крупных французских городов приводит к росту радикальных настроений и возникновению конфликтов на этнической почве.

Говоря о влиянии миграционного кризиса на политические и социально-экономические процессы в странах ЕС, нельзя также не упомянуть о том, как в течение 2015–2017 годов изменялась риторика в средствах массовой информации относительно освещения кризиса. Можно проследить явную тенденцию от идей гуманизма и сочувствия к беженцам к идее об ужесточении ми-

грационного законодательства в целях пресечения нелегальной миграции и защиты национальных рынков труда. Примером может служить статья, опубликованная в журнале Шпигель в начале 2016 года [15], «Ожидание в неизвестности», где рассказывается о судьбах мигрантов в ожидании получения статуса беженца на греческом острове Лесбос и о роли гуманитарных миссий в поддержке нуждающимся. Однако уже к концу года в том же журнале Шпигель [16], в статье «Ткань для популистов», обсуждается лозунг «Мы справимся!» в контексте тех социальных проблем, к которым привел массовый приток беженцев в Германию, в частности, рост инфраструктурной нагрузки, проблемы с трудоустройством мигрантов. В этой статье руководитель центра занятости Дюссельдорфа оппонирует лозунгу канцлера А. Меркель и добавляет: «Wir schaffen das, aber nicht sofort!» (Мы справимся, но не мгновенно!), подчеркивая важность адаптации интеграционных практик к резко изменившимся внешним условиям и проведения сбалансированной стратегии в отношении выхода мигрантов на рынок труда Германии.

Однако не только политическая карта стран Евросоюза претерпела значительные изменения вследствие миграционного кризиса. Немаловажно, что под влиянием резко возросших по объемам миграционных потоков происходит значимое изменение демографической структуры принимающих стран. На фоне ускоряющихся темпов старения населения большинства стран ЕС, подобные изменения будут еще более значимыми. Проиллюстрируем эту ситуацию на примере Германии, которая за период миграционного кризиса приняла наибольшее число мигрантов.

По состоянию на конец 2017 года численность населения Германии составляла 82,792 млн. человек, причем с «миграционными корнями» 19,3 млн. человек, что составляет 23,3% от численности населения страны [17]. Вообще надо отметить, что только за счет «не-немцев» численность населения Германии выросла с 2011 по 2017 год более чем на 3 млн. человек. В то же время, численность собственно немецкого населения за этот же промежуток времени неуклонно снижалась с 73,985 млн. человек в 2011 году до 73,113 млн. человек к концу 2017 года. Это снижение происходило как вследствие естественных причин, так и за счет эмиграции немцев в другие страны. Динамика изменения численности населения Германии с 2011 по 2017 год представлена в таблице 1.

Таблица 1.

Динамика изменения численности населения Германии в 2011–2017 гг., на конец соответствующего года (тыс. человек).

Годы	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Всего	80327,9	80523,7	80767,5	81197,5	82175,8	82521,7	82792,4
Немцы (Deutsche)	73985,2	73880,0	73752,2	73657,8	73523,8	73301,7	73113,5
«Не-немцы» (Nichtdeutsche)	6342,4	6643,7	7015,2	7539,8	8652,0	9220,0	9678,9

Источник: составлено по [3, 7, 17].

Обращает на себя внимание существенный перевес численности мужчин из стран Азии и Африки среди иностранного населения Германии [1, 7]. Так, для выходцев из стран Африки доля мужчин составляет 62,2% из Сирии – 61,4%, Афганистана – 66,0%, Ирака – 59,3%. Анализ возрастной структуры мигрантов, прибывших в течение 2015–2016 годов в Германию указывает на то, что это по большей части подростки в возрасте от 15 до 19 лет и молодые мужчины до 30 лет (как следствие, половозрастная структура мусульманских общин сильно деформирована в пользу мужчин в младших возрастах). В то же время, если анализировать гендерный состав иностранного населения Германии из других стран ЕС, то в подавляющем числе случаев доля мужчин не превышает 55%. Такой гендерный дисбаланс в будущем может привести к появлению ряда негативных социальных последствий.

Официальные данные, приводимые немецким статистическим ведомством, указывают на то, что наиболее быстрыми темпами в Германии растет численность граждан Сирии, Албании, Пакистана, Афганистана. На долю перечисленных в таблице стран приходится свыше 70% мусульман, проживающих в настоящее время в Германии без немецкого гражданства [1, 17]. Следует отметить, что около 16% мусульманского населения проживает в Германии не более четырех лет, что характеризует, как правило, низкую степень интеграции этой части мусульманских мигрантов в немецкое общество. Тем не менее, именно иммиграция вносит наибольший вклад в формирование мусульманских общин в Германии. Примерно 90% мусульман, проживавших к 2014 году в Германии, родились в странах происхождения и только 10% – на территории самой Германии. Безусловно, с течением времени это соотношение будет меняться в сторону увеличения числа родившихся на территории Германии, прежде всего, в силу более высокого уровня рождаемости, характерного для стран происхождения мигрантов-мусульман. Такова в целом повестка дня в плане миграционного кризиса для Германии.

Подводя итог, отметим, что к настоящему времени последствия воздействия миграционного кризиса на страны ЕС не преодолены. Ситуация находится в «тлеющем» режиме. Страны ЕС до сих не смогли выработать единого подхода в отношении размещения беженцев. На фоне далеко не простой социально-экономической ситуации во многих странах ЕС, миграционный кризис добавляет неопределенности в будущее единой Европы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Миграционный кризис и формирование мусульманских общин в Европе: тенденции и последствия. Научное издание. Коллектив авторов: Осипов Г.В., Рязанцев С.В., Храмова М.Н., Гаджимурадова Г.И. М.: ФГБУН ИСПИ РАН, 2016. – 116 с.
2. Рязанцев С.В., Храмова М.Н. Мусульманская иммиграция в Европу: случай Германии / В сб.: Миграционные процессы: проблемы адаптации и интеграции мигрантов: сборник материалов Международной научно-практической конференции. Под ред. проф. В.С. Белозерова. Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2016. – С. 86–92.

3. База данных Статистического офиса Европейского союза (Евростат). Электронный ресурс. Режим доступа: <https://ec.europa.eu/eurostat/data/database>
4. World Population Prospects: The 2015 Revision. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://esa.un.org/unpd/wpp/Download/Standard/Population/>
5. Interactive Data Table: World Muslim Population by Country. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population23/>
6. Распределение беженцев в ЕС по странам происхождения в 2016 г. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/8001715/3-26042017-AP-EN.pdf/05e315db-1fe3-49d1-94ff-06f7e995580e>
7. Asyl und Flüchtlingsschutz. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.bamf.de/DE/Fluechtlingsschutz/fluechtlingsschutz-node.html;jsessionid=C0719E41F1E4D5A96F15D7037868FECC.1_cid286
8. Ersanilli E., Koopmans R. Do immigrant integration policies matter? A three-country comparison among Turkish immigrants // *West European Politics*. 2011. Vol. 34, No. 2. Pp. 208–234.
9. ЕС перед вызовом миграционного кризиса. Позиции европейских стран. Под ред. Н.К. Арбатовой, А.М. Кокеева. – М.: ИМЭМО РАН, 2016. – 52 с.
10. Еремина Н. Миграционный кризис после Brexit: есть ли свет в конце туннеля? Евразия. Эксперт. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://eurasia.expert/migratsionnyu-krizis-posle-brexit/>
11. Беспрецедентные итоги выборов в Германии меняют политический ландшафт. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://ria.ru/world/20170925/1505462028.html>
12. Правые заняли второе место на выборах в Австрии. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://ria.ru/world/20171016/1506886568.html>
13. В Швеции набирает силу партия националистов. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.kommersant.ru/doc/3733350>
14. Марин Ле Пен и ее миграционная политика. Политинформация. Аналитика. Факты. Комментарии. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://politinform.su/politika/70767-marin-le-pen-i-ee-migracionnaya-politika.html>
15. Stoff für Populisten. *Der Spiegel*. 2016. No. 51. S. 28–30.
16. Warten im Ungewissen. *Der Spiegel*. 2016. No. 15. S. 82–83.
17. Ausländische Bevölkerung nach Geschlecht und ausgewählten Staatsangehörigkeiten. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/MigrationIntegration/AuslaendischeBevoelkerung/Tabellen/Geschlecht.html>

ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДИНАМИКИ ЧИСЛЕННОСТИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

В.А. Безвербный, кандидат экономических наук, заместитель директора ИСПИ РАН, руководитель отдела геоурбанистики и пространственного развития ИСПИ РАН, доцент кафедры демографической и миграционной политики МГИМО МИД РФ Адрес: 119333, Москва, ул. Фотиевой, д.6, к.1. E-mail: vadim_ispr@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются тенденции и факторы демографического развития основных стран и регионов мира в XX–XXI вв., приведшие по мнению автора к усилению глобальных диспропорций в размещении населения. Приведены статистические данные, отражающие особенности изменения численности и структуры населения в региональном разрезе. Проанализированы тенденции динамики численности мировых религий под влиянием современных демографических тенденций, включая прогнозные сценарии. Особое внимание уделяется изменению численности мировых религий в контексте специфики демографического развития стран и регионов мира, а также будущим сценариям развития христианства и ислама в странах Европы.

Ключевые слова: мировые религии, демографическое развитие, демографический переход, размещение населения, численность и структуры населения, христианство, ислам, демографические прогнозы.

DEMOGRAPHIC ASPECTS OF POPULATION DYNAMICS OF THE FOLLOWERS OF WORLD RELIGIONS

V.A. Bezverbny, Candidate of economic sciences, Deputy director of the Institute of Socio-Political Researches of the Russian Academy of Sciences, Head of Georbanistics and Spatial Development Department of ISPR RAS, Associate Professor of the Department of Demographic and Migration Policy of MGIMO (University) of the Ministry Foreign Affairs of the Russian Federation Address: 119333, Moscow, Fotievoy 6, b.1. E-mail: vadim_ispr@mail.ru

Abstract. The article discusses the trends and factors of the demographic development of the main countries and regions in the XX–XXI centuries, which in the opinion of the author led to the strengthening of global disparities in population distribution. The statistical data reflecting the peculiarities of changes in the number and structure of the population in the regional context. Main trends in the number of world religions under the influence of modern demographic trends were analyzed, including forecast scenarios. Special attention is paid to the change in the number of world religions in the context of the specific demographic development of countries and regions of the world, as well as future scenarios for the development of Christianity and Islam in European countries.

Keywords: World religions, demographic development, demographic transition, population distribution, population size and structure, Christianity, Islam, demographic forecasts.

Стремительно меняющиеся глобальные демографические процессы оказывают определяющее влияние не только на динамику численности населения планеты, но и формируют основные демографические структуры на-

селения, где, помимо половозрастной, расовой, этнической и образовательной, большую актуальность приобретает и проблема динамики религиозной структуры. В демографической науке количественные и качественные показатели имеют тесную взаимосвязь, поскольку рост или сокращение численности различных демографических групп неминуемо приведет к изменению их доли в демографических структурах населения. В этой связи, особый интерес представляет динамика численности населения в минувшем столетии, так как именно во второй половине XX века был зафиксирован беспрецедентно высокий уровень роста населения, в результате которого численность населения мира с 1950 по 2000 годы увеличилась с 2,5 до 6,1 млрд. человек или практически в 2,5 раза. Причем, за первую половину прошлого столетия с 1900 по 1950 гг. население выросло лишь на 870 тыс. человек. Для сравнения, в период расцвета традиционного общества с начала новой эры до начала промышленной революции (I в. н.э. – XVIII вв.), численность населения за 800–900 лет увеличилась всего в два раза [2, С. 35–36.]

Основополагающей научной теорией, детально объясняющей причины лавинообразного роста численности населения, начавшегося в период промышленной революции, принято считать концепцию демографического перехода, предложенную американским демографом Фрэнком Ноутстейном в 1945 году [3, С. 241]. Главная идея демографического перехода заключается в том, что результаты научно-технической революции и ключевые достижения XX века обернулись значительным увеличением доступности услуг здравоохранения и образования, базовых продуктов питания и товаров первой необходимости для основной массы мирового населения, что не только обернулось победой многих стран и регионов над эпидемиями и голодом, но привело к высокому росту ожидаемой продолжительности жизни и снижению смертности. Как следствие, резкое снижение смертности и более постепенное снижение рождаемости привели к кардинальному увеличению естественного роста населения, что стало особенно заметным в период индустриализации.

Однако темпы роста населения остаются сильно дифференцированы по территориальному признаку, так как исторически, различные континенты и регионы мира демонстрируют существенно различающиеся показатели рождаемости, смертности и естественного прироста населения. Проблема значительной географической дифференциации уровня естественного прироста населения может быть представлена на примере стран Севера и Юга, так как при использовании данной классификации ООН, проблема глобальной демографической поляризации выглядит особенно показательной. Анализируя данные официальной статистики, можно заметить, что если к 1950 году из 2,5 млрд. человек на страны Севера приходилось 812 млн. или 32% населения мира, то к 2000 году при численности 1 млрд. 251 млн. приходилось уже 19% (рис. 1).

В перспективе, по средним прогнозам, ООН, уровень демографического дисбаланса между странами Юга и Севера продолжит увеличиваться и достигнет – 6 к 1 в 2050, и 8 к 1 в 2100 году.

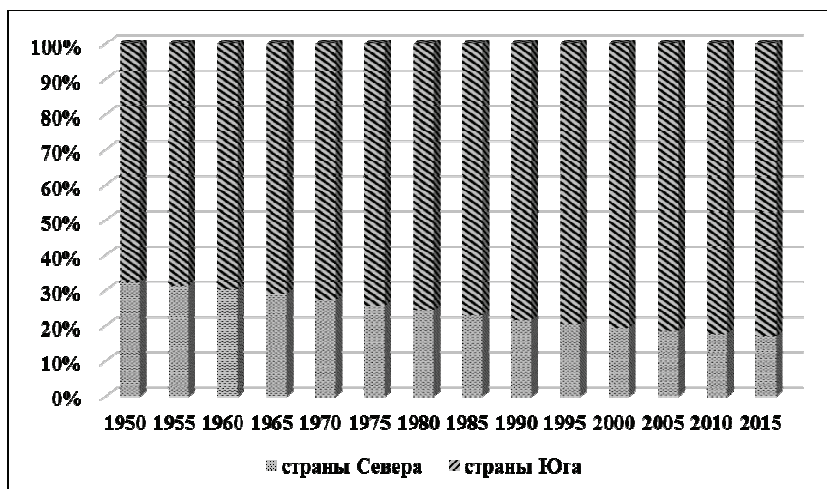


Рис. 1. Динамика соотношения стран Севера и Юга в мировом населении

Кроме того, при более детальном рассмотрении обращает на себя внимание проблема значительного изменения доли основных регионов мира в структуре мирового населения. Например, в связи со значительным различием в уровнях рождаемости и естественного уровня прироста населения доля Африки в мировом населении возросла с 9% в 1950 до 13% к 2000 году, тогда как по прогнозам ООН в 2050 году на Африку должно приходиться более четверти мирового населения. При относительно стабильном положении Азии, Латинской Америки и Океании, значительное снижение ранга в мировом населении и крайне низкий суммарный коэффициент рождаемости наблюдается в Европе. Так, при значении суммарного коэффициента рождаемости на уровне 1,4 ребенка на одну женщину к 2000 году, Европа стремительно теряет то небольшое преимущество над странами Африки и Латинской Америки, имевшее актуальность к началу нового столетия (Таблица 1).

При этом рассматривая динамику суммарного коэффициента рождаемости (среднее число детей, рожденных женщиной в течении жизни) в 1950–2015 годах, необходимо заметить, что в Европе за указанный период времени СКР снизился с 2,6 до 1,6 или на 40%, обусловив переход к суженному воспроизводству населения и увеличению темпов старения общества. Тогда как в Африке в аналогичный период времени СКР снизился всего с 6,6 до 4,7 или на 28%. Более того, за минувшие 65 лет такие страны Африки как Гамбия, Нигер, Чад, Конго и Габон даже увеличили уровень рождаемости, демонстрируя один из самых высоких коэффициентов естественного прироста в мире.

Таблица 1.

Текущая и прогнозная динамика суммарного коэффициента рождаемости и доли в мировом населении регионов мира в 1950–2050 гг.

РЕГИОН	1950		2000		2050	
	СКР	Доля в мировом населении, в %	СКР	Доля в мировом населении, в %	СКР	Доля в мировом населении, в %
Африка	6,62	9,0	5,1	13,3	3,1	25,9
Азия	5,8	55,4	2,4	60,7	1,9	53,8
Европа	2,66	21,7	1,4	11,8	1,8	7,3
Латинская Америка и Карибский бассейн	5,87	6,7	2,5	8,6	1,8	8,0
Северная Америка	3,34	6,8	2,0	5,1	1,9	4,4
Океания	3,84	0,5	2,4	0,5	2,1	0,6

Источник: составлено автором на основе данных ООН (The 2017 Revision of World Population Prospects) – <https://population.un.org/wpp/>

К сожалению, подобная демографическая асимметрия земного шара уже приводит к интенсивным изменениям в структурах населения, что выражается не только в значительно более «молодой» половозрастной структуре стран Юга и в серьезности проблемы «постарения» населения развитых стран, но и в значительной трансформации расовой, этнической и религиозной структуры населения. Подобные изменения, особенно в странах Европы, в том числе обусловлены и масштабным миграционным давлением стран Юга на страны Севера.

Однако, в нашем случае, основной интерес представляет проблема изменения религиозного состава мирового населения, находящаяся под значительным влиянием демографических процессов. По расчетам ведущего международного исследовательского центра (Pew Research Center) ближайшие три десятилетия, как мировые, так и национальные религии ожидают значимые изменения в численности последователей, что, в первую очередь, вызвано существенным различием в уровнях рождаемости между религиозными группами населения. На сегодняшний день христианство продолжает оставаться самой распространенной мировой религией. Абсолютное число детей, рожденных христианами, все еще превышает аналогичный показатель у последователей ислама, однако, по расчетам ученых, в последние десятилетия он стремительно растет именно в странах исламского мира, и к 2030 году число детей, рожденных в мусульманских семьях, уже будет опережать представителей всех остальных мировых и национальных религий [4].

Несмотря на умеренный рост численности христиан в мире, возникает проблема старения и депопуляции христианского населения в отдельных регионах мира, что стало особенно характерной тенденцией для стран Европы. Например, в Германии, в период 2010–2015 г. число смертей среди христиан на 1,4 млн. превысило число рождений, а в целом на последователей христианства пришлось более 37% всех смертей в мировом населении, тогда как

доля мусульман в структуре смертности в аналогичный период времени составила 21% [4]. Во многом это объясняется более «старой» возрастной структурой населения в традиционно христианских странах.

Вместе с тем, если принять во внимание тот факт, что значительное число христиан проживает в странах, имеющих достаточно молодое быстрорастущее население (ДР Конго, Нигерия, Эфиопия, Уганда, Мексика, Бразилия и др.), численность христиан в среднесрочной перспективе будет увеличиваться, однако, проблема сокращения доли христиан в населении стран Европы является тревожной тенденцией.

По мнению автора, актуализация проблем с положением североафриканских беженцев в Европе является одним из начальных симптомов исламизации и изменения цивилизационного кода современной Европы. По расчетам Pew Research Center уже к 2050 году такие страны, как Великобритания, Франция, Голландия, Австралия и Новая Зеландия перестанут считаться христианскими, так как более половины населения будут составлять мусульмане [4]. Данная ситуация может быть крайне опасной и для России поскольку при всем территориальном могуществе наша страна в международном масштабе является «демографическим карликом» чья доля мировом населении на 2015 год составляет лишь 2%. В тоже время, для стран Севера характерно продолжающееся сокращение трудовых ресурсов и рост демографической нагрузки, что обуславливает потребность в привлечении трудовых мигрантов из стран Юга (медианный возраст в странах Севера составляет – 41,2 года, в странах Юга – 27,8 года). Снижение демографического потенциала и старение населения ряда стран Азиатско-Тихоокеанского региона, в свою очередь, приведет к замедлению роста численности последователей буддизма, и наряду с христианством, приведет к снижению доли данной мировой религии в населении Земли (Таблица 2).

Таблица 2.

Изменение численности и доли последователей мировых религий в населении в 1900–2050 гг.

Религия	1900		2000		2050	
	Численность последователей	Доля в %	Численность последователей	Доля в %	Численность последователей	Доля в %
Христиане	558 132 000	34,5%	1 999 564 000	33,0%	2 918 070 000	31,4%
Мусульмане	199 941 000	12,3%	1 188 243 000	19,6%	2 761 480 000	29,7%
Буддисты	127 077 000	7,8%	359 982 000	5,9%	486 270 000	5,2%

Источник: рассчитано и составлено автором на основе данных Pew Research Center – http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf

Таким образом, существует высокая вероятность, что к середине XXI века под влиянием демографических процессов, имеющих высокий уровень территориальной дифференциации, численность приверженцев ислама может превысить численность христиан, в результате чего ислам способен стать самой

многочисленной мировой религией. При этом, рост численности мусульман и христиан будет в большей степени обеспечиваться развивающимися странами, особенно, государствами Африки. Также, особую тревогу вызывает проблема депопуляции в странах православного вероисповедания, так как одни из наиболее высоких в Европе коэффициентов естественной убыли населения последние десятилетия сохраняются в таких странах как Болгария, Украина, Сербия, Беларусь, Греция и др. По мнению автора, в условиях критического сокращения числа христиан в развитых странах, включая последователей православного христианства, необходимо широкое привлечение внимания к этой проблеме представителей как христианского духовенства, так и общественности. Данные тенденции в изменении соотношений численности мировых религий приведут не только к серьезным политическим и социокультурным изменениям в развитых странах, но, при сохранении текущих масштабов, приведут к закату христианства в Европе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Араб-Оглы Э.А. Демографические и экологические прогнозы. М., 1978.
2. Безвербный В.А. Демографический дисбаланс стран Севера и Юга как фактор цивилизационного переустройства мира / Политическое пространство и социальное время: идентичность и повседневность в структуре жизненного мира Главные редакторы: Т.А. Сенюшкина, А.В. Баранов. 2016. С. 34–38.
3. Демографическая энциклопедия. / Редкол.: Ткаченко А.А., Аношкин А.В., Денисенко М.Б. и др. – М.: «Издательство «Энциклопедия», 2013.
4. Pew research Center. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050 – <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>
5. The 2017 Revision of World Population Prospects – <https://population.un.org/wpp/>

МИГРАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА СТРАН СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЫ: ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Г.И. Гаджимурадова, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник ИСПИ РАН, доцент кафедры демографической и миграционной политики Московского государственного института международных отношений (университет) МИД РФ; Адрес: 119333, Россия, г. Москва, ул. Фотиевой, 6, стр. 1. E-mail: gadzhimuradova7@gmail.com

Аннотация. В статье представлена миграционная политика стран Северной Европы в исторической ретроспективе. Особое внимание уделяется миграционной политике этих стран сегодня, а также политике интеграции мигрантов – мусульман. В статье делается вывод о необходимом взаимодействии всех стран, втянутых в процесс приема беженцев. В статье представлены меры стран Северной Европы по контролю и регулированию миграции в их страны. Интерес представляет общее и особенное в миграционной политике этих стран.

Ключевые слова: Северная Европа, миграционная политика, интеграция, национальная безопасность, террористическая угроза.

MIGRATION POLICY OF COUNTRIES OF NORTHERN EUROPE: ETHNO-CONFESSIONAL ASPECT

Gyulnara I. Gadzhimuradova, PhD in Philosophical sciences, Associate Professor, Leading Researcher, Institute of Socio-Political Research of the RAS, MGIMO (University) of the MFA of Russia, Moscow, Russia, e-mail: gadzhimuradova7@gmail.com

Abstract. The article presents the migration policy of the Nordic countries in historical retrospect. Particular attention is paid to the migration policy of these countries today, as well as the policy of integration of Muslim migrants. The article concludes that the necessary interaction between all countries involved in the reception of refugees. The article presents the measures of the Nordic countries to control and regulate migration to their countries. Interest is common and special in the migration policy of these countries.

Keywords: Northern Europe, migration policy, integration, national security, terrorist threat.

После Второй мировой войны значительно возрос миграционный поток в страны Европы, что вывело проблему интеграции мигрантов в ряд важнейших проблем почти во всех странах-членах ЕС. Послевоенный оптимизм в отношении быстрой и эффективной интеграции на протяжении лишь одного поколения, а также доминировавшая в эти годы политика «мультикультурализма» сменилась к настоящему времени на значительно более пессимистичный прогноз в отношении возможности равного и гармоничного совместного проживания иммигрантов и коренных жителей. Во многих европейских странах все чаще звучит мнение о провале политики в сфере интеграции.

В некоторых странах, особенно Северной Европы, критика вызвана тем обстоятельством, что продолжающаяся иммиграция поставила под удар жизнеспособность модели государств «всеобщего благоденствия». В других стра-

нах главной темой стали различные оценки т.н. «европейских ценностей» со стороны коренных жителей и иммигрантов, происходящие из-за отличающегося культурного багажа последних, что привело к дифференциации общества и уменьшению безопасности (как внутренней, так и внешней). Появление «террористической угрозы» вывело на первый план проблему интеграции иммигрантов-мусульман, а также проблему существования «параллельных обществ» в толерантной Европе.

Сегодня причин и последствий миграции в Северную Европу много. «Арабская весна» в южном Средиземноморье и связанные с ней конфликты привели к широкомасштабной миграции. По оценкам Верховного комиссара Организации Объединенных Наций по делам беженцев (УВКБ), только в Сирии приблизительно 11,5 миллиона граждан покинули свои дома и оказались внутренне перемещенными лицами в Сирии или беженцами в соседних странах, таких как Ливан, Турция или Европа [1]. Помимо военных конфликтов, общей социальной и экономической нестабильности, экологической ситуации в странах Африки, причины миграции связаны с прямой угрозой ИГИЛ или Талибаном и крайне консервативным исламским обществом, которое в основном диктует условия жизни для жителей этих стран. Такая широкомасштабная миграция внесла свои коррективы в миграционное законодательство и политику интеграции и адаптации мигрантов в страна европейского севера.

Миграционная политика стран Северной Европы, которые долгое время считались странами благоденствия, несмотря на взаимосвязанную историю и схожесть менталитетов, различна, как различны и последствия этой политики. [2]

Швеция, Норвегия и Финляндия долгое время придерживались политики поощрения притока миграции, рассматривая его как панацею в условиях сокращения рождаемости и роста продолжительности жизни. Основные усилия руководства этих стран были направлены на качественную интеграцию иммигрантов в общество, их социализацию с преимущественным правом на сохранение культурных особенностей.

Швеция долгое время являла собой образец удачной модели интеграции инокультурных мигрантов. В основе шведской модели интеграции лежит принцип политики «государственного благоденствия», т.е. приведение уровня жизни иммигрантов к уровню жизни автохтонного населения. Датская политика в сфере интеграции вначале напоминала шведскую модель, при которой упор был сделан на достижение экономического и социального равенства иммигрантов и коренных жителей. Естественным было понимание, что «процесс интеграции происходит в ходе приобщения к жизни принимающего общества». [3]

В то же время с 2000 г. датская иммиграционная и интеграционная политика резко сменила вектор – от подчеркивавшей мультикультурность и базировавшейся на социальных пособиях интеграции началось движение к введению жестких ограничений на иммиграцию и возложению на иммигрантов в лице сообществ или диаспор большей ответственности за продвижение интеграции. Финляндия, в отличие от Швеции и Дании, не имеет длительного

опыта по приему и интеграции иноконфессиональных мигрантов. Поэтому миграционная политика этой страны отличается от миграционной политики Швеции и Дании, хотя и пытается использовать опыт последних. Основной поток таких мигрантов хлынул в страну только на волне «миграционного кризиса» 2015–2016 гг. Мигранты представлены такими странами, как Афганистан, Сенегал, Судан, Сомали и т.д. Хотя до миграционного кризиса миграция в эту страну была представлена в основном гражданами стран с близкими ей культурно-религиозными парадигмами.

Одним из негативных явлений притока значительного числа инокультурных иммигрантов является их компактное расселение, и, как следствие, образование т.н. «параллельного общества». Так как значительная часть налогов, собираемых в стране, отчисляется в коммуны, на которые возлагается основная тяжесть социальных расходов, коммуны, принявшие наибольшее число иммигрантов, часто оказывались в затруднительном положении. В силу того, что иммигрантам, как правило, сложнее найти высокооплачиваемую работу в силу их низкой квалификации, недостаточного уровня образования, плохого знания языка и пр., их отчисления в бюджет коммун были незначительны, а расходы на социальное обеспечение наоборот повышались. В результате коммуны были вынуждены сокращать свои расходы, что приводило к оттоку коренного шведского населения и превращало отдельные районы страны в настоящие гетто.

На фоне подобных тенденций возникла ответная реакция местного населения. Это проявилось в росте авторитета правых партий, националистических объединений, политиков-популистов, которые выступали за ограничение и даже запрет иммиграции. В качестве примера можно привести рост популярности правых партий в Швеции, Финляндии, Дании и Норвегии: Sweden Democrats (SD) 2006 – 2.9%, 2010 – 5.7%; True Finns (PS) 2003 – 1.6%, 2007 – 4, 2011 – 19%; Danish People's Party (DE) 2001 – 12%, 2007 – 13.9, 2011 – 12.3%; Danish Progress Party 2001 – 0.6%; Progress Party (FRP) 2001 – 14.6%, 2005 – 22, 2009 – 22.9%. [4] В связи с этим необходимо отметить, что в основе всех правых популистских партий лежат антииммигрантские и, особенно, антимусульманские взгляды.

Практически все страны Северной Европы вначале 21 века пришли к единому принципу в миграционной политике: она становилась более открытой, нацеленной на мультикультурализм, «европейские ценности», в основе которых, без сомнения, права человека и скорейшая интеграция в принимающее общество. Подобная политика привела к увеличению количества мигрантов, желающих осесть в этих странах. Из всех стран Северной Европы именно Швеция приняла наибольшее количество инокультурных мигрантов, а с началом кризиса 2015–2016 гг. больше всех беженцев. Швеция с ее многочисленным иностранным населением стала второй по популярности страной назначения (после Германии) для примерно 1,3 миллиона иммигрантов, которые попали в Европейский союз в 2015–2016 гг. В течение двухлетнего периода в Швеции [5] было подано (иностранными гражданами) 191 816 прошений об убежище. Из почти 10 миллионного населения Швеции

почти 1,9 миллиона в 2017 г. были рождены за пределами страны. Наиболее распространенной страной рождения (172258 человек) является Сирия [6].

По мнению Д.В. Михеева многие беженцы, «направлялись именно в страны Северной Европы с развитой системой социального обеспечения, значительными иностранными диаспорами из стран исхода, мягким миграционным законодательством». [7] В результате обострения миграционной и внутриполитических проблем в этих странах были приняты беспрецедентные меры по ужесточению миграционного законодательства. Можно говорить о том, что на сегодняшний день миграционное законодательство Дании и Норвегии является наиболее жестким, чем в других странах Европы. Дания является государством, которое одним из первых приняло достаточно жесткие меры в отношении иммигрантов, которые вследствие этого и рассматривали эту страну как транзитную на пути в Швецию. В 2016 г. в Дании был принят закон о том, что беженец может прибыть в страну, имея при себе сумму не более 10 тыс. крон или 1,5 тыс. долл. в наличных деньгах и драгоценностях. Все остальные деньги и драгоценности будут изыматься и зачисляться на государственные счета для обеспечения содержания беженцев. То есть конфискованные деньги должны идти на оплату их проживания в стране [8].

По словам датских политиков, изъятые суммы должны пойти на поддержку самих же беженцев. В стране была значительно сокращена социальная поддержка мигрантов и усилен контроль на границах. Данный закон вызвал резкую критику со стороны многих государственных и международных правозащитных организаций. В частности, Human Rights Watch заявили, что такое обращение с беженцами является унижительным. Дополнительной мерой ограничения притока беженцев в эти страны стал и пограничный контроль на границах этих стран.

В Норвегии правительство страны в основном под давлением Партии прогресса (Progress Party) пошло по пути ограничительных мер в отношении мигрантов. Был усилен контроль на границе и внесена поправка, в соответствии с которой правительство страны может не рассматривать вопрос о предоставлении убежища лицам, прибывшим в страну с территории других стран Северной Европы.

Таким образом, отчетливо прослеживается тенденция стран Северной Европы по изменению миграционного законодательства в сторону его ужесточения и сотрудничеству не только между собой, но и с Российской Федерацией, которая тоже является страной транзита для мигрантов и беженцев, желающих попасть в одну из этих стран. Это сотрудничество предполагает налаживание взаимного обмена информацией, особенно в сфере борьбы с терроризмом, а также налаживании взаимодействия пограничных служб по пресечению незаконной миграции и репатриации лиц, незаконно пересекающих государственную границу.

ЛИТЕРАТУРА

1. UNHCR (2018). Syria emergency. Online: <http://www.unhcr.org/syria-emergency.html>
2. Гаджимурадова Г.И. Опыт миграционной политики некоторых стран Северной Европы и возможность его применения в России (по результатам качественного исследования в лагере беженцев в Финляндии) // Власть. № 4 2018. С. 139–142
3. Гаджимурадова Г.И. Интеграция мусульман в Европе: история и современное состояние // Научное обозрение. Серия 2. Гуманитарные науки. № 3. 2016 С. 3–7
4. Ванштейн Г. Популизм в Современной Европе: новые тенденции // Мировая экономика и международные отношения. № 12, 2013. С. 24–33
5. Swedish Migration Agency (2018). Facts and statistics. Online: <https://www.migrationsverket.se>
6. <https://translate.google.ru/translate?hl=ru&sl=sv&u=http://www.scb.se/hitta-statistik/sverige-i-siffror/manniskorna-i-sverige/in-och-utvandring/&prev=search>
7. Михеев Д.В. Миграционная политика стран Северной Европы и ее изменение в условиях миграционного кризиса (2014–2016 гг.) // Исторический журнал: научные исследования. № 6. 2017 С. 112–120
8. <http://topmigrant.ru/news/izyatiye-deneg-s-bezhencev-danii>

О ПРИЧИНАХ РАСПРОСТРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА В ДЕЛИНКВЕНТНЫХ СТРАТАХ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ, РОССИИ И СНГ

И.А. Селезнёв, кандидат социологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник ИСПИ РАН, Москва, Россия. E-mail: igdrake@yandex.ru

Г.И. Осадчая, доктор социологических наук, профессор, руководитель Центра исследования процессов евразийской интеграции ИСПИ РАН, Москва, Россия. E-mail: osadchaya111@gmail.com

Аннотация. Работа посвящена распространению радикального исламизма среди криминальной части западного и постсоветского общества. В условиях упадка всех идеологий европейского происхождения, претендующих на собственный универсальный проект, исламизм становится «новым альтернативным стилем» с большими перспективами охвата различных социальных групп не только в странах традиционного распространения ислама, но и в Западной Европе. В частности, можно наблюдать симбиоз исламского радикализма и криминалитета как в пенитенциарных учреждениях, так и на воле. Подобные процессы распространяются и на территории России и постсоветских государств Центральной Азии.

Ключевые слова: религиозный экстремизм, антисистемная идеология, исламизм, организованная преступность, пенитенциарные учреждения, Западная Европа, Россия, СНГ, Центральная Азия.

ON THE REASONS FOR THE SPREAD OF RELIGIOUS EXTREMISM IN DELINQUENT STRATA OF WESTERN EUROPE, RUSSIA AND THE CIS

Igor Seleznev, PhD in Sociology, Associate Professor, Leading Researcher of the Research Centre of Eurasian Integration Processes of the Institute of Socio-Political Research of the RAS (Moscow, Russia). E-mail: igdrake@yandex.ru

Galina Osadchaya, Dr. Sc. (Sociology), Full Professor, Head of the Research Centre of Eurasian Integration Processes of the Institute of Socio-Political Research of the RAS (Moscow, Russia). E-mail: osadchaya111@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the spread of radical political Islamic ideology among criminal part of the Western and the post-Soviet societies. The decline of all universal ideologies of European origin lead to Islamism as «the new alternative style» with great prospects of coverage on various social groups not only in the traditionally Islamic countries, but also in Western Europe. We can watch symbiosis of radical Islamism and criminals in penitentiaries and out of jail. Similar processes are spreading on the territory of Russia and the post-Soviet States of Central Asia.

Keywords: religious extremism, anti-system ideology, jihadism, organized crime, prisons, Western Europe, Russia, CIS, Central Asia.

Методологически данная работа исходит из представлений о диалектике взаимоотношений между различными формами общественного сознания, в частности религии и идеологии. Так, известен восходящий к Жан-Жаку Руссо концепт так называемой «гражданской религии», использованный у Эмиля Дюркгейма и в современной социологии получивший подробное обоснование у Роберта Беллы [1; 2]. Гражданская религия – это обеспечивающая национальное или политическое единство идеология, приобретающая квазирелигиозные функции и вмещающая соответствующие ценности, смыслы, символы, обряды, представления и понятия [3; 4]. Известен и обратный феномен: в ряде радикально-фундаменталистских исповеданий религия распространяется на все сферы социетальной практики, трансформируясь в идеологию.

Практически все претендующие на собственный универсальный проект идеологии европейского происхождения продемонстрировали явный упадок к началу XXI в. В этих условиях, конкурентом им выступает идеология незападного происхождения – исламизм («политический ислам», «джихадизм»). Так, исламизм способен составить эффективную конкуренцию консерватизму (палеоконсерватизму) и «новым правым» в обращении к традиционализму, морализму и религиозному фундаментализму; он не уступает социализму (коммунизму) в плане эгалитаризма и антибуржуазной социально-экономической проектности, а фашизму (национал-социализму) – в тотальности и воле к разрушению и смерти. В таких условиях политический ислам становится «новым альтернативным стилем» с большими перспективами охвата различных социальных групп не только в странах традиционного распространения ислама, но и в Западной Европе и США. Подобную идейную экспансию осуществлял в начале XX в. радикальный социализм (коммунизм). В условиях идейного кризиса социалистической (коммунистической) идеологии место глобальной радикальной антисистемной идеологии занимает исламизм. Добавим, что после уничтожения социалистической системы и ослабления коммунистической идеологии и леворадикальных группировок недовольство людей капитализмом стало выражаться в интересе к религиозно окрашенным политическим учениям. Например, если еще в 1970-е гг. акции «прямого действия» палестинского движения сопротивления воспринимались в рамках общего тренда леворадикального экстремизма (наряду с «Красными бригадами», «Фракцией Красной Армии» и т.п.), то теперь уже радикальный исламизм выступает по отношению к ультра-левым в качестве «старшего партнёра» [5, с. 43].

Тем более, что ислам с его эгалитарным этосом имеет исторический опыт такой идейной экспансии на широкие слои. Так, в Средние века после завоевания Индии Захир Ад-Дин Мухаммад Бабуром и возникновения тимуридской империи Великих Моголов, можно было наблюдать «омусульманивание» различных групп населения, до этого находившихся на нижних ступенях кастовой «лестницы престижа». Тут не только массовый мусульманский прозелитизм «неприкасаемых», наблюдаемый даже в наши дни (впрочем, представители низших слоёв переходят и в другие религии – буддизм, даже в христианство), но и, к примеру, переход в ислам представителей касты музыкантов [6, с. 46].

Достаточно широко известно обращение к исламу как религии и исламу как идеологии ряда радикальных западных интеллектуалов (Рене Генон пришел к исламу от консерватизма и традиционализма, Роже Гароди – от коммунизма). Но стоит обратить внимание и на другие социальные страты. Так, в частности, «политический ислам» получает распространение среди делинквентных слоёв как в западных обществах, так и на постсоветском пространстве. Если в начале XX в. арестованные революционеры-социалисты идейно влияли на часть уголовного мира, то в сегодняшних условиях криминал подвергается подобному идейному и интеллектуальному опылению со стороны исламизма. В местах лишения свободы преступники оказываются рядом с осужденными радикалами, которые воспринимаются как «пострадавшие за идею, а не корысти ради», что способствует повышению их авторитета и влияния на других осужденных. И выстраивающиеся взаимоотношения можно описать в терминах Вильфредо Парето как союзничество «контрэлиты» (политические радикалы) с «антиэлитой» (криминал). К тому же, уголовную субкультуру и «политический ислам» роднит нигилизм по отношению к имеющемуся государству и праву и собственные нормативные представления («по-понятиям» либо «по шариату»), что создаёт почву для не только для диалога и взаимоуважения, но и партнёрства между представителями преступного мира и радикального исламизма [5, с. 44].

Существуют данные, свидетельствующие о широком распространении и ислама как религии и идеологии исламизма среди отбывающих наказание в пенитенциарных учреждениях Западной Европы. Так, в Великобритании за последние два десятилетия численность мусульманских заключенных увеличилась в 4 раза, и на сегодняшний день 12000 заключенных в Англии и Уэльсе из 84000 являются мусульманами. Палата общин предоставила доклад демонстрирующий, что численность заключённых мусульман возросла с 3681 чел. в 1997 г. до 11248 чел. в 2012 г., т.е. более чем на 200% [7]. Мусульмане, составляющие не более 5% населения Великобритании, составляют 13% обитателей тюрем. Почти треть заключенных-мусульман приняли эту религию во время отбывания наказания [8]. Соответственно, в тюрьмах Великобритании возросло влияние радикальных исламистских группировок (джихадо-салафитов, «братьев-мусульман» и т.п.). Пропаганда ислама, осуществляемая этими группировками, направлена как на более широкий охват заключенных, так и индивидуально на привлечение наиболее авторитетных заключённых, чей пример станет в будущем привлекательным для других. И именно радикализация заключенных-мусульман, а не сам факт обращения их к религиозной жизни вызывает опасения со стороны британских властей.

Мусульманские сообщества становятся в британских тюрьмах «коллективами выживания». Сообщается, что всё больше заключенных в Великобритании принимают ислам для того, чтобы к ним было особое отношение, а также, чтобы заручиться поддержкой влиятельных группировок мусульман. Также некоторые используют принятие ислама в тюрьме для продвижения по уголовной кастовой иерархии. Рост доли мусульман среди заключенных – это результат давления со стороны исламских экстремистов- «авторитетов»,

включая тех, которые осуждены за терроризм и связаны с «Аль-Каидой», ИГ (*запрещенные в России террористические организации*) и т.п. [9]. Многие заключённые в тюрьмах насильно склоняются к принятию ислама [10].

Среди причин, побудивших их перейти в ислам – защищенность, которую дает принадлежность к определенной группировке, и те привилегии, которыми, по их мнению, пользуются мусульмане. Известно, например, что к насильникам или педофилам в тюрьме отношение обычно негативное, но если такой осужденный вступает в «джамаат» (мусульманское братство), то он его берёт под защиту [9]. Следует заметить, что всего лишь 1% мусульман попадает в британские пенитенциарные учреждения за терроризм. Но в качестве одной из версий того, почему радикальный исламизм стал нормой в британских тюрьмах, называют деятельность исламистских благотворительных фондов, оказывающих поддержку заключенным-мусульманам, которых, не разделяя на «политических» и «уголовных», снабжают всем необходимым. Эти организации оформлены в качестве НКО и получают пожертвования от всех желающих помочь заключенным-мусульманам и их семьям. Кроме того, эти НКО предлагают «духовную консультацию» от различных имамов, наносящие визиты в тюрьмах и преподающих ислам заключенным. В большинстве случаев, такие уроки проводят представители радикальных течений ислама [11]. Тут можно вспомнить опыт Международной организации помощи борцам революции (МОПР) в 1920–30-е гг., но исламские радикалы действуют, пожалуй, еще эффективнее.

Не только Великобритания обеспокоена ростом исламизма среди заключённых, но и во Франции, имеющей гораздо более жесткую пенитенциарную систему, администрация тюрем обеспокоена массивной исламистской пропагандой, приводящей к росту заключенных, принимающих ислам в тюрьмах. Эти процессы свидетельствуют не только об «исламизации» в европейских тюрьмах, но и предвещает последующее влияние этой исламистской радикализации на европейские общества в самых различных аспектах [6, с. 49].

Схожие тенденции обозначились и среди соответствующего контингента в России (Северный Кавказ, Поволжье, Урал и др.) и других государствах СНГ. Адепты движений зарубежного радикального исламизма, связанных с нетрадиционным для коренных мусульманских народов Российской Федерации салафизмом/ваххабизмом, распространяют сегодня своё влияние на криминальную среду. Речь идет, в том числе, и о таких запрещенных в России экстремистских организациях, как «Ихван аль-Муслимун» («братья-мусульмане»), «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» и т.п.

По опубликованному данным, сотрудники ФСИН РФ с начала 2016 г. намеревались усилить борьбу с так называемыми тюремными «джамаатами» – неформальными общинами мусульман. Это связано с ростом популярности исламизма в пенитенциарных учреждениях, где он не только приходит на смену воровским порядкам, но и вынуждает силовиков пересматривать свой подход к оперативной работе в колониях [12]. Исламистам удаётся достаточно успешно обращать в свои взгляды сокамерников, особенно если речь идет о представителях этносов, исторически исповедующих ислам. В соответст-

вии с логикой образования группировок в тюрьмах и лагерях, многие вступают в группы исламских экстремистов, чтобы получить физическую защиту [13, с. 15]. Лица, отбывающие срок за религиозный экстремизм и террористические действия, начинают вести «дагват» (пропаганду) среди других осужденных, которые до этого были либо далеки от религии, либо исповедовали традиционный ислам ханафитского или шафитского мазхаба. В результате им удаётся создать «джамат» из числа эзков, многих из которых привлекает идеология радикального исламизма. Ведь предыдущие «грехи» (преступления) до активного принятия ислама списываются, а возможность их совершить в дальнейшем оправдывается, поскольку новые преступления трактуются как часть «джихада», потому что эта идеология оправдывает совершение преступлений против любого, кто не разделяет их убеждения (и, в том числе, против «неправильных» мусульман-ханафитов) [14].

В местах лишения свободы люди часто обращаются к религии, но лишь у мусульман, как группы, получается противостоять и сторонникам тюремно-воровских «понятий» и администрации [12]. Так, по свидетельствам очевидцев, в исправительных учреждениях, расположенных в СКФО, осужденные разделены на две части: «черная масса» («блатные и мужики, живущие по тюремным понятиям») и «джамат». «Причисление к одной из двух “каст” происходит автоматически. <...> Если ты сидишь на Кавказе и говоришь, что ты мусульманин и хочешь жить по исламу, а не вникать в блатную тему, то тебе такое право предоставляется за счет того, что на воле положение мусульман очень сильно, они имеют реальный вес и могут за своих братьев заступиться. Однако очень много людей этой верой прикрываются, чтобы им комфортно было прожить свой срок» [15]. Исламизм в российских пенитенциарных учреждениях становится все популярнее, поэтому наравне с понятиями «красная зона» (контролируемая администрацией при помощи «активистов») и «чёрная зона» (где царят «воровские» порядки), появился термин «зеленая зона», подразумевающий, что неформальный контроль над ней взяли исламисты [12].

Схожие тенденции к криминализации деятельности радикальных исламистов или, наоборот, исламской радикализации обычных уголовников наблюдаются и в постсоветских государствах Средней Азии. По свидетельству экспертов (А.А. Казанцев, Л.Ю. Гусев) очагами распространения исламского экстремизма в Казахстане и Киргизстане стали места лишения свободы. К радикальным взглядам там приобщаются сокамерники экстремистских деятелей с тем, чтобы получить защиту в тюрьме. Эксперты отмечают тенденцию к вытеснению «воровской идеологии» в пенитенциарных учреждениях государств Средней Азии религиозным экстремизмом и появление «зеленых зон». Попытки администрации отделять в местах лишения свободы осужденных-экстремистов от неэкстремистов пока не очень эффективны. Традиционная криминальная идеология оказывается неконкурентоспособной по сравнению с радикальным исламизмом и, в результате, в Средней Азии складывается тенденция к замещению традиционной преступности криминально-экстремистскими группами с исламистской идеологией. [13, с. 35–36, 46].

К примеру, существенную тревогу у властей Киргизии вызывает быстрая ориентация на конкретную среду и гибкость в действиях радикальных религиозных групп и примыкающей к ним запрещенной в стране решением Верховного суда экстремистской организации «Жайшуль махди». Известны случаи, когда члены этой организации в тюрьме за короткое время сумели обратить сокамерников в своих ярых сторонников [16, с. 11]. На этом фоне беззубость и рыхлость традиционного ислама и его институтов вкупе с вечными переворотами внутри Духовного управления мусульман Киргизии лишь усугубляет проблему [17].

Поэтому вполне можно согласиться с точкой зрения, что отсутствие эффективной государственной системы мер идеологического и информационного противодействия радикальной идеологии в пенитенциарных учреждениях стало одной из важных причин распространения исламизма среди заключенных [18, с. 171]. На распространение исламизма в пенитенциарных учреждениях администрация этих учреждений и ФСИН в целом пытаются ответить привлечением к богослужениям в тюрьмах «официального» мусульманского духовенства, пропагандой традиционного ислама ханафитского мазхаба. Однако это не всегда бывает эффективно, поскольку среди осужденных исламистов авторитет таких «официальных» имамов достаточно низок и отношение к ним зачастую негативное [19]. И эта тенденция прослеживается как в России, так и в среднеазиатских странах постсоветского пространства.

Отдельно стоит заметить, что экстремистские сообщества в поисках финансирования не избегают доходов от криминальной деятельности (рэклет, разбой, наркоторговля и т.п.), а это создаёт дополнительную возможность для сближения исламистов и криминалитета. И, что касается симбиоза джихадистов и криминала «на воле», то очевидным примером сращивания религиозного экстремизма, политического терроризма и уголовщины стало дело «банды ГТА» в Подмоскowie, состоявшей из граждан Узбекистана [20]. Жертвами банды стали 17 человек и еще двое были ранены. В ходе изучения материалов дела стало известно, что участники банды совершали разбойные нападения и убийства для того, чтобы получить денежные средства и устроить военный переворот в Узбекистане. Согласно показаниям обвиняемых, они не планировали террористический акт в России, однако, если бы им дали такое указание, то они «не могли не исполнить приказ». Члены банды проходили подготовку к вооруженному восстанию в специальном лагере в Пакистане, где они обучались стрельбе из различных видов огнестрельного оружия, минно-сапёрному делу, приёмам рукопашного боя, тактике партизанской войны, навыкам конспирации и т.п. Проживая в России, они старались совершенствовать боевую подготовку и, согласно показаниям обвиняемых, стреляли по самодельным мишеням, на которые прикреплялась фотография президента Узбекистана [21].

Таким образом, тенденция к формированию криминально-экстремистских группировок, первоначально обозначившаяся в 1990-е гг. на Северном Кавказе, стала охватывать и другие регионы и страны. Речь идет о бандитских группах, которые занимаются разбоем, рэклетом, похищением людей и т.п., но придерживаются не традиционной криминальной идеологии («воровского за-

кона»), а исповедуют радикально-исламистские взгляды. По сути, на сегодняшний момент существенная часть исламистского подполья на Северном Кавказе представлена не столько идейными борцами, сколько именно такими группами. В случае с среднеазиатскими уголовно-экстремистскими ОПГ существенную роль играет торговля наркотиками [13, с. 16].

Вообще, рост влияния наркомафии, в частности, угроза объединения усилий криминалитета, занятого транспортировкой наркотиков, с террористическими группами представляет отдельную проблему. За последние годы практически во всех странах среднеазиатского региона наблюдается рост числа наркозависимых людей, что связывается экспертами с нерешенностью проблемы поступления наркотиков из Афганистана. Социально опасной проблемой становится формирование «наркоидеологии джихада» – идеологического обоснования наркоторговли, которая стала рассматриваться как один из действенных инструментов борьбы с Западом и его союзниками. Можно найти и примеры финансирования террористической деятельности из средств, полученных на продаже героина [22, с. 146].

Казахстанские источники отмечают наличие связей местных террористов с единомышленниками на Ближнем Востоке (в том числе через российский Северный Кавказ). Отмечается, что изначально в Казахстане носителями экстремистской идеологии были выходцы с Северного Кавказа, в первую очередь – этнические чеченцы, находившиеся там в ссылке в сталинское время. Причем, именно группы уголовников-исламистов становятся той благоприятной социальной средой в Казахстане и Киргизии, которая вступает во взаимодействие с идеологическими и финансовыми потоками с Ближнего Востока. В Киргизстане тенденция к исламизации криминала привела в последнее время к серьезному росту числа «джамаатов», на деле занимающихся бандитизмом, в том числе на севере страны, который традиционно считался значительно менее подверженным религиозному экстремизму, чем юг. Освоение экстремистско-террористическими сетями криминальной среды стало долгосрочным трендом, которому власти в Казахстане и Киргизии пока ничего не способны противопоставить. Это может со временем приводить к росту террористической активности в обоих государствах (а также к аналогичным процессам на Северном Кавказе) [13, с. 35–36, 46].

За последние годы и многие члены ОПГ в Татарстане превращаются в активных исламистов. Так, на многих рынках Казани салафитский криминал пытается придать религиозную окраску рэкету: если торговец – «этнический» мусульманин, то у него вымогают «закят» (милостыню), «обязательный для каждого мусульманина»: в пользу «джамаата», на помощь «братьям», сидящим в тюрьмах или ведущим «джихад». Такой «религиозно» обоснованный рэкет распространяется и на торговцев немусульманского происхождения, с отсылкой к историческому прецеденту «защиты» христиан и иудеев как «народа Книги» в исламском халифате, за что «защищаемые» обязаны выплачивать «джизью» (налог для неверных). Отдельно стоит обратить внимание на увеличение прозелитов из числа уголовников этнически русского происхождения, принимающих ислам радикального толка под влиянием своих подель-

ников-исламистов. Такие «русские мусульмане» зачастую демонстрируют даже более высокую, чем у остальных «братьев» степень радикализма [23, с. 13]. Эксперты (Р.Р. Сулейманов и др.) отмечают и такой факт, свойственный исламистскому сообществу в Поволжье. Если на тематических интернет-форумах можно встретить споры между приверженцами разных течений радикального исламизма (поскольку различаются идеологии салафитов/ваххабитов, «братьев-мусульман», хизб-ут-тахрировцев, джамаат-таблиговцев и др.), то в реальности нет противостояния между вовлеченными в криминальные группировки исламистами различного толка. Борьба за сферу влияния путем вооруженного противостояния представителей разных течений исламизма, вовлеченных в ОПГ, не характерна для Татарстана. Напротив, исламисты различного толка скорее проявляют солидарность друг к другу: не важно, кто ты по взглядам, главное, что ты – мусульманин, «брат». Упомянуты случаи, когда в одной ОПГ состояли и ваххабиты и хизб-ут-тахрировцы [24].

Отдельную проблему представляет опасность усиления влияния исламизированных криминальных кругов на социально маргинализированную молодежь, особенно происходящую из этнических групп с мусульманской идентичностью. Это может дать мощную социальную базу для радикализации. [13, с. 21, 46].

Подводя итоги, можно сделать вывод, что в условиях идейного кризиса большинства светских универсальных идеологий западного происхождения возрастает значимость религиозно окрашенного «политического ислама» как основной радикальной идеологии, способной эффективно воздействовать на различные слои населения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белла Р. Социология религии //Американская социология. Проблемы, перспективы, методы. М.: Прогресс, 1972.
2. Varieties of Civil Religion / Ed. by Robert N. Bellah & Philipp Hammond. San Francisco: Harper & Row, 1980.
3. Bellah, Robert N. Civil Religion in America // Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Winter 1967, Vol. 96, #1 [URL: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm]
4. Bellah, Robert N. Civil Religion in America // Religion American Style./ Ed. by Patrick H. McNamara. NY: Harper & Row, 1974.
5. Селезнёв И.А. Феномен радикального ислама в делинквентной среде в современных странах Европы и России // Вестник Академии экономической безопасности МВД России, 2015, № 6.
6. Селезнёв И.А. Причины распространения радикального исламизма в делинквентной среде Западной Европы и России XXI в. // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований, СПб, 2017, № 1 (5).
7. Kern S. Britain: Muslim Prison Population Up 200%. [URL: <http://www.gatestoneinstitute.org/3913/uk-muslim-prison-population>]
8. «Треть заключенных-мусульман Британии приняли ислам в тюрьме» [URL: <http://www.islamnews.ru/news-24729.html>]

9. Аничкин А. Обращенные неволей. [URL: <http://www.kommersant.ru/doc/2259022>]
10. «Заключённых Великобритании насильно заставляют принимать ислам». [URL: <http://www.sedmitza.ru/text/3975000.html>]
11. Лиснянская Д. Английский заключенный 21-го века. [URL: <http://www.polosa.co.il/blog/34759/>]
12. Туманов Г. Зелёная зона. ФСИН усиливает борьбу с тюремными исламистами. [URL: <http://www.kommersant.ru/doc/2901612>]
13. Казанцев А.А., Гусев Л.Ю. Угроза религиозного экстремизма на постсоветском пространстве / Центр изучения перспектив интеграции. М., 2017.
14. Сулейманов Р. Тюремный халифат // «Независимая газета», 21.02.2013 [URL: http://www.ng.ru/regions/2013-02-21/3_kartblansh.html]
15. Сологуб Н. «Все мы носили с собой лезвие». Рассказывает Касс – автор одного из самых популярных тюремных блогов на русском языке. [URL: https://zona.media/article/2018/02/19/kass?utm_source=bumaga&utm_medium=partners&utm_campaign=friends]
16. Гусев Л.Ю. Безопасность в странах Центральной Азии – проблемы и вызовы // Современные евразийские исследования, 2016, Вып. 3.
17. Чериков С. Кыргызстан – полигон террористического интернационала? // Новости Центральной Азии, 28.09.2012. [URL: <http://centrassia.ru/kirgistan/17-kyrgyzstan-poligon-terroristicheskogo-internacionala.html>]
18. Яворский М.А. Причины радикализации осужденных в местах лишения свободы в России и за рубежом // Национальная безопасность: стратегические приоритеты и система обеспечения. Пермь, 2016.
19. Мальцев Вл. «Аллах акбар!» в СИЗО: как радикальные исламисты усиливают свое влияние в российских тюрьмах. [URL: http://rusvesna.su/recent_opinions/1461753940]
20. «Банда ГТА» оказалась ваххабитской сектой. [URL: <http://www.rosbalt.ru/moscow/2014/11/06/1334994.html>]
21. Карев А. Стреляли по мишеням с фотографией президента Каримова. К концу процесса над «бандой ГТА» выяснилось, что её участники планировали вооруженное восстание в Узбекистане. // «Новая газета», №18, 19.02.2018 [URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2018/02/13/75503-strelyali-po-mishenyam-s-fotografyey-prezidenta-karimova>]
22. Селезнев И.А. Роль ОДКБ и ШОС в обеспечении безопасности стран Средней Азии // Социально-гуманитарные знания, 2017, №4.
23. Сулейманов Р. Аллах его знает. О сращивании мусульманского фундаментализма и криминала в Татарстане // «Слово», №23 (884), 12–25.12.2014.
24. Сулейманов Р. Организованные преступные группировки (ОПГ) и салафизм: сращивание религиозного фундаментализма и криминала в Татарстане // Вторые Саматовские чтения: материалы научно-практической конференции / Сост. В.М. Якупов. – Казань: Иман, 2011.

РОЛЬ ЛИДЕРОВ ЦЕРКВИ В РЕАЛИЗАЦИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ЕДИНСТВА

Е.М. Мchedlova, доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник Центра социологии религии и социокультурных процессов Института социально-политических исследований РАН, г. Москва, Россия. E-mail: HMTchedlova@mail.ru

Аннотация. Автор рассматривает принципы сохранения духовно-нравственных ценностей. Говорится также об экуменическом движении, месте и роли общественной категории прав человека, единстве народа России, взаимоотношениях различных мировых конфессий – внутрихристианских (православной и католической ветвей), христианских и исламских, и др. Отмечаются устремления религиозных деятелей к диалогу и сотрудничеству.

Ключевые слова: духовно-нравственные ценности, духовное единение, экуменизм, права человека, диалог, сотрудничество.

THE ROLE OF CHURCH LEADERS IN THE IMPLEMENTATION OF MORAL AND SPIRITUAL UNITY

E.M. Mchedlova, Dr.Sc., Leading Researcher of the Center of sociology of religion and socio-cultural processes of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Moscow, Russia. E-mail: HMTchedlova@mail.ru

Abstract. Autor considers the principles of save of spiritual-moral values. It speaks about ecumenical movement, place and role of social category of human rights, unity of Russian people, interactions of different global confessions – into Christians (orthodox and catholic), between Christian and Islamic, and others.. Note aspirations of religious actors to dialogue and collaboration.

Key words: spiritual-moral values, spiritual unity, ecumenism, human rights, dialogue, collaboration.

Подавляющее большинство духовных лиц (Патриархи Московские и всея Руси, Папы, представители протестантских церквей, исламских направлений, буддийские ламы, руководители конфуцианства) выступают за укрепление доверия, толерантное, уважительное отношение друг к другу, с соблюдением общепринятых нравственных норм. Наиболее целенаправленно и последовательно отстаивает эту позицию Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Еще в 2007 г., будучи митрополитом Калининградским и Смоленским, он на Соборных слушаниях Всемирного Русского Народного Собора «Базисные духовно-нравственные ценности – основа единства общества, церкви и государства» утверждал: «...чтобы в обществе была политическая стабильность и преемственность, власть должна основываться на прочной базе духовно-нравственных принципов. Без опоры на нравственные принципы невозможно дальнейшее развитие России».... в сочетании... высоких ду-

ховных и нравственных ценностей, единства народа и гражданской активности – заключается национальный успех России».

Владыка считает, что основу национального успеха России, как учат исторические события, составляет триада: сочетание высоких духовных и нравственных ценностей, единства народа и гражданской активности.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл неоднократно отмечал, что, все основные религии России имеют близкие друг к другу системы нравственных представлений: «В нашем народе тема единства всегда переживалась особенно. В единстве видели возможный способ отстоять свою свободу и творчески вести строительство национальной жизни. Для русского человека понятие единства включает такие проявления человеческих чувств, как сострадание, жертвенность, взаимовыручка, общение, гостеприимство, ценность жизни каждого человека» [1]. Тем не менее, он считает, что именно православная церковь обеспечит духовное единство народов России.

Надо сказать, что экуменизм взял свое начало со времени II Ватиканского собора (с 60-х гг. прошлого века) и сегодня можно наблюдать его проявление в реальности. Мы имеем в виду, в частности, Совместное заявление Святейшего Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, принятого во время встречи 12.02.2016 (Гавана, Куба), которое свидетельствует о диалоге мировоззрений и духовном единении основных направлений христианства. На этой встрече были подняты злободневные вопросы, волнующие далеко не только верующих, но практически все человечество. А как соблюдаются права человека в регионах мира, скажем, на Ближнем Востоке, в Северной Африке? Христине, православные подвергаются гонениям, непрекращающаяся волна беженцев и вынужденных переселенцев, бедность и нищета – вот массовые нарушения прав человека. Война на Украине, никому не нужная, – нарушение главного права – права на жизнь, достоинство. Волны миграции, захлестнувшие Европу, отдельные национальные движения преимущественно носят религиозный контекст. Это может свидетельствовать, например, о том, что нынешняя религиозная действительность приспосабливается к современным формам социального и политического участия. Права и свободы влекут за собой обязанности и ответственность человека.

В отличие от резолюций различных светских мероприятий, приветствие, заключительные слова и собственно положения излагаются прежде всего с позиции веры. «...Мы встретились как братья по христианской вере, чтобы...обсудить взаимоотношения между Церквами, насущные проблемы паствы и перспективы развития человеческой цивилизации...» [2]. По идее, и у православных, и у католиков имеются общие христианские корни. И, казалось бы, они уже давно могли бы объединиться на этой или какой-либо еще почве. Однако, этого не происходило. В последнее время исторические обстоятельства так сложились, что назрела насущная необходимость в конструктивном диалоге и совместных действиях, в частности, для решения ряда глобальных проблем

Если говорить о Русской Православной Церкви, то она в принципе стремится к диалогу с людьми различных вер и подходов к правам человека,

отмечающих их место в иерархии ценностей. Сегодня такой диалог и сотрудничество помогут избежать конфликтов цивилизаций, достичь сочетания на планете разнообразных мировоззрений, культур, политико-правовых систем. Как полагают лидеры церкви, различия в понимании религиозных истин не должны препятствовать людям разных вер жить в мире и согласии. В нынешних условиях они несут особую ответственность за воспитание своей паствы в духе уважения к убеждениям тех, кто принадлежит к иным религиозным традициям (т.н. толерантности). Сегодня очевидно, что метод «униатства» прежних веков, предполагающий приведение одной общины в единство с другой путем ее отрыва от своей Церкви не является путем восстановления единства. В то же время, церковные общины, которые появились в результате исторических обстоятельств, имеют право существовать и предпринимать все необходимое для удовлетворения духовных нужд своих верных, стремясь к миру с соседями. Так, например, православные и греко-католики нуждаются в примирении и нахождении взаимоприемлемых форм сосуществования.

«В то же время нашу озабоченность, – говорится в совместном коммюнике, – вызывает ситуация, складывающаяся в столь многих странах, где христиане все чаще сталкиваются с ограничением права религиозной свободы и права свидетельствовать о своих убеждениях, жить в соответствии с ними... Мы обеспокоены нынешним ограничением прав христиан, не говоря уже об их дискриминации, когда некоторые политические силы, руководствуясь идеологией секуляризма, ...стремятся вытеснить их на обочину общественной жизни...» (т.е. сделать из них практически маргиналов). Наш взгляд обращен к людям, находящимся в тяжелом положении, живущим в условиях крайней нужды и бедности в то время как материальные богатства человечества растут. Мы не можем оставаться безразличными к судьбе миллионов мигрантов и беженцев... Призываем каждого к уважению неотъемлемого права на жизнь...».

Реакцию на современную парадигму подтверждает Коммюнике: «...этот мир, в котором стремительно подрываются духовные устои человеческого бытия, ждет от нас сильного христианского свидетельства во всех областях личной и общественной жизни. От этого...во многом зависит будущее человечества». Правда, в таком случае, есть вероятность, и довольно большая, установления европоцентризма, а он является пропагандистом религиозной «эволюции». Это не очень хорошо, поскольку может серьезно ограничить любую проводимую социально-политическую трансформацию.

Тема представляется актуальной особенно в связи с ростом милитаризма в мировом сообществе, активизировавшимся джихадом, появившимся «исламским государством», локальными военными конфликтами в ряде стран (например, в Сирии, Йемене, даже в соседней Украине) etc.

Так, большой резонанс в религиозном мире в том числе вызвали события на Украине. Они не оставили равнодушными Святейших Патриарха и Папы Римского, предлагая следующий путь выхода из конфликта: «...Призываем наши Церкви на Украине трудиться для достижения общественного согласия, воздерживаться от участия в противоборстве и не поддерживать дальнейшее развитие конфликта. Выражаем надежду на то, что раскол среди православных

верующих Украины будет преодолен на основе существующих канонических норм, что все православные христиане будут жить в мире и согласии, а католические общины страны будут этому способствовать, чтобы наше христианское братство было еще более очевидно».

Кроме того, существуют ценности, которые стоят в ряду не ниже прав человека – это вера, нравственность, святыни, Отечество. И общество, и государство, и закон должны их защитить, не допуская экстремальных ситуаций. Храмы порой подвергаются варварскому разрушению и разграблению, святыни – осквернению, памятники – уничтожению. Для противостояния подобным тенденциям церковные лидеры призывают международное сообщество к незамедлительным действиям, предварительно договорившись, а именно: сплотиться, чтобы покончить с насилием и терроризмом, и одновременно через диалог содействовать скорейшему достижению гражданского мира. Необходимо широкомасштабная гуманитарная помощь страдающим народам и многочисленным беженцам.

Вместе с тем, не утихают и демонстрации, марши в пользу именно мира, а не войны или насилия, среди участников которых – зачастую верующие люди. Ведь война или другого рода насилие – прямое нарушение прав человека, особенно главного – безопасность и т.п. И люди, выступающие за демократию, обеспечение прав человека, в том числе верующие, стараются не допустить этого самого прямого нарушения основных естественных прав человека. Терроризм, экстремизм (религиозный, этнический, национальный), радикализм (главным образом, исламский), ксенофобия, другие негативные общественные явления – тоже своего рода насилие, навязывание обществу определенных взглядов, отнюдь не всегда мирной направленности, а отсюда – недовольство населения, что в принципе ведет к конфликтам, нарушению целостности, безопасности, в том числе социально-политической.

К нашей теме можно отнести и традиционные христианско-исламские взаимоотношения, которые имеют весьма неординарный характер. В ряде регионов ненависть и вражда друг к другу доводят и до открытого противостояния. Подобная ситуация свойственна таким странам, как Судан, Ирак и некоторым др. Подробную характеристику дает, в частности Ж.Т. Тощенко. В целом, серьезным гонениям подвергаются христиане на Ближнем и Среднем Востоке, это вызывает определенное беспокойство и у церковных, и у политических и государственных деятелей, все более получает широкий резонанс в мире. Между тем, принадлежность к религиозному вероисповеданию играет весьма позитивную роль и в формировании сознания, и в дальнейшей жизни, предполагая высокую степень нравственности, ответственности за поступки. Развитие моральных предпочтений предполагает толерантность, смирение, миролюбие, определенную лояльность к людям иных категорий веры. Если бы все думали так, как верующие, были бы лояльными и терпеливыми, тогда не было бы конфликтов ни религиозных, ни этнических, ни в конечном счете социальных, не было бы социальной напряженности. Именно в этом – источник одного из видов безопасности.

Вместе с тем, есть деятели церкви, которые, в противовес традиционному религиозному учению, отходят от устоявшихся канонов и выступают с лозунгами, которые не объединяют, а разобщают людей, ведя к общему и целому к интолерантности и нестабильности (например, радикальный ислам).

Хотя сама религия заведомо предполагает ненасилие, и адепты любого вероисповедания всегда настроены против любого вида насилия, будь то война, локальный конфликт, террористические акты, разнообразные вооруженные выступления, строительство баррикад, или же что-то еще. Максимально мирные верующие – это буддисты. Вся философия их жизни пронизана верой в завтрашний день, который способен принести счастье. Здесь нет места насилию, здесь господствует доброта, явная толерантность, гостеприимство, бесконечное уважение ко всем людям без исключения (не только к ближним или старшим). Буддистское общество практически бесконфликтно. И лишь ислам, но не весь, а его существующая в настоящее время разновидность, а именно: ислам агрессивный, воинствующий, радикальный, если можно так сказать, клерикальный, включая террористическую группировку под названием «исламское государство», который, попирая установившиеся религиозные каноны, ведет немирную деятельность, постоянно прибегая к насильственным действиям. Во имя религии ли, прикрываясь ли своей религией, или потому, что ислам – это образ жизни определенной части населения Земли, они делают то, что они делают. Иногда они отвечают насилием на насилие. Можно посмотреть на Соединенные Штаты, которые, несмотря на известные события 11 сентября, продолжают применять так называемую упреждающую агрессию. Если они представляют опасность в том числе для мусульманского сообщества, естественно, что приверженцы ислама будут реагировать соответствующим образом: это касается, например, Афганистана, Ирака, Сирии, Йемена и др. страны арабского мира, уповая на идею отстаивания независимости. И религия здесь точно не причем. Но, бывают случаи, когда религию могут насаждать именно воинствующие клерикалы, как бы подтверждая ее мировой статус. В частности, так говорится об исламе: «Эта религия будет утверждаться группой из мусульман, которая будет сражаться до Судного Дня». [Слова были произнесены на Съезде мусульман в Каире 15.08.2013]. Что самое интересное, здесь прослеживается и отношение к нашей теме.

Традиционные же христианские религиозные каноны не допускают никакого насилия в принципе. Однако, исходя из нынешних социально-политических реалий, оно так или иначе присутствует в обыденной жизни. При этом, можно констатировать, что по преимуществу верующие люди достаточно безразличны к политике, аполитичны (но не против нее, поскольку она существует и такая как есть, т.е. тоже дается Богом), или же действительно настолько прагматичны, что их все устраивает. Они не являются начинщиками каких бы то ни было перемен, но принимают их как данность. В силу адаптации к реалиям сегодняшнего дня, люди с религиозным мировоззрением становятся все более активными гражданами, участвуя, скажем, в выборах, гражданском судопроизводстве, отстаивая права и свою патриотическую позицию (но не в беспорядках). Зато они небезразличны к людям, их

бедам, душевной боли, радости, другим эмоциям, им свойственна так называемая жажда общения, они глубоко социальны. Мы полагаем, что от успешного решения поставленных задач зависит будущее планеты.

Тем более, что в последнее время, благодаря СМИ и, главным образом, Интернету, верующие люди и в индивидуальном порядке, и как специфическая социальная группа, имеют возможность коммуницировать без каких-либо ограничений, обмениваться, вносить и передавать собственную информацию. И они этим активно пользуются. Их приверженность определенной конфессии ни в коей степени не мешает им заниматься также мирской повседневной деятельностью – работой, учебой и т.д.

Сознание верующих также претерпевает изменения. И массовое, и индивидуальное. Оно трансформируется в духе сегодняшнего дня. Нравственность и ответственность выступают одними из главных критериев человеческого сознания и поведения. От национальности морально-этические качества человека зависят гораздо в меньшей степени, чем от его религиозности. Стало быть, принадлежность к религиозному вероисповеданию играет весьма позитивную роль и в формировании сознания, и в дальнейшей жизни, предполагая высокую степень нравственности, ответственности за поступки. Развитие моральных предпочтений предполагает толерантность, смирение, миролюбие, определенную лояльность к людям иных категорий веры, единение. Претворение в жизнь подобных принципов не допустило бы конфликтов ни религиозных, ни этнических, ни в конечном счете социальных, не было бы никакой социальной напряженности. Именно в этом – источник одного из видов безопасности.

Если мы рассматриваем непосредственно верующих, значит, их сознание, по идее, подчинено религиозным нормам и традициям. Основа всего этого, как известно, – вера в Бога, высшие силы, т.е. в нечто сверхъестественное. При этом, как считают сами верующие, веру тоже дает Бог. Получается, подобная идиома настолько в глубине сознания рассматриваемой группы населения, что определяет все их поведение и отношение к жизни в целом. И терпением, и лояльностью наделяет их Бог, и во всех случаях они обязаны быть предельно терпеливыми, идти и действовать исключительно в рамках создавшегося типа поведения, испытывая максимальную лояльность и умение прощать ближних. Сознательный ответ таков: больше все-таки не верят, а если и хоть немного верят, по преимуществу не могут сказать, в кого. Лишь единицы, как они сами считают, способны предсказать некое будущее событие – неизвестно, правда, какое. Никакие предсказания не могут стимулировать каких-либо массовых действий, они вызывают лишь определенные эмоции (например, страх перед будущим, ожидание, зачистую чего-то неведомого и т.п.). Никто не в силах изменить судьбу.

Несмотря на то, что у представителей различных конфессий культура – своя, вместе с тем, на этой почве не наблюдается никаких разногласий. На наш взгляд, разногласия начинаются там, где в дело вступает политика. Тот же ислам – религия коллективная. Вместе с тем, он более подвержен политическому влиянию, нежели другие конфессии. Именно со стороны ислам-

ского радикализма, как мы уже говорили, могут возникнуть угрозы территориальной целостности и национальной безопасности. Буддизм, например, склонен к философскому образу жизни, необыкновенно мирному. Христианская культура отличается динамизмом, созданием различных творений, безразличным участием верующих в ее развитии.

Социокультурная динамика такова, что практически во всех регионах строится большое число храмов, церквей, пишутся новые иконы, выставляются на всеобщее обозрение бесценные сокровища, то есть создаются новые произведения искусства. Тем самым происходит обогащение культурного наследия целой страны, которое может уйти дальше в века. Продолжается разнообразная религиозная практика, идет непрерывный процесс коммуникации. Ведется сотрудничество церквей различной конфессиональной направленности, церкви и государства по культурным аспектам, включая цивилизационный. Это означает также, что обеспечивается культурная безопасность как особый вид безопасности России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Речь Патриарха Кирилла в Государственной Думе в 2017 г. Сайт Московской патриархата, U-Tube.
2. Совместное заявление Патриарха Кирилла и Папы Римского Франциска II. /Изд Московского патриархата, 13.02.2016.
3. Кублицкая Е.А. Проблема толерантности в межнациональных и этноконфессиональных отношениях // Государство. Религия. Церковь. М., 2010, № 4.
4. Кублицкая Е.А. Изучение процессов десекуляризации (мониторинговые исследования в мегаполисе) // Наука. Культура. Общество. М., 2016, № 3.
5. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом ли реальность. М., 2007.
6. Тощенко Ж.Т. Духовно-нравственное единство основных конфессий России: возможность и реальность // Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век. Сб. материалов международной научно-практической конференции. М., 01.03.2011.
7. Лунев С. Социальная концепция церкви в аспектах авторитарного и гуманистического сохнания. М., 2013.
8. Сайт и издание Московского Патриархата – 2006, 2007, 2016, 2017 гг.

КОНСТРУКТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Кирилл Фролов, заведующий отделом по взаимодействию с Русской Православной Церковью Института стран СНГ. E-mail: frolov_moskva@mail.ru

Аннотация. Русская Православная Церковь Московского Патриархата является доминирующей конфессией не только Российской Федерации, но и Украины, Белоруссии, Молдавии и других государств Исторической России, стран СНГ. Грандиозный созидательный потенциал Русской Православной Церкви оценивают не только ее верующие, но и оппоненты. Ключевой стратегией антироссийской власти в Киеве является отрыв Украинской Православной Церкви от Московского Патриархата. С этой целью захватываются храмы, поддерживаются раскольнические нацистские группировки, силами украинского государства и его спецслужб развязан не только информационно-политический, но и физический террор против верующих УПЦ, она лишена статуса юридического лица, предпринимаются попытки принять законы, направленные на поражение УПЦ в правах, ставящих ее вне закона, втянуть на стороне раскольнических группировок Константинопольский Патриархат, что полностью противоречит церковным канонам и способно расколоть православный мир сильнее, чем в 1054м году. Но православный народ Украины, чтобы не допустить этого, собрался на Крестный ход в поддержку канонической УПЦ 27 июля 2018 года числом в 300 тысяч человек, чем доказал- попытки расчленения Русской Православной Церкви обречены на провал.

Ключевые слова: Русская Православная церковь, Московский патриархат, Патриарх Кирилл, историческая Россия, Украинский проект как анти-Россия.

THE CONSTRUCTIVE POTENTIAL OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

Kirill Frolov, Head of the Department for cooperation with the Russian Orthodox Church of the Institute of CIS countries. E-mail: frolov_moskva@mail.ru

Abstract. The Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate is the dominant denomination not only of the Russian Federation, but also of Ukraine, Belarus, Moldova and other states of Historical Russia, the CIS countries.

The grand creative potential of the Russian Orthodox Church is assessed not only by its believers, but also by opponents. The key strategy of the anti-Russian government in Kiev is the separation of the Ukrainian Orthodox Church from the Moscow Patriarchate. To this end, the temples are captured, schismatic Nazi groups are supported, not only information and political but also physical terror against the believers of the UOC is unleashed by the forces of the Ukrainian state and its special services, it is deprived of the status of a legal entity, attempts are made to pass laws aimed at defeating the UOC in rights, putting it outside the law, draw on the side of the schismatic groupings the Constantinople Patriarchate, which completely contradicts the church canons and is capable of splitting the Orthodox world her than in the 1054m year. But the Orthodox people of Ukraine, in order not to admit this, gathered for the procession in support of the canonical UOC on July 27, 2018, with 300 thousand people, than has proved the attempts of dismemberment of the Russian Orthodox Church are doomed to failure.

Keywords: Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, Patriarch Kirill, Historical Russia, Ukraine's project as anti-Russia, persecution of the UOC.

Конструктивный потенциал РПЦ

Русская Православная Церковь (РПЦ) является крупнейшей поместной Церковью мира и поэтому от ее судьбы зависит и судьба православия в мире. Кроме того, Русская Православная Церковь является единственной нерасчлененной структурой с центром в Москве на территории исторической России. И таким образом, от сохранения ее целостности зависит судьба нашей расчлененной страны и разделенного русского народа. Противники Православия и России прекрасно понимают роль РПЦ и прилагают колоссальные усилия для ее компрометации, расчленения, ослабления. Ареной самого важного фронта стали земли Западной Руси иначе говоря – Украины.

Собственно, реализуемый ныне проект Украины как анти-России является политической проекцией униатства, (униатство, уния-насильственное присоединение к Ватикану части православных Малороссии в 1596 г.), «политическим униатством» – отречением от православного русского выбора князя Владимира – крестителя Руси. Поэтому религиозно-политическая основа происходящего на Украине – это противостояние Русской Православной Церкви, чьи епархии на Украине имеют самоуправление и зарегистрированы как Украинская Православная Церковь, и Украинской греко-католической (униатской) церкви (5,5 тысяч приходов). Между ними действуют поддерживаемые властями Украины против УПЦ «буферные» структуры непризнанный всеми Поместными Православными Церквями «Киевский патриархат» («УПЦ – КП»), (5000 приходов) и «Украинская автокефальная церковь» («УАПЦ»). Конкуренция «УПЦ КП» и «УАПЦ», невозможность их объединения является позитивным фактором, препятствующим вмешательству на Украину, являющуюся канонической территорией Московского Патриархата, Константинопольского Патриархата, существующего благодаря политической и финансовой поддержке США и потому от них зависимого.

Самоуправляемая часть Московского Патриархата – Украинская Православная Церковь является крупнейшей конфессией Украины, к ней принадлежит подавляющее большинство ее граждан, насчитывает более 13300 приходов, 67 епархий, вопреки гонениям и оголтелой антицерковной пропаганде нынешнего киевского режима УПЦ является самой быстрорастущей конфессией Украины, прибавившей в 2017 г. около 300 приходов. Ее главой является авторитетный иерарх Русской Церкви, Блаженнейший митрополит Киевский и всея Украины Онуфрий (Березовский). Он и его ближайшие единомышленники, такие, как Одесский митрополит Агафангел (Саввин), Тернопольский Сергей (Генсицкий), Каменец-Подольский Федор (Гаюн), Хустский и Виноградский Марк (Петровций), Запорожский Лука (Коваленко), архиепископ Нежинский Климент (Вечера) и многие другие не боясь властей, выступают за единство Русской Православной Церкви, отказываются чтить память «воинов АТО», а в ответ на репрессии властей против Церкви, такие, как вынесение на голосование в Верховную Раду двух законопроектов, узаконивающих репрессии против УПЦ как «конфессии с центром в государстве –агрессоре», собирают в мае и июле 2017 г. Крестные ходы-манифестации численностью более 200000 человек и срывают голосование. Главный рупор УПЦ – Союз право-

славных журналистов Украины (www.uoj.org.ua) является неприкрыто пророссийским популярным информационным ресурсом. Таким образом, УПЦ является единственной массовой пророссийской силой на Украине. И за это подвергается репрессиям – «Киевским патриархатом» захвачено около 70 храмов, сохраняется угроза принятия антицерковных законов. Поэтому представляется необходимым упомянуть наиболее вопиющие факты репрессий против УПЦ за 2018 г.

На Рождество Христово 2018 г. в Малороссии и Новороссии нацистские экстремистские группы провели акции запугивания против канонической Церкви Юго-Западной Руси в Запорожье, Днепропетровске и Киеве.

Непричастность власти к этим выходкам нацистов является мифом и вот почему – каждая из этих акций была осмыслена, имеет свою причину, цель, последствия.

Начнем с Запорожья. Сначала там развернулась травля Церкви за выполнение одним из священников своего пастырского долга – отказа отпевать убиенного младенца, крещенного в «Киевском патриархате». Батюшка не виноват в том, что младенца «крестили» в секте.

По силе инцидента с отказом в отпевании ребенка, крещеного в непризнанном Киевском патриархате, украинские националисты начали готовиться к погромам и призывали к поджогу храма на Рождество. Поджога храма удалось избежать благодаря вмешательству силовиков,

Отказ с отпеванием крещеного в расколе ребенка, за которого согласно св. канонам, можно молиться только келейно, это только повод. Причина же – исповедническая позиция митрополита Запорожского Луки (Коваленко), который на собственном опыте понял, что с помощью коллаборационизма с антиправославной киевской хунтой ни себя, ни Церковь не спасешь. И тогда митрополит Лука сделал заявление, что навязывание киевскими властями празднования католического Рождества является актом разрыва православно-русского народа Юго-Западной Руси с православным русским выбором святого Владимира. И попал «в десяточку» – киевская хунта руками нацистов развернула террор против Церкви именно на православное Рождество, символизируя разрыв Малороссии, переименованной в Украину, с православным русским миром. Запугивания являлись только первым шагом – СБУ завела на Запорожскую епархию уголовное дело за отказ в отпевании некрещеного человека. Вмешательство СБУ в вопрос совершения церковных таинств и обрядов является беспрецедентным. Но они просчитались – запорожские пастыри в ответ на провокации только проснулись и такие ревнители Православия, как запорожский священник Игорь Рябко, написали блестящие апологии Церкви, а 25 февраля 2018 г. Запорожский митрополит Лука возглавил в Запорожье организованный в ответ на УД против епархии Крестный ход, в котором приняли участие более 50 тыс. человек.

Другим эпицентром травли Церкви стал Днепропетровск (Екатеринослав) – город святой Екатерины, исторический центр Новороссии. Как сообщает Союз православных журналистов, нацисты сорвали предрождественское богослужение в Свято-Троицком кафедральном соборе Днепропетровск.

Не исключено, что к выходке нацистов имеет отношение Днепропетровский «митрополит» «Киевского патриархата» Адриан Старина, одновременно один из представителей этого раскола в РФ. О его коррупционных связях в родном для Старины подмосковном Богородске (Ногинске) ходят легенды, в частности, что, благодаря этим связям ему удалось заблокировать расследование по обвинениям жертв Адриана Старины в гомосексуальной педофилии. Все ли в расколе «Киевского патриархата» такие, как Старина? Тем, кто не такой, пора бежать в каноническую Церковь, где Блаженнейший Киевский митрополит Онуфрий проводит настоящую «чистку». На Рождество Христово он реорганизовал управление Киевской епархией, так, что в числе викарных епископов не оказалось скандально известного Вишневского митрополита Александра (Драбинко). Драбинко пока остался простым приходским настоятелем, а Вишневское викариатство возглавился молитвенник, миссионер, аскет, защитник Веры и Церкви епископ Кассиан. Такие же аскеты, миссионеры и защитники Церкви – все викарии митрополита Онуфрия во главе с ним самим. Поэтому их невозможно шантажировать, поэтому народ их поддержит. Поэтому попытка нацистов перекрыть на Рождество Киево-Печерскую Лавру – это бессильная месть киевского режима отомстить митрополиту Онуфрию за очищение Церкви и «слив» Драбинко. Нацисты – здесь просто орудие Порошенко, ведь Драбинко – большой друг генпрокурора Луценко.

Одним перекрытием Лавры дело не ограничилось. Представители «Крымского СБУ в Херсоне» ворвались к известному киевскому православному тележурналисту Олегу Сагану в дом с запугиваниями и тоталитарными обвинениями в «сепаратистской пропаганде» за производство видеороликов в Ютубе в защиту канонического Православия и духовного родства Исторической Руси и с критикой режима. Но запугивания и попытки заткнуть рот будут иметь обратный эффект.

10 февраля 2018 г. православное большинство Киева самоорганизовалось и не допустило готовившегося захвата и сожжения Десятинного монастыря. Десяток нацистов, устроивших похабные танцы у святой обители с уголовно наказуемыми призывами на плакатах «вешать москалей» ничего не смогли сделать тысячами православных, собравшихся на молебен в защиту святой обители. Правда, нацистов за призывы «вешать москалей» никто не арестовал и не судил – очевидно, что киевский режим солидарен с этими призывами.

Проиграв «уличную» битву за Десятинный монастырь в течение февраля экстремисты из группы с 2014 г. дважды пытались поджечь Десятинную церковь и совершили нападение на офис «Союза православных журналистов Украины», гонители Православной Церкви, строители унитарской «украинской поместной церкви» греко-католики Юраш и Еленский из Минкульта и Верховной Рады обязали располагающийся возле Десятинного монастыря Исторический музей подать в суд на Десятинный монастырь и «законно» его снести. К ним присоединился Киевсовет, комиссии которого удовлетворили петицию, написанную главой неоязыческой общины В. Топтыгой о сносе монастыря, а гораздо более масштабно подписанную православную петицию о его сохранении – цинично отвергли.

Затем СБУ завело дело на известного миссионера и апологета Церкви иеромонаха Иоанна (Курмоярова) за изображение им ленты св. Георгия на своем блоге в «Фейсбуке».

Судить за георгиевскую ленту в «Фейсбуке» – это верх маразма и «бандеро-мазепинского» тоталитаризма. О. Иоанн не испугался СБУ и написал в ответ в своем блоге, что «СБУ еще пожалеет о том, что со мной связалось» [1]. Подлинной же причиной преследований о. Иоанна (Курмоярова) стала апология, защита им Православия. Вот эта статья «Любовь и каноны, почему православные не хотят объединяться с раскольниками» [2] – истинная причина, по которой СБУ возбудила дело за ленту св. Георгия в «Фейсбуке» о. Иоанна Курмоярова. Его хотят заставить замолчать за его православную позицию.

Это – вопиющий факт гонений на Православие и за саму православную веру как таковую на землях Киевской Руси.

В своей апологии Православной Церкви о. Иоанн (Курмояров) догматически и канонически опровергает униатский проект «Поместной украинской церкви» и обличает демагогию митрополита Драбинко – «агента влияния» УГКЦ в Православной Церкви. Драбинко дружит с СБУ и, вероятно, поспособствовал гонениям на о. Иоанна. Утверждения отставленного митрополитом Онуфрием сторонника автокефалии митрополита УПЦ Алесандра Драбинко о «разделенной Украинской Церкви» прямо нарушают догматику Церкви, являются проповедью «теории ветвей. Границы Церкви ясны. Все, что за ее каноническими границами – раскол. Это – азы, это должен знать каждый православный христианин. И гонения на о. Иоанна будут иметь обратный эффект – его начнут читать, люди начнут думать о важности догматики, миссии и единства Церкви. Информационный центр УПЦ сделал важный упреждающий шаг в преддверие новых гонений на Церковь, организовав в «Фейсбуке» «виртуальный флеш-моб» «УПЦ – это я», чтобы православные самоорганизовались и не позволили уничтожить Церковь и затравить своих архиереев и пастырей. А гонения готовятся нештучные.

Ведется информационная подготовка новых репрессий против канонической Церкви. Судя по действиям украинской власти [3], готовятся персональные репрессии с использованием «фейков» как повода, против митрополитов Почаевского Владимирского, Вышгородского Павла, Хустского Марка, Белоцерковского Августина, Тульчинского Иоанафана. Подобное давление будет иметь обратный эффект, как попытка голосования в Верховной Раде антицерковных законопроектов собрала на православный протест в Киеве более 200 тысяч человек 27 июля 2018 г.

Выше указывается на ключевую роль УГКЦ и ее лоббистов во власти, таких, как А. Юраш и В. Еленский, в организации гонений на УПЦ. Помимо непосредственных гонений, УГКЦ создала мощный центр подготовки кадров проекта Украины как антиРоссии – Украинский католический университет (УКУ) во Львове и проводит активную миссионерскую деятельность на исконно православных землях. УГКЦ насчитывает 5,5 тысяч приходов, но является локальной конфессией, доминирующей только в Галиции. Стремясь преодолеть свою галицийскую локацию, УГЦ в своих миссионерских решениях, таких, как массовое

создание паломнических центров – противовесов православным святыням (в Вышгороде), открытие миссий в Харькове и на Донбассе перечеркнула «Гаванскую декларацию» Патриарха Кирилла и Папы Франциска, осуждающее прозелитизм- переманивание в свою веру православных и наоборот. УКУ стал идеологическим и организационным центром «майдана» и госпереворота 2014 г., идеологическим центром проекта Украины как анти-России. Введенные УГКЦ на ключевые должности в сфере образования и религиозной политики греко-католики (включая вышеупомянутых) и являются заказчиками войны с УПЦ. Поэтому необходимо создать в лоне УПЦ свои кадровые интеллектуальные центры, например, «Народный университет св. Владимира» в Киеве, где преподавали бы такие высокопрофессиональные историки, как академик П. Толочко и А. Каревин, не боящиеся отстаивать общерусскую позицию даже в нынешних условиях, поддержать уже действующие миссионерские проекты, такие, как созданный карпаторусским духовным лидером Дм. Сидором «Карпаторусский университет» в Ужгороде, который занимается популяризацией наследия карпаторусских просветителей – А. Духновича, А. Добрянского, И. Раковского, св. Алексия (Кабалюка) и др. Помимо этого, необходима помощь в создании в недрах УПЦ «школ православного миссионера, журналиста», молодежных православных спортклубов, которые на первых порах будут внешне демонстрировать аполитичность. В случае «миссионерского контрнаступления» УПЦ УГКЦ будет возвращена в свой локальный галицийский ареал и провал ее «натиска на Восток» станет важным фактором катализации галицийского сепаратизма.

В отношении «Киевского патриархата» должна применяться стратегия его раскола. Нынешний его 83-летний глава Филарет Денисенко своей одиозностью (вербовки боевиков к Басаеву и Дудаеву, начиная с 1992 г., убийства конкурентов по расколу (обширная доказательная база собрана Главой пресс-службы УПЦ Василием Анисимовым) в своей книге «К истории автокефального и филаретовского расколов на Украине» (Киев, 2012 г.) является объективным препятствием к вмешательству на Украину Константинопольского Патриархата. Важно, чтобы его преемник был бы столь же одиозен, что спровоцировало бы тяготящихся отсутствием признания членов раскола к возвращению в УПЦ, и таких прецедентов немало. И такой «отморозок» есть – это Ровенский «митрополит» Михаил Зенкевич, который борется с «интеллигентами» Епифанием Думенко и Дмитрием Рудюком. Опасной фигурой является «смотрящий» от УГКЦ за «Киевским патриархатом» его пресс-секретарь «архиепископ» Евстратий Зоря. На него имеются компрометирующие материалы морально-нравственного характера. Необходимо понимать цель создания и функционирования «Киевского патриархата» – это рычаг давления на Патриархат Московский с целью достижения основной цели – отделения Украинской Православной Церкви от Московского Патриархата «во имя преодоления раскола». Это – самая опасная демагогия.

Белоруссия

80% граждан Белоруссии исповедуют Православие и принадлежат к Белорусскому экзархату Русской Православной Церкви (около 2 тыс. приходов, 11 епархий). Второй конфессией Белоруссии является католицизм, но важным

фактором снижения его агрессивности является отсутствие униатства как крупной «буферной» между православием и католицизмом конфессии. Попытки ее реанимировать после массового присоединения белорусских униатов к Православию в 1839 г. не увенчались успехом и в Белоруссии нет своей «Галиции» – базового для реализации русофобского проекта региона. Католицизм в Белоруссии напрямую ориентирован на Польшу и это ослабляет его позиции. Но его активность и опасность недооценивать не стоит.

Пророссийский потенциал Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви.

Новым Экзархом Русской Церкви в Белоруссии, митрополитом Минским стал митрополит Павел (Пономарев). Он жестко ориентирован на Россию, активно стал развивать миссионерское служение, открывать новые епархии, что необходимо для интенсификации миссионерской деятельности и противостояния активной католической миссии в Белоруссии. Митрополит Павел возглавил многие комиссии в Межсоборном Присутствии Русской Православной Церкви, что является важной «спецмерой» Патриарха Кирилла по «привязке» Белорусского экзархата к Москве. Особого комментария требует история с идеей «самоуправления» Белорусского Экзархата, то, по словам архиепископа Витебского Димитрия, этот проект поддерживал лично Президент Лукашенко и давление на митр. Павла осуществлял лично глава госкомрелигий Л. Гуляко. Пророссийская твердость митр. Павла очень важна в контексте колебаний Лукашенко и жесткой конкуренции с главой католиков в Белоруссии поляком Тадеушем Кондрусевичем. Выдворение Кондрусевича из Москвы – заслуга Патриарха Кирилла, в Москве, где Кондрусевич был папским нунцием, он построил сильные связи с политбондом и СМИ, создал радио «София», газету «Русская мысль». Не менее активен он и в Белоруссии. Политический католицизм – это несомненная сила на разрыв с Россией. Но у митрополита Павла есть невостребованный Россией ресурс. Когорта пророссийских интеллектуалов Белоруссии, отстаивающих проект Белоруссии как Западной России, все со статусом, все активно публикуются, растят смену, делают прекрасный интернет- портал «Западная Русь» (www.zapadrus.su).

Молдавская Православная Церковь Московского Патриархата

Молдавия – моноконфессиональное православное государство, 98% граждан которого принадлежат к Православной Церкви Молдовы (ПЦМ) – самоуправляемой структуры Московского Патриархата, насчитывающей около 2 тысяч приходов, 6 епархий, управляемых митрополитом Владимиром Молдавским и всея Молдовы (Кантаряном). В 2007 г. Румынский Патриархат основал на канонической территории Московского патриархата – Молдавии, свою структуру – Бессарабскую митрополию, но она не получила развития и популярности и к ней принадлежит не более 1% граждан РМ. ПЦМ Московского Патриархата последовательно противостоит курсу парламента и правительства Молдавии на «евроинтеграцию». Духовный лидер этого пророссийского антизападного протеста епископ Бельцкий и Фалештский Маркелл (Михэску) воз-

главил марш на Кишинев против легализации ЛГБТ и «евроинтегрции» и за это на 2 месяца был арестован полицией. Молдаване – религиозно пассионарный народ, но верующие ПЦМ Московского Патриархата, являясь абсолютным большинством, политически не организованы. Между тем, такая организация позволит смести режим Плахотнюка на парламентских выборах осенью 2018 г. Для этого партию Социалистов Игоря Додона необходимо укрепить, вытесняя оттуда «болото», пассионарными православными мирянами, которых собирают и епископ Маркелл, и глава движения против дехристианизации и евроинтеграции дьякон Геннадий Валучэ, и глава Ассоциации православных экспертов Молдовы Владимир Букарский. Эти люди смогут развернуть И. Додона к справедливому решению приднестровского вопроса на принципах конфедерации ПМР и РМ. В ПМР Тираспольская и Дубоссарская епархия во главе с архиепископом Саввой (Волковым) последовательно поддерживает Приднестровскую Республику. Поэтому участие именно таких иерархов, как епископ Маркелл и архиепископ Савва, позволит справедливо решить молдово-приднестровскую проблему на условиях конфедерации. Привлечение именно этих иерархов повернет ситуацию именно в эту сторону.

Православный митрополичий округ РПЦ в Казахстане

Насчитывает 9 епархий, 180 приходов. Эта самая бурно развивающаяся часть Русской Православной Церкви, наиболее эффективная форма самоорганизации русских Казахстана. При митрополичьем округе создана и политическая составляющая – Союз православных граждан Казахстана во главе с Константином Бирулей-Маянским. Многие казахи принимают Православие, что является важным фактором их пророссийской идентификации. Появились целые общественные организации православных казахов, такие, как «Союз православных кинематографистов Казахстана» во главе с Эльзой Динмухамедовой. Несмотря на внешнюю лояльность, власти подспудно пытаются пресекать миссионерскую деятельность Митрополичьего округа, сдерживать крещение казахов и развитие православного молодежного движения. Поэтому поддержка миссионерства – это поддержка новых пророссийских сил, что в условиях тотальной вестернизации казахских элит должно стать важной составляющей, минимум, неофициальной политики России.

Среднеазиатский митрополичий округ РПЦ

Включает в себя Ташкентско-Узбекистанскую, Бишкекско-Киргизстанскую, Душанбинско-Таджикистанскую епархии и Патриаршие приходы в Туркменистане, является наиболее эффективной формой самоорганизации русских Средней Азии. Наиболее перспективной миссионерской территорией является северная Киргизия, где поимом русского населения проживает наиболее русифицированная часть киргизских элит. Наибольшей проблемой, как, кстати и в Казахстане, является засилье западных неопротестантских сект, буквально заполнивших Бишкек. Важной контрмерой стало бы развитие наследия апостола Фомы, крестившего эти земли, создание Миссионерского института св. Фомы в Бишкеке и Лавры-миссионерского монастыря на острове Иссык-Куль.

Эстонская и Латвийская Церкви и Виленская епархия Московского Патриархата

В Эстонии и Латвии епархии Московского Патриархата имеют статус самоуправляемых Церквей, в Литве – обычной епархии. Являются главными центрами самоорганизации русского народа и создания пророссийских лобби из принимающих Православие эстонцев (народность сету), латышей и литовцев. С целью противодействия этому процессу, эстонские власти поддерживают раскол, учиненный в Эстонии Константинопольским Патриархатом. Но благодаря фигуре Таллинского митрополита Московского Патриархата Корнилия (Якобса), отсидевшего два года в тюрьме за веру при Хрущеве, эстонский раскол Константинопольского Патриархата не имеет популярности и паствы. В целях повышения статуса русскоязычного Северо-Востока Эстонии создана Нарвская и Причудская епархия.

Аналогично в Латвии с целью повышения статуса русской Латгалии (до революции принадлежавшей Витебской губернии) создана Даугавпилская епархия Латвийской Православной Церкви Московского Патриархата и ведется популяризация фигуры великого православного латыша и политика (депутата Сейма) архиепископа Рижского Иоанна (Поммера), выступавшего за двуязычную федеративную нейтральную Латвию. Вследствие деградации западного христианства Православная Церковь Московского Патриархата является самой быстрорастущей конфессией Латвии. Власти Латвии подспудно ей противодействуют, сорвав визит в Латвию в 2016 г. визит Патриарха Кирилла и для поддержания раскола русских сорвав возврат в лоно Русской Православной Церкви многочисленной Гребенщиковской старообрядческой общины. Поэтому организация визитов Патриарха Кирилла в Латвию и Эстонию – это принципиальный для России вопрос , точнее –ответ на русофобскую политику прибалтийских властей, как и возвращение Гребенщиковской общины, оно возможно и им занимается ее лидер о.Иоанн Мироллобов, вернувшийся в Русскую Православную Церковь и занимающийся в ОВЦС МП старообрядчеством.

В Литве огромное значение для всей Русской Церкви имеет готовящаяся канонизация воссоединителя 1,5 миллионов белорусских униатов с Православием митрополита Виленского Иосифа (Семашко) и принявшего в Вильно Православие и изгнанного из Австро-Венгрии великого просветителя галицких карпаторосов о. Иоанна Наумовича.

Заключение.

Грандиозный созидательный потенциал Русской Православной Церкви оценивают не только ее верующие, но и оппоненты. Ключевой стратегией антироссийской власти в Киеве является отрыв Украинской Православной Церкви от Московского Патриархата. С этой целью захватываются храмы, поддерживаются раскольнические нацистские группировки, силами украинского государства и его спецслужб развязан не только информационно-политический, но и физический террор против верующих УПЦ, она лишена статуса юридического лица, предпринимаются попытки принять законы, направленные на поражение УПЦ в правах, ставящих ее вне закона, втянуть на стороне

раскольнических группировок Константинопольский Патриархат, что полностью противоречит церковным канонам и способно расколоть православный мир сильнее, чем в 1054 г. Но православный народ Украины, чтобы не допустить этого, собрался на Крестный ход в поддержку канонической УПЦ 27 июля 2018 г. числом в 300 тысяч человек, чем доказал- попытки расчленения Русской Православной Церкви обречены на провал.

ИСТОЧНИКИ:

1. https://www.facebook.com/profile.php?id=100006856967199&hc_ref=ARRNzXMbKI3Ykn9V2gnWZSfbf1DY8OL7gykUrvlTfjtXDqw0uMbSghGd3b3p63jZdUQ&fref=nf&pnref=story
2. <http://uoj.org.ua/publikatsii/nasushchnyj-vopros/lyubov-i-kanony-pochemu-pravoslavnye-ne-khotyat-obedinyatsya-s-raskolnikami>
3. <https://styler.rbc.ua/rus/zhizn/mirotvorets-vvyasnil-rf-ispolzovala-upts-1518091789.html>

РЕПАТРИАЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЫ В РОССИЙСКУЮ ФЕДЕРАЦИЮ: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Н.А. Безвербная, младший научный сотрудник ИСПИ РАН, г. Москва, Россия.
E-mail: bezvad@mail.ru

Аннотация. Исследование направлено на изучение, по мнению автора, актуальной тенденции возвратной миграции старообрядцев и старообрядческих общин. С одной стороны, представителей старообрядческого религиозного течения с Российской Федерацией связывает общность языка и культуры, но, с другой, старообрядцы-репатрианты, пытаясь вернуться на родину, сталкиваются с невозможностью адаптации к принимающему сообществу. Вышесказанное обосновывает актуальность и научный интерес. В данной статье анализируются и актуальные проблемы, с которыми сталкиваются репатрианты, и конкретные меры для ускорения адаптации, и интеграции староверов-переселенцев.

Ключевые слова: старообрядческие общины, возвратная миграция, репатриация, Государственная программа по переселению соотечественников.

REPATRIATION OF THE OLD BELIEF COMMUNITY TO THE RUSSIAN FEDERATION: CURRENT PROBLEMS AND PROSPECTS

N. Bezverbnaya, Junior Researcher of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Moscow, Russia. E-mail: bezvad@mail.ru

Abstract. The research is directed to studying, according to the author, a current trend in returnable migration of Old Believers and Old Belief communities. On the one hand, representatives of an Old Belief religious trend with the Russian Federation are connected by community of language and culture, but, with another, Old Believers repatriates, try to return home, face impossibility of adaptation with the accepting community. The aforesaid proves relevance and scientific interest. In this article also current problems which repatriates, and concrete measures for acceleration of adaptation, and integration of conservatives immigrants face are analyzed.

Keywords: the Old Belief communities, returnable migration, repatriation, the State program on resettlement of compatriots.

В контексте данного исследования старообрядческая община рассматривается не только с точки зрения религиозного течения в русле православия, но и с точки зрения участницы репатриационного процесса, т.е. старообрядческая община, будучи вовлеченной в миграцию, испытывает на себе явление репатриации, стараясь стать полноправной участницей Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом, утвержденную Указом Президента Российской Федерации от 22 июня 2006 г. № 637 (далее – Госпрограмма) [1; 2].

Суть старообрядчества состоит в защите не обрядов, а самой веры, поставленной под угрозу нововведениями, ориентированными на иноземные, чужие образцы. «Старообрядчество... боялось несправедливого обмирщения церкви, заражения церкви, заражения церкви мирским духом. Его положительный пафос, конечно, не в ритуализме, не в простом сохранении старины, а в блюдении чистоты церкви» [5].

Старообрядчество – есть выражение традиционного русского самосознания, которое А. Карташев не без основания возводит к идее Третьего Рима, т.е. «мировой миссии хранения чистой истины Православия» [5].

Большей части старообрядцев были свойственны крепкие устои семейной жизни. Крайние взгляды ряда беспоповских толков, отвергающих брак, с самого начал находились в противоречии с действительностью. Таким образом, описываются семейные уклады в семьях старообрядцев: «Можно с уверенностью сказать, что семейное начало в русском народе так сильно, что несмотря на возможность уклониться от него ничто не истребит его совершенно» [5].

Семейный быт старообрядцев отличает замкнутость, вызванная религиозной обособленностью, но замкнутость, с другой стороны, способствовала сохранению патриархальных нравов. Как в больших, так и в малых семьях, глава семьи обладал неограниченной властью, распоряжаясь принадлежащими семье средствами.

В период коллективизации старообрядческие общины были вынуждены переселяться в страну, граничащую с Приморьем – Китаем, но действующий коммунистический режим свел на нет пребывание в Китае старообрядческих общин. Благодаря содействию Международного Красного Креста, «курировавшего» старообрядческие общины в 30-е–50-е гг. XX в., миграция продолжилась, благодаря чему старообрядцы оказались в Латинской Америке: Бразилии, Уругвае, Аргентине, Боливии.

Можно заметить, что для староверов, несмотря на включение в социально-экономическую деятельность другой страны, характерно сохранение намерения вернуться на историческую родину. Кроме того, староверы обладают редкими качествами: с одной стороны, обособлением или даже изоляцией, а с другой – стремлением к адаптации, которые характеризуют их как людей, привыкших к лишениям и трудностям, что может положительно сказаться на процесс адаптации.

Таким образом, можно сделать вывод, что староверам нужна Россия с точки зрения этнической идентичности, культуры, языковой общности, но и староверы нужны России ввиду своего миграционного потенциала (работоспособность, главенство семейных ценностей и устоев, проживание на уединенных территориях).

Одной из актуальных миграционных тенденций является возвратная миграция, которая может быть охарактеризована, как вид международной добровольной миграции на постоянное место жительства, как стимулируемой так и не стимулируемой принимающим государством, при котором происходит переселение в государство происхождения лиц, ранее эмигрировавших из него, а также потомков этих лиц, в основе которого может лежать упрощенный порядок предоставления гражданства или вида на жительство.

Как оказалось, на практике для староверов стать участником Госпрограммы не просто, кроме того, не решены вопросы относительно правовой помощи переселенцам, не разработаны механизмы адаптации и интеграции в принимающее сообщество, не развита инфраструктура принимающего сообщества [3; 6]. Известны случаи, когда репатрианты, не выдержав бюрократических «проволочек», были вынуждены вернуться к своим семьям в Латинскую Америку, где был налажен быт, где они не сталкивались с такими трудностями, с какими столкнулись, решившись переехать в Россию [6].

Тем не менее, на наш взгляд, есть определенные перспективы, например, по программе «Дальневосточный гектар» [7]. Программа «Дальневосточный гектар» – это право каждого гражданина России на безвозмездное получение земельного участка площадью до 1 гектара на Дальнем Востоке. То есть староверы-соотечественники могут получить и землю, и льготы, и помощь. Например, в Мазановском районе Амурской области более 5 гектаров свободных земель, следовательно, староверы, в случае получения гражданства по упрощенной форме, смогут получить по бесплатному Дальневосточному гектару на каждого члена семьи. При создании переселенцев фермерского хозяйства, власти готовы предоставить по 20 гектаров земли.

Стоит отметить и деятельность Агентства по развитию человеческого капитала на Дальнем Востоке, т.к. староверы-соотечественники являются отдельной целевой группой, имеющей очевидный миграционный потенциал. Кроме того, старообрядцы – хранители русской культуры, обладающие высокой трудоспособностью, адаптируемы к разным метеорологическим условиям. Не менее важным является то, что семьи староверов в основном многодетные, т.е. в данном случае актуализируется демографический потенциал.

Агентством оказывается поддержка старообрядцам – создана «горячая линия», на которую регулярно поступают звонки из-за рубежа. Специалисты Агентства круглосуточно предоставляют бесплатные консультации по всем обращениям. Ещё одним шагом к упрощению переезда старообрядцев на Дальний Восток стало подготовленное Агентством с ведущими экспертами методическое пособие для соотечественников, проживающих в странах Южной Америки и планирующих переезд на Дальний Восток России.

Итак, можно сформулировать следующие выводы: с одной стороны, репатриантов-старообрядцев сопровождают сложности относительно включения в Госпрограмму, сдачи экзаменов, получения гражданства и т.д., то есть сложности, которые становятся причиной возвращения репатриантов в Латинскую Америку. С другой стороны, репатрианты в особенности актуальны в отношении территорий приоритетного заселения в соответствии с Госпрограммой за счет сельскохозяйственной деятельности и выбора уединенных территорий в качестве места жительства. Кроме того, как было сказано выше, деятельность некоммерческих организаций, таких как Агентство по развитию человеческого капитала на Дальнем Востоке, в значительной степени способствует тому, чтобы староверы-соотечественники адаптировались и интегрировались в принимающее сообщество.

ЛИТЕРАТУРА

1. Указ Президента РФ от 14.09.2012 № 1289 (ред. от 15.03.2018) «О реализации Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом» [Электронный ресурс]. Режим доступа: Справочная правовая система «КонсультантПлюс» (дата обращения: 12.06.2018).
2. Федеральный закон «О внесении изменений в Федеральный закон «О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом» от 23.07.2010 № 179-ФЗ (последняя редакция) [Электронный ресурс]. Режим доступа : Справочная правовая система «КонсультантПлюс» (дата обращения : 12.06.2018).
3. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество : в 2 т. / под ред. В.В. Нехотина. – М., 2009.
4. Кононова М. Русская старообрядческая диаспора в странах дальнего зарубежья: генезис, формирование и современное положение. Русский Архипелаг [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/volni/religio_voln/russian_diaspora/.(дата обращения: 1.10.2018).
5. Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. – М.: Наука, 1997. – 828 с: ил. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-010320-9.
6. Теплоухова М.В. Возвращение старообрядческой общины: чужой среди чужих, чужой среди своих? [Электронный ресурс]. Режим доступа :<https://elibrary.ru/item.asp?id=16895942> [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/volni/religio_voln/russian_diaspora/.(дата обращения: 1.10.2018).
7. Официальный сайт Агентства по развитию человеческого капитала на Дальнем Востоке [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://hcfе.ru/services/programm-far-east-hectare/> (дата обращения: 1.10.2018).

ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ РОССИЙСКО-ВЬЕТНАМСКИХ ОТНОШЕНИЙ: ПРОБЛЕМЫ МИГРАЦИИ И ТОРГОВЛИ ЛЮДЬМИ¹

С.Ю. Сивоплясова, кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник Центра социальной демографии и экономической социологии Института социально-политических исследований РАН, Москва, Россия. E-mail: svetlankamos84@rambler.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию миграционного потока женщин между Россией и Вьетнамом. Рассмотрены масштабы и формы женской миграции, в том числе брачная, трудовая и образовательная миграция. Особое внимание уделено проблеме торговли женщинами, как компонента нелегальной миграции между странами. Определены формы траффинга, его масштабы. Разработаны рекомендации для Вьетнама и России по снижению торговли людьми и возвращению миграционного потока в организованное русло.

Ключевые слова: Миграция, женская миграция, брачная миграция, трудовая миграция, образовательная миграция, траффинг, торговля людьми, Россия, Вьетнам.

GENDER ASPECT OF RUSSIAN-VIETNAMESE ATTITUDES: PROBLEM OF MARRIGE AND HUMAN TRAFFICKING²

Svetlana Yu. Sivoplyasova, PhD in Economics, Leading Researcher of the Center of Social Demography and Economic Sociology of the Institute of Socio-Political Research of the RAS, Moscow, Russia. E-mail: svetlankamos84@rambler.ru

Abstracts. The article is devoted to the study of migration flow of women between Russia and Vietnam. Scales and forms of female migration including marriage, labour and educational migration are considered. We attend to the problem of trafficking in women as a part of illegal migration between the countries. Forms of trafficking and its scales were defined. We suggested recommendations to Russia and Vietnam for increasing human trafficking and return migration flow in orderly channel.

Key words: Migration, female migration, marriage migration, labour migration, educational migration, trafficking, human trafficking, Russia, Vietnam.

Миграционный коридор между Россией и Вьетнамом является устойчивым масштабным миграционными коридором, сформировавшимся ещё в советский период. В те времена мигранты из Вьетнама переезжали в Россию с целью трудоустройства и учёбы. Так, например, с 1981 г. по 1991 г. на российские предприятия было принято более 103 тыс. человек [2].

На сегодняшний день масштабы миграции из Вьетнама в Россию сократились, однако данный миграционный поток по численности мигрантов

¹ Исследование проведено при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект № МК-2984.2017.6)

² (The study was conducted with support from Presidential Council for grants, project № МК-2984.2017.6)

неизменно занимает лидирующие позиции в статистических рейтингах России. Так, по данным Росстата в 2015 г. численность прибывших мигрантов из Вьетнама в Россию на постоянное место жительства составило 4012 человек. При этом выбыло – 3008 человек. Данный миграционный поток занял четвертое место среди миграционных потоков между Россией и зарубежными странами по показателю миграционного прироста.

Вместе с тем, трудовая миграция между Россией и Вьетнамом имеет более значительные масштабы. По данным Федеральной миграционной службы в 2014 г. мигрантам из данной страны было выдано 14,9 тыс. разрешений на работу [6].

В целом, доля мигрантов из Вьетнама, переезжающих в Россию, составляет немногим более 1% от общей численности эмигрантов из этой страны. Наиболее востребованными же странами для вьетнамских эмигрантов являются США, Австралия, Канада, Германия, Франция, Южная Корея, Чехия, Япония, Камбоджа, Китай. Иммиграционный поток в 2013 г. во Вьетнам составил 68,3 тыс. человек [6]. Таким образом, Вьетнам в мировой миграционной системе является ярко выраженной страной-донором мигрантов.

Миграционные потоки между Россией и Вьетнамом реализуются в следующих основных формах.

Во-первых, это трудовая миграция. Ещё с советских времён Вьетнам являлся важным поставщиком трудовых ресурсов на российский рынок труда. Даже сформировалась практика заключения специальных межправительственных соглашений о временной трудовой деятельности вьетнамских граждан, по которым устанавливались своеобразные квоты на приём мигрантов из Вьетнама. Подобные соглашения продолжились заключаться и в новой России. Фактическим исключением стал лишь период 1990-х гг., когда соглашение формально было заключено (в 1992 г.), но в связи со сложной социально-экономической и политической обстановкой в стране, постоянными структурными реформами органов госвласти, реально в нашу страну было отправлено менее 1300 мигрантов из Вьетнама. Однако, мигранты, которые прибыли в страну в более ранние периоды, оставались в ней на протяжении всего кризисного этапа.

Последнее соглашение между Социалистической Республикой Вьетнам и Российской Федерацией было подписано 18 августа 2003 г. В рамках данного соглашения была предпринята попытка ввести временную трудовую миграцию из Вьетнама в организованное русло. Кроме того, в документе было предусмотрено право мигрантов на самостоятельный поиск работы в России. Вместе с тем, недостатком данного соглашения являлось то, что не было определено число мигрантов, необходимых в тех или иных регионах и отраслях хозяйства [8].

В целом, количество выданных разрешений на работу ежегодно меняется, при этом с 2002 г. по 2009 г. происходил рост числа выданных разрешений, а с 2010 г. по 2014 г. – сокращение их числа. Тем не менее, несмотря на сокращение числа официальных трудовых мигрантов из Вьетнама, в России их доля составляет около 10% от общей численности иммигрантов из-за рубежа.

Мигранты, как правило, прибывают в г. Москву, Московскую область, Ставропольский край, Республику Башкортостан, Волгоградскую область, Свердловскую область, Хабаровский край. Заняты они преимущественно в сфере розничной и оптовой торговли, ремонтных услуг, строительстве [8].

Важно отметить, что вьетнамские бизнесмены активно развивают свой бизнес в России и в качестве работников часто нанимают своих сограждан.

Второй распространённой формой миграции из Вьетнама является учебная миграция. Правительство Республики Вьетнам активно отправляет своих студентов на учёбу и стажировки за границу. Основными странами назначения являются США, Канада, Австралия, Тайвань, Сингапур, Япония, Республика Корея, Китай, Малайзия. В Российскую Федерацию студенты из Вьетнама также активно приезжают, однако их число заметно меньше по сравнению с другими странами, и значительно меньше, чем во времена Советского Союза, когда молодые люди направлялись на обучение рабочим профессиям, сельскохозяйственным работам и военному делу. Статистика показывает, что на протяжении последних десяти лет число студентов из Вьетнама постоянно сокращалось: с 5 тыс. человек в 2006 г. до 3 тыс. человек в 2013 г.

Третьей формой миграции во Вьетнаме является брачная миграция. Женщины выходят замуж за иностранцев и уезжают в Китай, Тайвань, Японию, Республику Корею. В целом механизм заключения брака с иностранцем довольно простой, поэтому девушки активно ищут спутников жизни за рубежом. Также и у «заморских» женихов молодые невесты очень востребованы. Высокий уровень брачной миграции во Вьетнаме является фактором увеличения доли женщин в эмиграционных потоках из страны. В настоящее время треть эмигрантов составляют женщины.

Четвёртой формой миграции во Вьетнаме является воссоединение семей. Мигранты, обосновавшись за рубежом, перевозят свои семьи на новое место жительства, тем самым увеличивая эмиграционные потоки из страны.

Специфической формой эмиграции из Вьетнама является эмиграция по экологическим причинам. Изменение климата влечёт за собой подтопление отдельных территорий страны и вынуждает людей покидать свои дома и менять место жительства. Если глобальное потепление климата будет продолжаться и далее, а вместе с ним будет увеличиваться уровень воды в реках Вьетнама, то станет необходимым переселить миллионы человек [5].

Резюмируя вышесказанное, необходимо отметить, что миграционный поток из Вьетнама в Россию весьма велик. Согласно Всероссийской переписи населения 2010 г. численность вьетнамцев в стране составила 14 тыс. человек. Однако, по оценкам экспертов, их реальная цифра достигает 100–150 тыс. человек [8]. Таким образом, масштаб недокументированной миграции из Вьетнама в Россию составляет около 86–136 тыс. человек. Вероятнее всего подавляющее большинство из них находятся в системе международного траффикинга и подвергаются трудовой и сексуальной эксплуатации. Жертвами в основном являются женщины и дети, которые подвергаются сексуальной эксплуатации.

Масштабы торговли людьми во Вьетнаме довольно велики. Однако реальное число жертв и преступлений оценить довольно сложно. С 1998 г. по 2002 г. вьетнамскими органами правопорядка было раскрыто 1818 преступлений, связанных с траффингом. Осуждены 3118 преступников, в том числе 672 человека – за торговлю, подмену и похищение детей. С 1998 г. по 2007 г. стало известно о 4527 потерпевших женщинах и детях, среди них около 3900 были проданы за границу, 665 остались в стране. 70% женщин и детей были проданы в Китай, остальные – в Камбоджу [7].

По оценкам экспертов, к траффикерам во Вьетнаме в основном попадают женщины и девушки из деревень и горных районов страны. Они вывозятся в основном окольными путями через северные и южные границы. На севере, в основном, жертв продают на приграничных территориях Вьетнама. За рубежом их заставляют заниматься проституцией в борделях и принуждают к сожительству. На юге женщины и дети также занимаются проституцией в крупных городах и районах, прилежащих к границе. Часто жертвы, оказавшись на территории другого государства, транспортируются дальше в другие страны.

Каналы вербовки жертв торговли людьми во Вьетнаме не отличаются разнообразием. Главным образом, рекрутинг осуществляется через посреднические фирмы: агентства по трудоустройству, брачные агентства, туристические фирмы. Эти организации, в основном, работают нелегально или полунелегально. Вьетнамские преступные группы, занимающиеся торговлей людьми, часто сотрудничают с иностранными преступными организациями как на территории страны, так и за её пределами. Таким образом, налаживается «беспребойная поставка» живого товара.

Схема «трудоустройства», которая во многом формирует потоки нелегальной миграции, например в Россию, традиционна. Существует подпольный цех. Он работает год-два. Затем его обнаруживают сотрудники ФМС и силовых ведомств. Люди, обнаруженные в этом цеху, конечно, выдворяются. Однако, организаторы этого цеха не намерены его закрывать. Они направляют сообщение «партнерам» во Вьетнам, о том, что оторвался новых цех, требуются работники. Люди «ведутся» на эти сообщения, поэтому приезжают в Россию на работу, а на самом деле оказываются в рабстве. Круг замыкается.

Подобным образом через агентство по трудоустройству в Россию попала группа вьетнамцев, которым обещалась высокая заработная плата, и которым, на самом деле, пришлось работать в подпольном швейном цеху в Подмоскowie. Данная преступная деятельность была пресечена правоохранительными органами в июле 2003 г. [1].

Для сокращения числа жертв траффинга и трудовой эксплуатации людей необходимы совместные усилия, как со стороны России, так и Вьетнама.

Рекомендации для Вьетнама могут быть следующими.

Во-первых, реализация усилий по повышению уровня социально-экономического развития страны и качества жизни, что в целом снизит уровень эмиграции.

Во-вторых, укрепление международных отношений в области миграции, заключение двусторонних соглашений по обеспечению безопасной миграции и противодействию торговле людьми и трудовой эксплуатации.

В-третьих, повышение правовой грамотности мигрантов, разъяснение законов в области миграции не только той страны, куда мигрант направляется, но и Вьетнама.

В-четвертых, реализация усилий по повышению инвестиционной привлекательности экономики страны с целью сдерживания «утечки умов».

Рекомендации для России могут включать следующие шаги.

Во-первых, реализация программ по информированию иммигрантов об основах миграционного законодательства страны, а также о риске оказаться в системе международного траффинга, о его последствиях.

Во-вторых, усиление работы миграционных служб и органов правопорядка с целью повышения раскрываемости преступлений в области торговли людьми.

Резюмируя вышесказанное, можно сделать следующие выводы. Миграция между Россией и Вьетнамом имеет довольно большие масштабы. При этом, третью часть мигрантов составляют женщины. Они приезжают, как правило, с целью трудоустройства и учёбы. Мигранты из Вьетнама имеют высокий риск оказаться в системе международного траффинга ввиду незнания языка и российских законов в области миграции. Поэтому необходимо предпринимать совместные усилия, направленные на снижение трудовой эксплуатации мигрантов и нивелирования негативных последствий траффинга.

ЛИТЕРАТУРА

1. 200 гастарбайтеров из Вьетнама попросили вернуть их домой, т. к. они остались без работы // http://emigrant-ussr.ru/publ/migracija/200_gastarbajterov_iz_vetnama_poprosili_vernut_ikh_domoj_t_k_oni_ostalis_bez_raboty/7-1-0-264
2. День Ха Ми. История и развитие вьетнамской диаспоры в России // Теория и практика общественного развития, 2015. – № 20, С. 72–74
3. День Ха Ми. Миграция из Вьетнама в Россию – проблема незащищённости иммигрантов.
4. Вьетнамские иммигранты // <http://vietnamnews.ru/vietkieu>
5. Лукьянец А.С., Нгуен К.Т. Миграция из Вьетнама в контексте глобального изменения климата // Миграционное право, 2014. – № 1, С. 37–40.
6. Мишукова Д. Миграция между Россией и Вьетнамом: история, современные тенденции и роль в социально-экономическом развитии стран. – Материалы международной научно-практической конференции 29 ноября 2007 г./ Под ред. Рязанцева С.В.; ИСПИ РАН, РУДН. – М.: МАКС Пресс. – 236 с. – с. 118–122.
7. Нгуен Хкак Хай. Торговля людьми во Вьетнаме в период рыночных реформ // Бизнес в законе, 2007, № 4, С. 96–98.
8. Рязанцев С., Письменная Е. Вьетнамские мигранты на российском рынке труда // Служба занятости, 2016. – № 3, С. 66–69.
9. Factbook 2016

Раздел IV

СТЕНОГРАММА

(ПЕРВОЕ ОТДЕЛЕНИЕ)

Всероссийская

научно-методологическая конференция

«ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

РЕЛИГИОЗНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

И СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В РОССИИ XXI СТОЛЕТИЯ»,

посвященная памяти

Юлии Юрьевны Синелиной

30 марта 2018 г. г. Москва

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Рязанцев С.В. Уважаемые участники конференции, меня зовут Рязанцев Сергей Васильевич, я исполняющий обязанности директора Института социально-политических исследований РАН. Хотел бы открыть наше мероприятие, к которому мы готовились очень долго, и конференция наша очень символична по двум причинам. Во-первых, мы сегодня почтим память нашей коллеги, блестящего ученого, замечательного человека Юлии Юрьевны Синелиной, которая безвременно ушла из жизни в 2013 году. И вот сегодня как раз пятилетие этого трагического события. О Юлии сегодня будет много сказано и это совершенно справедливо, потому что она много сделала для развития исследований в области социологии религии, несмотря на свою короткую жизнь. Прошу почтить память Юлии Юрьевны минутой молчания.

(Минута молчания)

Спасибо. Садитесь, пожалуйста.

Во-вторых, наше заседание еще значимо и символично потому, что, исследование религиозных аспектов очень актуально для России, а события, которые происходят в нашей стране на протяжении последних лет, показывают, что религиозный фактор является важным и определяющим компонентом демографической и социально-экономической ситуации. Исследования в области социологии религии, с моей точки зрения, крайне необходимы, и поэтому мы приняли решение на заседании Ученого совета ИСПИ РАН создать Центр социологии религии и социокультурных процессов. Мне кажется, что это очень важный шаг в развитии этого направления не только в нашем Институте, но и в стране также.

Прежде всего, хочу поблагодарить оргкомитет за организацию такой замечательной конференции по социологии религии. Многие коллеги, которые здесь присутствуют, ранее работали с Юлией Юрьевной Синелиной и сейчас активно работают в области исследований религии, сделали очень много, чтобы нас всех собрать сегодня. География участников нашей конференции очень обширна, присутствуют коллеги из различных регионов России. Позвольте сказать слова благодарности Елене Александровне Кублицкой, которая является главным вдохновителем, идеологом, “двигателем” нашей конференции. Мы готовились очень долго к этому событию, решали сообща много организационных вопросов. Хочу поблагодарить также членов организационного комитета: Геннадия Васильевича Осипова, Сергея Юрьевича Глазьева, Зою Васильевну Осадчук, Инну Сергеевну Шаповалову, Светлану Геннадьевну Карпову, Сергея Дмитриевича Лебедева. Большое вам всем спасибо, потому что без вас ничего бы не состоялось. Я желаю успехов нашей конференции, и постараюсь тоже активно участвовать в ее работе.

Передаю слово Елене Александровне Кублицкой, руководителю Центра социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ РАН.

Кублицкая Е.А. Уважаемые коллеги, у нас сегодня не совсем обычная конференция. У вас есть программа, в которой сказано, что первое отделение нашей конференции будет посвящено памяти Юлии Юрьевны Синелиной.

И сейчас здесь присутствуют не только коллеги по Институту, которые работали с Юлией Юрьевой, но и многие ее коллеги по «цеху», соратники, я не хочу сказать, по борьбе, но очень трудно бывает заниматься проблемами религии в наше время, когда у нас нет серьезной финансовой поддержки, не хватает людей, которые бы занимались этой деятельностью так активно, как занималась ею Юлия Юрьевна Синелина.

Вначале хочу вам напомнить о книге памяти Юлии Юльевны Синелиной, которая по инициативе ее родных и сотрудников нашего Института, была выпущена в 2015 году. Если у кого-то из присутствующих нет этой книги, вы можете ее получить на нашей конференции.

Идея создания этой книги пришла к нам практически сразу, как только произошла жуткая трагедия. Сегодня 30 марта, ровно 5 лет как нет с нами Юлии. Это – черный день в моей памяти.

Я хотела бы рассказать немного подробнее об этой книге. В нее вошли наиболее известные вам научные труды Юлии Юрьевны, опубликованные не только в России, но и за рубежом: в Китае, в Англии, в Сербии, в Хорватии. В этой книге представлены все ее научные монографии и основные публикации. Эта книга – дань не просто памяти светлого человека Юлии Юрьевны, но это помощь для работы молодому поколению ученых, которое должно осваивать самые серьезные проблемы, стоящие перед социологией и религиозно-научной наукой.

Три года назад, 19 апреля 2015 года состоялся вечер памяти Юлии Юрьевны на социологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова с презентацией этой книги. Выступали организаторы конференции, друзья, коллеги по научной работе, оппоненты докторской диссертации, родные Юлии Юрьевны Синелиной. Обратите, пожалуйста, внимание на слайды прошлого вечера памяти. Перед нами галерея участников того вечера в лицах. Я думаю, участники того вечера не видели этих фотографии прежде.

Ценна эта книга также тем, что в ней опубликовано много фотографий, которые представлены в личном архиве родных Юлии Юрьевны Синелиной. Также её выступления на конференциях, конгрессах, на круглых столах, ее деятельность в стенах родного Института.

Сейчас я хотела бы передать слово одной из близких коллег по работе Юлии Юрьевны Синелиной – кандидату социологических наук, ведущему научному сотруднику ИСПИ РАН Светлане Геннадьевне Кареповой.

Карпова С.Г. Уважаемые коллеги, мне приятно приветствовать вас в этот значимый для Института социально-политических исследований РАН день! Говорить о научном профессионализме Юлии Юрьевны Синелиной, в отрыве от ее «качественных» человеческих характеристик, не представляется возможным. Юлия Юрьевна – выдающийся ученый-социолог, специалист в области отраслевой социологии (социологии религии). В данном контексте важно отметить, что социологии религии, как области социологического знания, невероятно «повезло» с Юлией Юрьевой, потому что науку «делают и двигают» одаренные, неординарные и независимые в мышлении личности. Юлия Юрьевна Синелина – яркое тому подтверждение!

Важно отметить тот факт, что на сегодняшней конференции присутствует много людей – молодых ученых, которые сравнительно недавно стали заниматься научными исследованиями в данной профильной области социологического знания. Но, привлеченные силой личности, талантом, увлеченностью Юлии Юрьевны, они в рамках научной преемственности, обогащают новыми исследованиями социологию религии, следуя тому научному «мейн-стриму», который открыла в этой области знания силой своего таланта Юлия Юрьевна.

Мне посчастливилось, к сожалению, непродолжительное время, с ней работать, но данное научно – организационное взаимодействие запомнилось такими качественными характеристиками как профессиональная надежность, научная компетентность, человеческая теплота и открытость.

Для меня той «точкой сборки», определявшей стержень этой цельной и сильной личности, был ее государственный масштаб и глубоко русская созидательная основа.

Юлия Юрьевна обладала редкой для психологической организации характеристикой: способностью взглянуть на возникающие научно – организационные проблемы без доминирующего субъективного, личностного фактора, с точки зрения государственной и общественной значимости. Масштабность, объективность и созидательность в работе на благо страны, науки, коллег – были приоритетными для нее.

Обращение к интернет-пространству, которое, как вы знаете, хранит ряд замечательных интервью, аналитических комментариев и видеосюжетов Юлии Юрьевны по ключевым проблемам религии, позволяет по достоинству оценить эти серьезные, вдумчивые, весомые по горизонтам мышления научные материалы. Во всем сквозит большой научный потенциал и потенциал личности в целом, которым обладала Юлия Юрьевна.

Она вела международную деятельность в ИСПИ РАН, представляла Институт и в России, и за рубежом, как по профильному знанию социологии религии, так и с точки зрения популяризации науки в нашем Институте.

Серьезный вклад ею был внесен в развитие общественных научных организаций, успешно функционирующих до сих пор. Это – Российская академия современных социальных наук, Общество социальных наук, научный семинар в МГУ им. М.В. Ломоносова.

Высокий интеллектуальный уровень и энергетический потенциал Ю.Ю. Синелиной позволял ей жить «на скоростях», когда все удавалось успеть, все спорилось и сопрягалось с личным видением каждого конкретного человека.

Легко осуществлялось содействие внутреннему научному росту и профессиональному движению коллег через заботу и участие в их повседневной жизни. Примером может служить пронзительный по звучанию факт – через три дня после сообщения о трагедии в Альпах, Елена Александровна Кублицкая, обнаружила в отделе, который возглавляла Юлия Юрьевна, коробку с книгами, на которой было написано: «Материалы Е.А. Кублицкой для докторской диссертации от Ю. Синелиной».

Работать с Ю.Ю. Синелиной было легко и надежно, поскольку ее научные интересы, жизненные принципы зиждились на глубинных, православных устоях, идущих из семьи и являющихся фундаментом ее личности. Правда и Ю.Ю. Синелина были «неразлучны», она говорила ее легко, несмотря на то, кто был рядом с ней, что чрезвычайно облегчало работу. По сути, уходили ненужные хлопоты, легко уточнялись научные подходы, оптимизировались и разрешались проблемы, люди получали помощь и поддержку. Умение не бояться брать на себя ответственность – это тоже характеристика Ю.Ю. Синелиной.

Она была благодарным учеником, а научная преемственность и умение слушать и слышать старшее поколение помогали ей всегда. Хотелось бы отметить тот факт, что она никогда не забывала своих учителей. Все мы «стоим на плечах гигантов», которыми прирастаем. Таким учителем для нее была Валентина Фёдоровна Чеснокова. Вспоминается, сколько ей было сделано для того, чтобы справедливо ввести имя учителя в исторический процесс институционализации социологии религии и закрепить его там.

Завершая воспоминания, проверенные временем объективные и взвешенные, приходит понимание, что «большое» видится на расстоянии.

Говорить о Юлии Юрьевне можно очень много, как о человеке, многогранной образованности в науке, в области спорта, театра, искусства. Но не стоит забывать один из редчайших ее талантов – желание и умение жить, заряжать людей энергией, радостью и полнотой каждого происходящего момента.

Стремительная и легкая «поступить по жизни» – это тот след, который оставила в наших сердцах Юлия Юрьевна Синелина. Говоря словами классика, она обладала даром «легкого дыхания».

Очень уместно, также высказывание В.В. Маяковского, которое емко характеризует и жизненный путь Ю.Ю. Синелиной: «Если звезды зажигают, значит, это кому-нибудь нужно!». Нужно! Обязательно нужно нам, её коллегам-социологам и последователям, семье Юлии Юрьевны и конечно ее детям для правильного ориентира при выборе жизненного пути и глубинного понимания, какая яркая, талантливая, сильная, неординарная была и живет в нашей памяти их мама – Юлия Юрьевна Синелина!

Далее я бы хотела передать слово Елене Александровне Кублицкой.

Кублицкая Е.А. У нас несколько необычно построена работа сегодня, потому что многие хотят сказать о нашей дорогой Юлии добрые слова. Но я, как коллега по научной деятельности, хочу остановиться на ее фундаментальных работах и научных разработках, о которых может быть, не все присутствующие на конференции знают.

У нас с Юлией Юрьевной были научные руководители с разной методологической и методической позицией по изучению проблем религиозности и десекуляризации в целом. Но что мне приятно, Юлия Юрьевна, как ученый, умела не только слушать и дискутировать, но и какие-то методические позиции принимать. И в процессе совместной работы, с учетом аналитического и толерантного мышления Юлии, через какое-то время мы работали уже в унисон. То есть, наши методики социологических опросов совпадали по очень многим позициям.

Ведь у нас бывают философы только «по корочке», а не по сути. С моей точки зрения, Юлия Юрьевна была философ и по жизни, и по сути своей в научной деятельности.

Я хотела бы вам сказать еще следующее: Юлия обладала такой энергетикой, что именно с ее приходом администрация в большей степени стала уделять внимание такому направлению как социология религии. После трагедии с Юлией Синелиной мы лишились этого подразделения. Но уже с этого, 2018 года в нашем институте вновь организован Центр социологии религии и социокультурных процессов.

Сейчас я бы хотела остановиться вкратце на содержательном анализе основных трудов Юлии Юрьевны Синелиной. Конечно, мы сейчас посмотрим основные аннотации по ее монографиям, но нам нужно не только сохранить, но и продолжать развитие этих теорий по десекуляризации и изучение всего комплекса проблем, связанных с социокультурными процессами.

В 2004 году вышла её монография «Секуляризация социальной истории России». Процесс эмансипации жизнедеятельности общества от религии и церковных институтов – такова основная тема книги. В центре авторского анализа средневековая история взаимоотношений православия и наиболее образованной части российского общества. При этом в орбиту размышления автора вовлечено множество литературных и архивных источников. Несомненный интерес представляет приведенная в монографии таблица истории секуляризации, где прослеживаются узловые моменты социального, политического и интеллектуального развития человечества. Это заметный вклад в историю отечественной социологии религии.

Вторая монография Юлии была опубликована в издательстве «Наука» в 2006 году: «Изменения религиозности в России, православные и мусульмане». Книга посвящена анализу религиозного мировоззрения населения России, изучению процессов воцерковления православных в современном российском обществе. На основании полученных данных был подсчитан уровень воцерковленности православных респондентов по методике Валентины Федоровны Чесноковой, ее учителя. Сопоставляется религиозное поведение православных и мусульман. В монографии представлена динамика показателя воцерковленности за 13 лет, до 2003 года. В исследованиях анализируется проблема существования в современном российском обществе православного религиозно-мировоззрения и различного рода языческих и оккультных представлений.

Третья монография «Концепция секуляризации социологической теории» была издана в 2009 году в нашем Институте и посвящена теоретическим проблемам социологии религии, и вместе с тем, актуальной теме значения религии в жизни современного общества. В книге представлен научный анализ развития концепции секуляризации в социологической теории. Впервые в отечественной социологии была предпринята попытка проследить становление секуляризационной парадигмы в социологии. В монографии также изложены теории известных западных социологов, а также новейшие тренды в развитии теории секуляризации. В монографии уделено значительное внимание практическим вопросам изучения религии в современном обществе;

дается представление о различных методиках изучения религиозности населения в западной и отечественной социологии.

В 2011 году вышла четвертая авторская монография в одном из лидирующих издательских домов, специализирующихся на публикациях академических исследований, которые в силу их практической ценности и качества являются актуальными. Монография «Циклы секуляризации в истории России; социологический анализ конца XVII – начала XIX века» посвящена комплексному анализу процесса секуляризации в России с конца XVII-го века до сегодняшнего времени. Ю.Ю. Синелина обосновывает циклический характер процесс секуляризации в России и выявляет его специфику, определяет фазы его развития.

Впервые в отечественной социологии проанализировано изменение функций религии, как общественного института на протяжении всего процесса секуляризации в России, а также изучены изменения внутри самой церкви, как религиозной организации. Особенное внимание в монографии уделяется динамике религиозности россиян в современной России.

Можно также сказать, что именно эта работа и отразили основные диссертационные позиции. В 2010 году Юлии Юрьевны Синелиной была присуждена ученая степень доктора социологических наук.

Я хотела бы еще сказать о самой диссертации Юлии Юрьевны: «Циклический характер процесс секуляризации в России». В принципе монография, которую мы сейчас с вами рассматривали отражает концепцию диссертации. О цикличности религии Юлия Юрьевна очень подробно описала в своей первой главе.

Большой научный интерес представляет авторская трактовка «Феномена секуляризации». Она дала довольно детальную типологизацию концепции секуляризации в западной и советской социологической теории, проанализировав широкий спектр методологических и методических подходов к исследованию религиозности населения в западной и отечественной социологии религии.

Читая работу, я хочу сказать, что она еще тем ценна для многих наших молодых ученых, что там приведено много работ по социологии религии западных социологов, которые Юлия переводила самостоятельно. Я посмотрела объем этих переводов. Это огромный труд. Что интересно, она из них совсем немного взяла в свою диссертацию.

В этой диссертации Юлии Юрьевны рассмотрены хронологически функции религии, как социального института, за последние 300 лет, начиная от возрождения православия в России в XVII-м веке, на фоне глубокого анализа истории взаимоотношений религии и общества. Член-корреспондент РАН Жан Терентьевич Тощенко – один из оппонентов Юлии Юрьевны Синелиной, оценивая ее исследования, писал: «Представленная диссертация свидетельствует о том, что мы имеем дело с крупным достижением в осмыслении религиозной ситуации в России на протяжении всего нового времени, то есть с XVII века, с оригинальными выводами и рекомендациями, с глубокой заинтересованностью в судьбах православия, с реалистической оценкой религиозной ситуации в России».

Второй оппонент докторской диссертации, доктор философских наук, академик Российской академии образования Виктор Иванович Гараджа, выступая на вечере памяти в 2015 году, сказал: «Я очень сожалею, что она не была моей ученицей». Юлия была ученицей Валентины Федоровны Чесноковой, а Гараджа придерживался других методологических позиций в изучении процессов секуляризации. Тем не менее, они творчески много сотрудничали, и Виктор Иванович поддержал идею Юлии Юрьевны создать на базе социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова постоянно действующий методологический семинар по социологии религии и активно в нем участвовал. Виктор Иванович очень хотел сегодня прийти, но, к сожалению, из-за трагических событий в его семье он не смог присутствовать. Он передал искренние пожелания здоровья ее родным и близким.

Мне бы еще хотелось остановиться на организации этих семинаров по социологии религии. Сколько нужно было приложить усилий, чтобы этот круглый стол был постоянно действующим! Вы представляете, все эти годы, один раз в месяц, в четверг в 16.00 Юлия Юрьевна в состоянии была собирать примерно вот такое же количество интеллектуалов, как сегодня, на социологическом факультете. Люди приезжали со всех регионов, и не только, ученые и религиоведы, но и богословы, священники; и мы находили какие-то общие точки соприкосновения и возможности дискутировать по разным направлениям религиоведческой науки.

Юлия Юрьевна имела такой дипломатический талант и такие удивительные способности, что, несмотря на то, что на семинары приходили люди с разной научной подготовкой, с разными мировоззренческими позициями, с разной энергетикой; и выступающие на митингах, и молодые ученые и студенты, и «кабинетные» маститые ученые – она могла так сделать, чтобы было интересно включаться в диалог каждому из присутствующих. И все уходило достаточно удовлетворенные тем, как прошло обсуждение тех или иных актуальных тем.

Поэтому на сегодняшний момент, к сожалению, без энергии Юлии Юрьевны эти «круглые столы» стали реже, все немножко заглохло. Нужно это еще как-то восстанавливать. Ее заслуга была и в том, что она организовала эту «религиоведческую площадку». Мы и решили назвать этот методологический семинар именем Юлии Юрьевны Синелиной.

В 2013 году руководителем социологической службы «Среда» Алиной Юрьевной Багриной был организован и проведен конкурс исследовательских работ молодых ученых, посвященных памяти Юлии Юрьевны. И в этом же году была проведена 3-я научная конференция «Социология религии в обществе позднего модерна», посвящённая памяти Ю.Ю. Синелиной. Юлия была членом оргкомитета первых конференций в Белгородской области Российской Федерации. Отдельные темы, посвященные памяти Юлии существуют и на социолого-религиоведческом портале «Социология религии».

Мы благодарим ученых из Белгородского университета, особенно профессора Сергея Дмитриевича Лебедева, а также семью Юлии Синелиной за создание такого нужного социологам религиоведческого форума.

Хотела бы передать слово коллеге Юлии Юрьевны, Лебедеву Сергею Дмитриевичу из Белгородского университета, активному созидателю многих начинаний памяти Юлии Синелиной.

Лебедев С.Д. Спасибо. Уважаемые коллеги! С Юлией Синелиной мы были знакомы где-то с 2007 года по 2013, тот самый трагический год. И за эти буквально несколько лет ею и с её участием было инициировано несколько проектов, которые оказались жизнеспособными. В частности, это наша университетская конференция под названием «Социология религии в обществе позднего модерна», которая проводится у нас в Белгородском госуниверситете. На первой конференции в феврале 2011 года, когда мы очень удачно и успешно собрались в Белгороде, Юлия Юрьевна была сопредседателем оргкомитета. И предполагалось, что Юлия Юрьевна придет и на вторую конференцию в 2012 году, но она не смогла принять в ней очное участие, потому что у нее была командировка в Китай как раз в это время. А третья конференция – в сентябре 2013 года – уже посвящалась ее памяти.

Мы с тех пор провели семь таких конференций, каждый год, в этом году тоже планируем в сентябре ее провести, но сейчас речь не совсем об этом. Получилось так, что с её «лёгкой руки» у нас удачно развернулась региональная социология религии. При активном участии и под руководством Юлии Юрьевны в Белгороде было проведено первое масштабное академическое исследование религиозной ситуации – в ноябре 2010 года. И это исследование в нашей кафедральной и региональной социологии оставило серьезный след. Я помню, как наши студенты – социологи и управленцы – тогда проводили опрос высшей степени сложности, квартирный опрос. У нас это было впервые в части изучения религии. И всё это удалось успешно провести, и мы многое для себя узнали. Думаю, что во многом благодаря Юлии Юрьевне.

И, кроме того, её работа на уровне всероссийском. Конечно же, это семинары на социологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, которые здесь уже упоминались. Здесь присутствует Сергей Викторович Трофимов, который продолжает эту традицию. Мне сейчас вспоминается семинар 12 сентября 2012 года, когда мы с коллегой Виктором Викторовичем Сухоруковым представляли свою концепцию анализа воцерковлённости. И там сполна проявилось удивительное качество Юлии Юрьевны: понимать и принимать даже то, с чем она совершенно не согласна в научном плане. Потому что тот подход и тот материал, с которым мы тогда выступали, был связан с довольно серьезной критикой научного подхода Валентины Федоровны Чесноковой, её наставника, человека, к которому она относилась с глубочайшим почтением и уважением. Но, тем не менее, наука есть наука, здесь уважение не противоречит критике. Свою точку зрения мы тогда изложили; она, в свою очередь, была тоже раскрыткова. Но всё это было в совершенно доброжелательном, заинтересованном, корректном духе – при том самом знаменитом, мудром модерировании Юлии Юрьевны. Помимо того, что это был интереснейший семинар – была забываема сама его атмосфера, наверное, как и везде, где Юлия Юрьевна участвовала. Она создавала такую атмосферу и вносила свой совершенно уникальный человеческий и деловой стиль, отличавший эти проекты.

Об этом можно говорить много; но я бы сказал сейчас, что нам действительно очень повезло: самому нашему научному направлению, и тем конкретным исследователям, которые были с Юлией Юрьевной знакомы и которым посчастливилось сотрудничать, делать с ней общие дела. К сожалению, это вполне осознаваться стало потом, но все-таки это большое счастье. Я хотел бы сказать спасибо за это (*обращаясь к маме Юлии, Валентине Ивановне*).

Карепова С.Г. Спасибо, Сергей Дмитриевич! Я бы хотела передать слово члену-корреспонденту РАН Вилену Николаевичу Иванову.

Иванов В.Н. Спасибо! Как говорит поэт: «В ком сердце есть, тот должен слышать время». Но время делают люди. В 2015 году нашему Институту исполнилось 25 лет. К этой дате я решил издать книгу о тех, на ком держится наша наука. Естественно, что в этой плеяде наших выдающихся ученых достойное место занимает Юлия Юрьевна.

Я просто очень коротко из этой книжки хочу прочитать небольшую выдержку. «В нулевые годы Институт серьезно продвинулся в изучении сложившейся в стране религиозной ситуации. И связано это было, прежде всего, с трудами Юлии Юрьевны Синелиной. В 2009 году она успешно защитила докторскую диссертацию по теме “Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI веков)”. Под ее руководством были проведены крупномасштабные социологические исследования, на основе которых Синелина опубликовала целый ряд работ, получивших высокую оценку экспертов. В 2012 году за вклад в науку она была награждена серебряной медалью им. Пителима Сорокина».

И дальше в течение двух страниц я излагаю все научные выводы, к которым она пришла, и те эмпирические данные, которые она получила в исследованиях. И дальше пишу: «Являясь ученым секретарем и по совместительству заместителем директора, она тащила на себе воз всей организационно-плановой работы, никогда при этом, не жалуясь на усталость или нехватку времени. В марте 2013 года она трагически погибла под снежной лавиной в Альпах. Ее смерть, как тяжелое горе стало для всех, кто знал ее и работал вместе с ней».

Коллеги и родные Юлии Юрьевны решили в память о ней издать книгу воспоминаний, включающую в себя основные ее работы. В обращении издателя есть такие строки: «Мы искренне надеемся, что данное издание позволит не только дать дань памяти светлomu человеку, но и откроет молодому поколению ученых Юлию Юрьевну, как глубокого, вдумчивого ученого-социолога, чьи труды будут служить основой для дальнейшего изучения проблем социологии религии». И я уверен, что так и будет!

В этой книге памяти была показана фотография, где я в окружении двух замечательных, красивых женщин, одна из которых – Юлия Юрьевна Синелина. Вот история этой фотографии. В 2012 году исполнилось 15 лет с момента избрания меня в члены-корреспонденты РАН и я решил отчитаться перед нашей научной общественностью. И в Музее Марины Цветаевой собралась когорта ученых из нашего и других институтов, и естественно, присутствовала там Юлия Юрьевна. И когда начался момент такого неформального общения,

я подошел к заместителю директора, был и сам директор, я выразил им свое сочувствие в связи с ношей, которую они несут, и предложил сфотографироваться. И эта фотография тоже попала в мою книгу «Мое пятнадцатилетие». Я хочу книги «Люди и годы» и «Мое пятнадцатилетие» подарить маме Юлии Юрьевны, Валентине Ивановне. (*Аплодисменты*)

Кублицкая Е.А. Спасибо, Вилен Николаевич! А сейчас я хочу предоставить слово доктору социологических наук, руководителю Центра стратегических и социально-политических исследований ИСПИ РАН Виктору Константиновичу Левашову.

Левашов В.К. Бывают светлые, позитивно настроенные люди и не только лишь по профессии, но и в мироощущении, в отношениях между коллегами. Вот Юлия принадлежала к такому редкому типу людей, которая выражала и побуждала к себе только лишь симпатию. Я думаю, это произошло от того, что у нее была счастливая семья, счастливое детство и счастливое воспитание. В английском языке есть такой термин «*positive*», который означает, что человек настроен по жизни позитивно к миру и ищет только позитивные знаки, позитивное мироощущение и генерирует это отношение к жизни в отношении между людьми. Юлия принадлежала к такому редкому типу людей.

Я думаю, что круг ее научных интересов был ограничен не только лишь социологией религии. Мы с ней достаточно активно и интенсивно обсуждали проблемы социополитической реальности; она была заинтересована в круге тех научных проблем, которые решал наш Центр. Она была заряжена на те актуальные события, которые происходили в стране; она активно обсуждала и активно участвовала, и активно высказывалась.

Я думаю, что сохранится тот след, который она оставила в Институте, тот интеллектуальный капитал, то отношение к жизни, которое она создала в нашем трудовом коллективе и окружении ближайшем, у своих учеников. Коллеги и дальше будут продолжать то дело, к которому она очень и очень горячо и неравнодушно относилась. У меня остались самые светлые, самые позитивные воспоминания о Юлии, моей землячке, как об очень добром человеке. Я искренне скорблю о том, что это все безвременно произошло. И хочу сказать, что она бы сделала большую научную карьеру. Добрая ей память!

Карпова С.Г. Спасибо! Я бы очень хотела, чтобы эту светлую, чистую ноту воспоминаний о Юлии Юрьевне продолжил доктор экономических наук, главный научный сотрудник Центра исследований и предотвращения рисков нашего Института, профессор Сергей Владимирович Рогачёв.

Рогачёв С.В. Уважаемые коллеги, 5 лет, конечно, для воспоминаний очень много! Сейчас время идет так быстро, и бывает так, что уже через год никто никого не помнит. Большое дело, что сегодня мы собрались на эту конференцию памяти Юлии. Это большая заслуга Оргкомитета, дирекции и семьи. И, конечно, за эти 5 лет уже многое ушло, забылось, что-то наоборот высветилось более ярко. Для меня всегда было самое главное в Юлии – это ее порядочность и ее такое масштабное отношение к жизни и всему тому, что она делала.

Конечно, для меня она, прежде всего, была, как организатор в науке. Я считаю, что если сформулировать эти качества, которые были у Юлии Юрьевны, это был организатор науки XXI века.

Есть такое утверждение, что надо проводить жесткую линию мягкими методами. Это очень редкое умение для руководителя. И вот Юлия Юрьевна как раз сочетала в себе возможность такого проведения жесткой линии с мягкими методами. Как-то неудобно было даже что-то отказаться сделать или сделать плохо.

И, конечно, в этом плане у нее было очень много интересного в организации работы и ученых советов, и наших семинаров. И, конечно, она научный работник – это, безусловно! И надо сказать, что одно время у нас в Институте были очень широко продвинуты исследования в области церковной деятельности; достаточно сказать, что приезжал в Институт Патриарх. Потом это как-то забылось, и вот с приходом Юлии стало возрождаться.

Надо сказать, Юлия, в том, что касается административных дел, была готова к разумному компромиссу. Что же касается научной деятельности, я её вижу, как жесткого такого деятеля, который жестко стоит на своей позиции. Достаточно даже вспомнить защиту диссертации. Да, оппоненты, на мой взгляд, справедливо отмечали некоторое несогласие с ее теоретической позицией. Но с оппонентами на защите диссертации не спорят! Ну, бог с ними, плюнь и поцелуй! А она – нет. Юлия всегда жестко отстаивала свою позицию.

У меня было много встреч с ней и разговоров по поводу религии в современном обществе. Я ей рассказал такой случай: когда была шоковая терапия, у меня была встреча в Варшаве с одним из кардиналов польской церкви. Я спросил: «Что же такое, как же церковь допускает такое безобразие?» Он ответил: «Сын мой, церковь не вмешивается в деятельность государства, но мы будем активно молиться, чтобы Бог вразумил наше правительство». Надо сказать, что Бог вразумил. И когда я Юлии это рассказал, она говорит, что давайте попросим, чтобы Бог вразумил и наше правительство. *(Смех в зале)*.

Годы идут, и, я думаю, что с годами все действительно ярче вырисовывается образ Юлии Юрьевны. И я надеюсь, что это не последняя наша встреча. Мы встретимся через несколько лет еще и отметим юбилей этого большого ученого, и отдадим наш знак признательности ей. Спасибо! *(Аплодисменты)*.

Кублицкая Е.А. Уважаемые коллеги, рядом с Сергеем Владимировичем Рогачевым находится доктор социологических наук, профессор, руководитель Центра социологии молодежи ИСПИ РАН Юлия Альбертовна Зубок, которая очень хорошо знала Юлию Юрьевну, и я думаю, они были очень дружны. Я хочу предоставить слово Юлии Альбертовне.

Зубок Ю.А. Спасибо, Елена Александровна! Дорогие друзья, у нас очень много изменений происходит в последнее время, не только в нашем научном сообществе, но и конкретно в нашем Институте. И у нас очень серьезно сейчас возрождается научная жизнь нашего Института. И мне кажется, что не просто очень хорошо, удачно, а это еще и символично, что мы начинаем этот, надеюсь, долгий процесс возрождения с этого мероприятия, с одной стороны, очень тяжелого, а с другой стороны, невероятно светлого и правильного.

Я познакомилась с Юлией Юрьевой тогда, когда она пришла работать к нам в Институт, я написала об этом в своих воспоминаниях. Она заняла очень непростую такую позицию в Институте, хотя женщины поймут, что значит ученый секретарь. Это очень беспокойная должность, когда нужно все не просто четко отработать, но и достучаться до каждого, а ученая среда в этом смысле непростая для коммуникации; и Юлия Юрьевна делала это очень здорово. Она была доступна. Для меня в тот момент было очень важно, потому что у меня был крошечный ребенок, новорожденный, мы с ней начинали общение где-то за полночь. Я не знала, что у нее трое детей. Мне казалось, что это я проявляю героизм, но когда я об этом узнала, мне стало стыдно. И поэтому с того момента я беспрекословно, не жалея себя, выполняла всё, что она просила меня сделать.

Она ученый, и ученый известный. И о том, что она сделала очень много в социологии религии, мы убеждаемся и будем убеждаться. Она была очень скромная, она была действительно современным ученым, который, с одной стороны, сочетает фундаментальность, а с другой стороны, коммуникабельность, доступность.

Она действительно многое бы еще сделала. Но даже то, что ей удалось сделать – это уже много. И, я думаю, не каждый похвастается этими достижениями, тем, что ты оставил такую светлую память и в умах, и в душах к тому возрасту, в каком она ушла!

Я хочу выразить свою признательность Вам, Валентина Ивановна, маме, которая живет, с одной стороны, с этим тяжелым ощущением потери, а с другой стороны, утешением, видя, сколько людей ее помнят и любят, сколько людей признательны. Будем помнить Юлию, и будем продолжать ее дело!

Кареева С.Г. Спасибо большое! Замечательные, теплые, искренние воспоминания, и как живая, яркая Юлия Юрьевна снова с нами. У нас, у всех много связано воспоминаний с этим чудесным человеком! В связи с этим я бы хотела передать слово кандидату социологических наук, доценту, ведущему научному сотруднику Центра исследования процессов евразийской интеграции ИСПИ РАН Игорю Александровичу Селезневу.

Селезнев И.А. Здравствуйте, уважаемые участники конференции! Сегодня мои коллеги, товарищи и друзья уже говорили о том, что социология религии, как отраслевая социологическая наука, чрезвычайно выиграла благодаря вкладу Юлии Юрьевны. И в том числе, благодаря яркости её личности, её таланту, её харизме, её человеческой порядочности, принципиальности и честности, благодаря всем тем её качествам, которые привлекли к этой религиозно-ведческой тематике многих людей, раньше этой тематикой не занимавшихся! Я сам в числе такихых, потому что во второй половине нашей конференции буду выступать с докладом по социологии религии, хотя еще несколько лет назад проблемами религии не занимался.

И вспоминая Юлию Юрьевну, вспоминая те годы, которые мы работали вместе в Институте, а работали, я еще раз хочу сказать, каждый над своей проблематикой, я, в первую очередь, вспоминаю человечность, которая в ней присутствовала. Вспоминаю то добро, которое она проявляла по отношению к

людям и ту открытость по отношению к новым идеям, перспективным веяниям, которые она воспринимала, оставаясь на собственных принципиальных позициях глубоко порядочным и тактичным человеком.

И вспоминаю случаи из жизни нашего Института, когда во многих вещах она помогла мне лично. Так, я работал в рамках нашего Института заместителем руководителя Северо-Кавказского отдела. И мне тогда представлялось важным и для науки, и для общества, проведение «круглого стола» с телеместом с Махачкалой под актуальным на тот момент, но несколько провокационным заголовком «Стоит ли нам “кормить” Кавказ? (Какие опасности скрываются за этим тезисом?)». Поначалу сама постановка вопроса вызвала непонимание со стороны Ученого совета, но Юлия Юрьевна поддержала меня и поспособствовала, чтобы этот «круглый стол» был проведён. И всё прошло удачно и плодотворно, пришло и выступило много интересных людей, в том числе бывший министр внутренних дел А.С. Куликов. Все остались довольны и в Москве, и в Махачкале. И по итогам этого прошедшего мероприятия положительные отзывы пришли даже из Совета безопасности России.

И хотя мы с Юлией Юрьевной занимались тогда совсем разными научными проблемами, она не боялась нового и, будучи учёным секретарем, помогала организовать тот самый телемест. И вот такой небольшой эпизод, потому что сущность человека проявляется и в мелочах. Нужно было всё самим организовывать, например, купить воду на стол для участников заседания. И вот пошли мы вдвоем купить воду, а продавщица в торговом ларьке спрашивает: «На какую сумму вам выписать чек товарный? Хотите, в два раза больше? Тут у нас из разных офисов приходят и просят». А Юлия Юрьевна отвечает: «Нет, выпишите на ту сумму, которая именно положена». А стоявший в очереди за нами гражданин комментирует: «Какие-то вы несовременные, не воспользовались возможностью, сейчас таких всё меньше и меньше!». И тут Юлия Юрьевна произнесла фразу, которую я не забуду: «Нет, наоборот, чем дальше, тем больше у нас становится честных людей!». Везде и всегда, даже в таких мелочах, проявлять честность, принципиальность и порядочность – это очень и очень многого стоит! И, благодаря примеру таких людей, как Юлия Юрьевна, наш мир действительно становится лучше и честнее.

Поэтому хочется выразить благодарность судьбе, что я работал рядом с таким человеком. И хочется выразить признательность семье, которая воспитала такую дочь. Светлая ей память! Спасибо! (*Аплодисменты*).

Кареева С.Г. Спасибо, Игорь Александрович! Действительно, многое сделано Юлией, есть что вспомнить. Слово предоставляется кандидату социологических наук, старшему научному сотруднику Центра исследований и предотвращения рисков ИСПИ РАН Артуру Валентиновичу Иванову.

Иванов А.В. Уважаемые коллеги, я хочу привлечь ваше внимание к тому научному вкладу Юлии, к которому очень многие сотрудники нашего Института до сих пор обращаются.

Когда я познакомился с творческим наследованием Юлии Юрьевны, я для себя открыл очень много интересного, в частности тезис о нелинейности процесса секуляризации. Хочу сказать, что основное направление этого на-

учного подхода Юлии заключается в том, что процесс секуляризации нелинейный, он имеет стадии, и он развивается циклически, то есть она была сторонником именно позитивной секуляризации. Она не считала, что секуляризация ведет к утрате места и влияния религии на сознание человека; она не считала, что в результате секуляризации люди становятся неверующими, атеистами. Она говорила о том, что есть адаптивная секуляризация, которая в связи с появлением новых достижений в науке, технике и т.д., которые в какой-то степени ставили под сомнение религиозные догмы и т.д., те мнения находили новые формы согласования, и человек верил, но верил по-новому уже. И вот это, чему собственно Юлия уделяла внимание. Она понимала, что процесс консолидации в обществе краеугольным камнем где-то влияет на религиозное сознание; и вот это я всегда в своей работе сейчас учитываю, всегда обращаюсь к Юлиным исследованиям, и мне этот предмет очень интересен.

Но, а в целом, не буду повторяться, для меня это была личная трагедия, когда это случилось, потому что настолько были контакты активные и полезные для нас обоих. У нас были планы поездки в Китай, мы должны были поехать в командировку, но не суждено этому было сбыться. Я очень соболезную родным, и сам очень часто Юлю вспоминаю. Но уверен, что она надолго останется в памяти всех, кто ее знал. И светлая ей память, пусть земля будет пухом!

Кублицкая Е.А. Спасибо! А сейчас, уважаемые друзья и коллеги, мне хочется представить одного из религиоведов-социологов социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Именно Сергей Викторович Трофимов вместе с Юлией Юрьевной организовали этот семинар на социологическом факультете, на который приезжало много заинтересованных людей, которые интересуются проблемами социологии и религиозной жизнью в России. И я думаю, сейчас Сергей Викторович, вы более подробно об этом расскажете. Спасибо!

Трофимов С.В. Я хочу сразу начать с небольшой поправки, потому что я не могу себя считать организатором. Я как раз хотел рассказать, как это происходило при Ю.Ю. Синелиной, потому что, когда мне Елена Александровна (Кублицкая) позвонила и сказала о том, что это мероприятие будет организовываться, я с удивлением осознал, что прошло уже 5 лет. Мне кажется, что как будто еще вчера, перед каждым нашим заседанием был звонок Юлии Юрьевны, которая напоминала мне, что нужно сделать, сообщала список, кому заказывать пропуски. У меня остался план семинаров, сделанный Ю.Ю. Синелиной, которого хватило на полгода вперед. И, когда эти заготовки закончились, то я понял, что это очень кропотливый организаторский труд, тогда как Юлия Юрьевна делала это легко, непринужденно, и казалось, что вообще не может быть иначе.

Самое главное, что за эти 5 лет мы смогли сохранить сам семинар. И очень надеюсь, что с сентября мы снова создадим новый план и начнем наши заседания. Нам удалось сохранить необычный для научного сообщества формат, который был создан Юлией Юрьевной, где обсуждение доклада по сути дела – это только затравка для следующей дискуссии. Причем, если научные споры неизбежны и являются частью нашей научной жизни, то ни в

кчем случае не допускались конфликты, и Юлии Юрьевне запросто удавалось погасить их.

И вот тот знаменитый доклад, о котором Сергей Дмитриевич (Лебедев) упомянул, он привел очень хороший пример вот этой атмосферы на синелинском семинаре. Потому что, кроме самой Юлии Юрьевны, были и другие ученики Валентины Федоровны Чесноковой, но никому не позволялось «загрызть» или задавить авторитетом дерзкую молодежь, которая выступала со своим докладом. Эта дискуссия была действительно очень плодотворной.

Удивительным свойством Юлии Юрьевны было умение найти общий язык буквально со всеми, кто ее окружал. Этой осенью мне интересную вещь рассказала госпожа Благодеевич, супруга Мирко Благодеевича. Во время своего визита в Сербию Юлия Юрьевна не могла не проявить организаторские способности, и она решила приготовить и покормить русскими блюдами сербских друзей. И весь вечер готовила вместе с супругой Мирко на его кухне у него дома, притом, что она не знала сербского, госпожа Благодеевич не говорила ни по-русски, ни по-английски, но они совершенно спокойно нашли общий язык. И госпожа Благодеевич сохранила замечательные воспоминания об этом вечере, когда оказалась на кухне с Юлией Юрьевной. И это было совершенно удивительное общение!

Мне кажется, среди качеств Юлии была одна уникальная способность. Она всегда знала, кто из нас чем занимается, кто может знать ту или иную информацию, и всегда могла посоветовать, к кому можно обратиться. Я думаю, это, прежде всего, свидетельствует о внимании к людям и о великолепном умении слушать всех, в том числе молодежь.

Уже говорили, и я тоже хочу привести пример замечательного, вежливого и тактичного напора Юлии Юрьевны, потому что она в разговоре задавала вопрос: «Как, Вы не были на конференции в Белгороде? Вам обязательно нужно поехать в этом году! Как, Вы не знаете Мирко Благодеевича?» После этого она нас знакомила, и сразу закручивала какие-то очень важные деловые, научные и дружеские контакты.

И, что еще можно сказать: мне кажется, синелинский семинар – это наше общее достояние. Мне бы очень хотелось сохранить тот формат, в котором он проходит, и в сентябре в Белгороде на конференции, как уже сложилась такая традиция с Юлией Юрьевной, обсудить план работы на следующий год, начать нашу работу, и обязательно каждому из нас найти время, в последний четверг каждого месяца приехать на факультет и участвовать в этом мероприятии. Спасибо! (*Аплодисменты*).

Кублицкая Е.А. Большое спасибо, уважаемый Сергей Викторович! Конечно, мы будем продолжать работать и учиться на методологическом семинаре по социологии религии, организованным на Вашем факультете.

Гаджимурадова Г.И. (ведущий научный сотрудник Центра социальной демографии ИСПИ РАН).

Я только что получила сообщение из Сербии от Мирко Благодеевича. Он пишет: «Светлая память!» и жалеет, что не может быть сегодня на кон-

ференции. Он просит передать привет всем участникам конференции, и особо родным, матери, брату!

Кублицкая Е.А. Спасибо большое за переданное приветствие от Мирко Благоевича, которого мы все уважаем и хорошо знаем его научные труды по социологии религии.

Уважаемые коллеги, слово предоставляется Ирине Георгиевне Каргиной, доктору социологических наук, профессору МГИМО, председателю Исследовательского комитета социологии религии РОС.

Каргина И.Г. Спасибо за предоставленное слово! Мы с Юлией познакомились в начале 2000-х годов. Нас познакомил Владимир Павлович Култыгин – это мой научный руководитель и наставник Юлии. Он попросил оппонировать ее кандидатскую диссертацию и сказал, что это очень талантливая молодая мама, у которой большие перспективы в науке. С этого момента мы и начали сотрудничать. Даже не сотрудничать, потому что мы были совершенно в разных местах работы и не было времени встречаться. Но таким катализатором встреч для обсуждения был как раз Владимир Павлович, который воспитывал в свое время меня и вложил очень много своей души и понимания того, как нужно выстраивать научную деятельность. И с начала 2000-х годов наша дружба развивалась.

Я хочу согласиться со всеми, кто сегодня о Юлии вспоминал и говорил добрые слова, потому что, прошло время, когда на нас обрушился какой-то кошмар, потому что трудно было поверить в то что такая трагедия могла произойти. 13 января 2013 года в МГИМО прошел ежегодный научно-методический семинар. Как раз в конце января месяца мы встречались, и у нас замечательные были беседы и формальные, и неформальные. И тут вдруг обрушилось такое горе.

И воспоминание, которое осталось в душе и на сердце, это было ощущение света, тепла, солнца, человеческого добра, мудрости, спокойствия. И мы говорили о том, что у меня двое детей, а у нее – трое. Я спрашивала её: «Как ты можешь все нести на своих плечах?». Я ей рассказывала смешные истории о своих маленьких детях. Когда я писала диссертацию, один из них сказал: «Мам, я не знаю, кто такая диссертация, но я ее терпеть не могу». И мы с ней об этом говорили, смеялись, обсуждали, как ее детки воспринимают диссертацию. И действительно, такое светлое чувство всегда в голове возникает, когда я вспоминаю Юлю.

Светлая ей память! Очень здорово, что ее помнят и вспоминают, и тепло отзываются. И, конечно же, это трагедия семьи. Но, мне кажется, все-таки время, которое проходит, не лечит в каких-то моментах, но то, что сегодня мы собрались и так искренне, действительно от души, от сердца вспоминаем Юлию, прежде всего, как человека. Может быть, Вашу рану (*обращаясь к маме Юлии, Валентине Ивановне*), которая вряд ли может до конца затянуться, как-то оздоровит и поможет Вам жить дальше. Спасибо!

Кублицкая Е.А. Спасибо, Ирина Георгиевна!

Я хотела бы попросить сказать несколько слов Елену Викторовну Пруцкову, преподавателя кафедры философии и религиозной культуры Богослов-

ского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Пожалуйста!

Пруцкова Е.В. Спасибо! Я второй раз в стенах Института социально-политических исследований. Первый раз была в 2010 году, когда мы прочитали несколько работ Юлии Юрьевны, начиная тогда только заниматься социологией религии и хотели познакомиться с этим исследователем. Оказалось, что это не только замечательный ученый, но еще и замечательный человек.

Мне кажется, эти слова еще не звучали, хотела бы их добавить к уже сказанным теплым словам. Мне кажется, Юлию Юрьевну без преувеличения можно назвать классиком российской социологии религии. Уже сейчас понятно, что такого масштаба работы – большая редкость в современной науке!

Мне хотелось бы пожелать, чтобы ее дело продолжилось, продолжились исследования по методике, которую она разрабатывала, которую применяла. Ирина Георгиевна уже сказала о том семинаре в МГИМО, где выступала Юлия Юрьевна в 2013 году, когда она пыталась внести какие-то коррективы в ту методику, по которой она проводит исследования. Хотя сама она не продолжила эту работу, то мы, как последователи, должны эту работу продолжать. Спасибо!

Кублицкая Е.А. Спасибо, Елена Викторовна!

Татьяна Павловна Белова, доцент кафедры социологии и управления персоналом Ивановского государственного университета, вице-президент Российского общества социологов.

Белова Т.П. С Юлией Юрьевной я сначала познакомилась через ее публикации, прежде всего, в журнале «Социологические исследования», а потом у меня была очень счастливая встреча на выездном семинаре Российского общества социологов с Владимиром Павловичем Култыгиным. И тогда он сказал, что Юля – это не только ученый, это еще мама, и мне еще больше захотелось с ней пообщаться.

На одной конференции мы с ней познакомились, и как-то сразу у нас стали складываться очень и очень теплые отношения. Она меня пригласила на свою защиту докторской. Она интересовалась моими региональными исследованиями, и про них даже написала в своей диссертации. Юлия всегда очень понимала, что очень важно смотреть на что-то в регионах.

И мне также посчастливилось, что Юлия откликнулась на то, чтобы стать рецензентом моей монографии «Религия как институт гражданского общества». И на семинаре, который Ирина Георгиевна тогда организовала в конце января 2013 года в МГИМО, Юлия Юрьевна со мной поговорила о содержании монографии и очень сочувственно сказала: «Мне было очень приятно у тебя почитать про те работы Питера Бергера, которые я не читала, ты молодец, но мне сейчас их читать некогда».

И вот эта последняя наша встреча, такое ощущение, что-то ее волновало, и когда она обсуждала вопрос методик изучения религиозности, она говорила: «Кто же такие “сомневающиеся”»? Мне сейчас так интересна эта категория респондентов». То есть, для нее исследовательская практика была интересна не только ради результатов, но и для людей. И люди ей тоже были предельно интересны.

Когда мне Сергей Дмитриевич Лебедев позвонил из Белгорода и сказал, что Юлии больше нет, я не поверила. И потом очень часто, когда я кому-то писала электронные письма, у меня постоянно адрес Юлии Синелиной выскакивал. Для меня Юлия до сих пор жива, мы активно используем ее работы со студентами, мои студенты пишут курсовые о ее вкладе в социологию религии России. Поэтому, я считаю, что, конечно, Юлия будет с нами всегда. Вечная ей память!

Кублицкая Е.А. Большое спасибо, Татьяна Павловна! И, уважаемые коллеги, может быть, мы кого-то не представили, кто, может быть, еще хочет сказать несколько слов из наших коллег о Юлии. Хочется, конечно, поблагодарить, близких людей Юлии, ее друзей и родных,, которые пришли сегодня на конференцию. Предоставляю слово Ирине Подороге, близкой подруге Юлии.

Ирина Подорога. Мне трудно даются воспоминания, особенно о Юлии. Совсем не потому, что мне не хочется или нечего сказать, как раз наоборот, потому что меня переполняют слова и чувства. Хочется рассказать об удивительных моментах нашего общения, но при этом надо и не утомить совсем уж подробностями, и не чересчур обобщать ... Начну с простого факта: Юля была для меня больше, чем просто другом. И тут же надо признать, что и другом она умела быть таким, о котором говорят – «из ближнего круга». Окончательно во взаимно теплых чувствах мы с ней определились, нечаянно, встретившись в Коктебеле. Это были ранние 90-е годы, когда эту легендарную и наполненную многими смыслами крымскую бухту посещали толпы молодых людей романтического склада характера и пытливого ума. Переходя на современный разговорный язык – это было место интереснейшей и вместе с тем доступной к приобщению тусовки интеллектуалов московско-питерского разлива. Тогда же бытовало мнение, что бухта Максимилиана Волошина сохранила его энергетику и люди, влюбившиеся в это место, обречены «влюбиться» друг в друга. Уж не знаю, сработала ли коктебельская энергетика или что-то еще, но в последующем мы стали действительно тянуться друг к другу. Сначала это выражалось в совместных культпоходах на выставки-концерты-спектакли. Кстати, в те ранние перестроечные времена не так просто было куда-то попасть: еще работали системы распределения билетов, да и о настоящему интересных событиях надо было узнавать заранее. Один из таких совместных походов закончился моей встречей с будущим мужем. По факту прямого участия в этой судьбоносной встрече Юля стала свидетельницей на нашей свадьбе. Отношения из чисто дружеско-культурных постепенно перетекли в семейные. Через пару-тройку лет мы стали кумовьями: крестным папой моего сына стал муж Юли, а я – крестной мамой ее первой дочери Маши. Таким образом, всегда мечтавшая о большой дружной семье, я вдруг обрела ее через куму-подругу, которая была внимательна не только к кровным, но и духовным семейным узам. Юля была удивительно теплым семейным человеком. Думаю, в их «малой» семье не было ни одного родственника, к которому Юля могла бы быть равнодушна или в отношениях поверхностна. Она всегда готова была принять сердечное участие в человеке, даже имея своих двух, а позже

трех детей, и занимаясь диссертацией, и позже проводя свои социологические опросы. Конечно же, совсем близким больше доставалось ее забот, но даже представители «внешнего круга» чувствовали ее живой интерес и участие в своей жизни. И это ни когда не было навязчивым или неуместным.

У молодых и вместе с тем вдумчивых родителей всегда много забот, так что основная часть наших встреч и культпоходов стали проходить под эгидой «растим детей вместе». Планируя какие-либо поездки, или задумываясь о перспективах развития чад, Юлия практически «готовила диссертацию». Меня поражала ширина и глубина проработки любого такого вопроса, начиная с качества используемых источников и заканчивая перечнем того, что можно дополнительно посмотреть и послушать в перспективе.

Помню наше классическое итальянское турне в Рим. Программа включала в себя как традиционные экскурсии с гидами, так и самостоятельные осмотры музейных и выставочных экспозиций.

Мы не приседали целыми днями, зачастую переходя с основной экспозиции музея на интересную выставку, про которую она тоже успела где-то заранее узнать. Дети не роптали, но, мне показалось, начали путаться в информационном вихре. Я уж даже пыталась этим урезонить Юлию, чтобы снизить темп нашего познания, на что услышала поразивший меня ответ: «Они запомнят хотя бы какие-то названия и когда-нибудь постараются со всем этим разобраться, а мне самой сейчас все очень интересно». Она впитывала в себя культуру взахлеб. Такое же серьезное отношение было к посещению театра, концерта. Мы всегда шли не на случайное развлечение, а вооружившись интересными подробностями, познать культурное явление.

Так же вдумчиво выбирала Юлия школы детям. И это обязательно были отзывы о хороших педагогах или о школьных традициях. Ни о каком ком-форте в учебе она и слышать не хотела и очень расстраивалась, когда оказывалось, что дети не готовы фокусироваться и справляться со сложностями ради познания и обретения навыков.

Особенно меня поражал редкий в наши дни талант, который был присущ Юле – правильно расставленные жизненные приоритеты. Она была живым и весьма современным человеком: молодой обаятельной женщиной, научным сотрудником академического института, активным гражданином и христианином. Очень многое было ей не безразлично, что присуще живущему современному человеку в огромном мегаполисе и при устойчивом финансовом положении семьи... Но на первом месте у нее, как у женщины была семья – т.е. ответственность за младших и старших, потом гражданская позиция и профессия, а приятное житейское не изгонялось совсем, но решительно отодвигалось в критические моменты «до лучших времен». При этом никакая аскеза не была присуща Юле. Я помню, как любила она детские праздники и фейерверки, всякий раз восхищалась от встречи в прекрасным, досадовала или даже негодовала на обманы, радовалась дружеским посиделкам. Нескрываемое удовольствие доставляли сделанные подарочки близким, которые всегда выбирались с особым чувством. Однако сила воли у нее была поразительная, позволяющая всегда в нужное время придержать свои жгучие интересы и заниматься должным.

Наше тесное общение началось после профессионального выбора Юли, но я была свидетельницей становления ее отношения к Церкви, не как исследователя, а как чада. С одной стороны, будучи христианкой, она во всех научных дискуссиях защищала Христианские ценности и ценила европейскую культуру за «глубокое проникновение» Христианским духом, а с другой стороны, не была как-то особенно глубоко погружена в обрядовую часть Духовной жизни и даже просто в дисциплину молитвенных правил. Ну, вот ведь, даже в таких тонких вопросах я отмечала какую-то врожденную правильность в ней. Например, мне она не раз говорила, что наиболее созвучен ее Душе был покаянный Псалом 50, который она часто вычитывала. Выслушав регулярно мои отчеты о зачистившихся паломничествах (кстати, на первый и самый главный маршрут «К Плащанице» я попала с ее легкой руки), она вдруг отреагировала горячим желанием присоединиться к американскому маршруту в Аризонский монастырь, живущий по Афонскому уставу. В данном случае ее заинтересовала не «пассивная» часть знакомства с историей православия американского континента и с его Святынями, а особая живая монашеская традиция Святой горы, прикоснуться к которой женщина может только в аризонской пустыни. Кстати, в роковом марте 2013 года я альтернативно предлагала ей туда поехать. И даже, в силу своего легкомыслия, начала прорабатывать возможность совместить такую поездку с посещением на пару дней американского горнолыжного курорта, раз уж так настроились на снег и скольжение. У нас одним из совместных видов отдыха был злополучный горнолыжный спорт. Юля, сразу влюбившись в горы, вначале никак не могла преодолеть страха падения и перелома, невзирая ни на какие увещания опытейшего тренера. Последнее ее, однако, очень расстраивало. Уже через пару лет настойчивость и острое желание преодолеть пустые страхи привели к тому, что она уже смогла похвастаться не только устойчивостью, но и скоростью спусков. Трагедия, которая произошла на горе, никак не была связана с ее плохой подготовкой или легкомыслием в выборе зон катания. В последнее время у нее появилась прекрасная техника скольжения, которая, к сожалению, не могла спасти от плохой погоды в горах даже на хорошей трассе. Почти при 0-й видимости случился локальный оползень, так называемый снежный ручей... И еще... За день до трагедии ее телефон случайно нас соединил, и я слышала ее бодрый, радостный голос в разговоре с кем-то на английском языке. К тому времени у меня было уже много новостей и тем для обсуждения, но перезванивать не стала, надеясь через пару дней на полноценную беседу. До сих пор не знаю, с кем можно было бы так интересно беседовать о многом.

Эта трагедия отозвалась душетрясением у моего сына, который как раз начинал взрослеть и задумываться о происходящем. Узнав о страшной трагедии, он бегал по квартире и кричал, что не может теперь верить в Бога! Если такая история произошла с Юлей (!!!), то о какой справедливости кто-то может что-то говорить. Искренности ради, признаюсь, что мне нечего было ему ответить. Я была не меньше оглушена, чем сын. Никакие умные мысли не приходили, все место в душе заняла боль.

Немного справиться с этой немой болью помогла случайная встреча с книгой. Во время поминок моя крестница передала мне мучавший ее вопрос «За что такое происходит?»... Естественно у меня не было ответа, и вопрос застрял клином в моей душе. Ближайшим воскресным утром после Литургии я обратила внимание на книжный развал в своем любимом Десятинском храме. Похоже, «специально» для меня лежала книга Д. Сысоева «За что страдает праведник», в первых строках которой я наткнулась на возможный ответ: «Не за что, а зачем?». Естественно, я ее купила, и даже, вероятно, после прочтения передала в семью... Книга была посвящена истории праведного Иова, с которым по Божьему попущению случилась череда страшных бедствий: от потери детей и имущества, до страшной позорной болезни и глубоко ранящего душевного одиночества. Его «искренние» друзья «помогали» ему разобрататься, за какое прегрешение с ним такое случилось. Но Господь подтвердил невинность и праведность страдальца и указал на законы иного Бытия!

Из десяти блаженных заповедей Нового Завета я выбрала бы несколько применимых к Юле, и, думаю, со мною вряд ли кто поспорит:

«Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят».

Кублицкая Е.А. Спасибо, дорогая Ирина! Очень было трогательно услышать об интересах Юлии, которые нам были неизвестны и глубже узнать о свойствах ее удивительного характера. Мы очень рады видеть подругу Юлии, Екатерину Леонидовну, которая дружила с ней со школы. Нам очень хотелось бы знать о Юлии, какой она была в школьные годы, в период формирования ее характера, раскрытия ее способностей.

Придорогина Е.Л. В седьмом классе у нас появилась новая девочка. С толстой блестящей косой и очень грустными глазами. Нас посадили за парту вместе, и мы тут же подружились. «Почему ты такая грустная?», спросила я Юлю. «У меня умер папа.»

«О, как! Как это, когда умер папа? Я не знала, но, наверное, это очень грустно.» Грусть неизменно сопровождала Юлю все оставшиеся школьные годы. Да и я, надо признаться, тот еще весельчак. Вероятно, на взгляд окружающих, мы составляли идеальный тандем. Юлькина грусть развеялась только на первом курсе, когда веселая университетская жизнь просто вымела ее прочь. И мне досталась добрая часть этого веселья. Юля периодически таскала меня с собой на университетские мероприятия, и это было здорово.

А тогда, школьницами, мы бродили по унылым осенним московским улицам, часто гуляли в Нескучном саду, катались на теплоходиках по Москве реке. Слонялись без дела много и вдохновенно.

Наш самый любимый теплоход «Валерий Брюсов» повстречался мне недавно на приколе в обновленном супер-современном парке «Музеон». Я сразу узнала его. Сердце заныло... Он постарел, ржавые места были закрашены толстым слоем светло серой краски. Похоже, Брюсов не мог больше плавать. Но это был тот самый наш с Юлькой теплоход-поэт основоположник русского символизма! Я поднялась на борт, погуляла по палубам, попробовала вспомнить, где мы с ней стояли или сидели... спустились и поднимались по

узким металлическим ступеням. Тогда мы сразу выделили «Брюсова» из остальной москворецкой флотилии. Садилась на пристани возле Андреевского монастыря недалеко от моего дома. Радовались, завидев «Брюсова» вдалеке, приближающимся к нашей пристани. Грузиться на “Москву – 158”, теплоход “Советский Союз” или “Иван Калита” казалось нам как то прозаично. Когда мы уже плыли, то неизменно обсуждали окружающий городской пейзаж. Урбанизм волновал нас не меньше, чем самого Брюсова. Красивую центральную часть города мы восхваляли и восхищались. По мере удаления от центра, появлялись, как мы называли, здания “брындахлысты”. Мы стреляли по ним с верхней палубы из сложенных пальцев-пистолетов, представляя, как они один за другим рушатся и навсегда исчезают с лица земли.

Нам было не все равно, как выглядит Москва. Ходили тогда много и по Китай-городу, ездили на «четверке» в кинотеатр «Ударник». Что смотрели, я вспомнить не могу. Ни одного фильма. Юлия бы наверняка вспомнила и смеялась бы надо мной: «Придорогина! Неужели ты не помнишь?!!!!!! Ты серьезно?!!!!!! ТЫ ПРАВДА ЭТО НЕ ПОМНИШЬ?!!!!!! Ха-ха-ха...»

О, да, Юлия была моей памятью тоже. Она периодически выуживала оттуда забавные эпизоды, людей, с которыми мы общались, и смешные подробности наших приключений. Я не обижалась, наоборот, радовалась этому воскрешению. В общем, мы много слонялись, но грусть неизменно сопровождала нас. О чем мы разговаривали тогда, я уже не помню. Помню, что много и обо всем.

Потом, спустя много лет, во время посиделок на даче в Ивановке я с удивлением обнаружила, что Глазьева просто-таки СМЕШЛИВА!! Она любит похототать при любом удобном случае. Но в школьные годы мы были грустны. Глазьева потом, наконец, дала этому определение – «драматическое восприятие мира.» Точно сказано!

Расставались мы всегда у метро Ленинский проспект, она садилась на поезд и доезжала до Профсоюзной. А после ехала на автобусе до Болотниковской улицы. Ее очень веселило, что район называется Зюзино, и она живет в Зюзино. А у метро Профсоюзная есть два дома, на которых, как утверждала Юлия, есть «заячьи уши». Я однажды сильно погорела на этих «ушах». Когда первый раз ехала к ней в гости. Пытаясь следовать Юлиному руководству, искала на доме «заячьи уши», чтобы сориентироваться в какую сторону садиться на автобус. Мобильных телефонов не было, и я довольно долго металась, разыскивая глазами «заячьи уши». Там же был дом, на котором красовалась конструкция похожая на человеческое ухо. Это еще больше запутывало ситуацию. До сих пор эти два дома стоят на своих местах, и каждый раз, проезжая мимо, я вспоминаю это случай и думаю про себя «Неее! ну какие это заячьи уши?! Да вообще ничего общего!!! Тогда, даже Валентина Ивановна встала на защиту меня сильно опоздавшей и злой, пострадавшей от «ушей». «Юлия, ну какие это заячьи уши?! Ну, ничего похожего!». «Зачем ты мне сказала про эти уши?!» – вопила я.

«Даа... растеряно удивлялась Юлия, а мне кажется они так похожи на заячьи уши...». Мы не поссорились. Мы, кажется, вообще ни разу в жизни не

ссорились. Вот ревновали друг друга – да. А ссорились – нет. И тогда она сказала как то легко с улыбкой про уши, и я тут же простила ей свои страдания.

Юля, я скучаю без тебя. Ты, пожалуй, единственный человек на Земле, который мной восхищался. Юля восхищалась какими-то несуществующими моими достоинствами. «Оооооооо...!!! ты так разбираешься в искусстве!», – говорила она. Удивительно, но совершенно искренне! Без намёка на лесть. И я, в глубине души понимая, что я вообще не знаю ничего ни про какое искусство, растекалась в самодовольном счастье. «Ну, ты так рисуешь! Твои работы надо выставлять!» Оооо! Здорово! – думала я. Моя мазня ей понравилась! Хочется надеяться, и, с моей стороны, к ней перетекало что-то такое же нежное и доброе.

В нашей жизни потом еще был Коктебель, взрослая жизнь, ее семейная, моя телевизионная, но об этом не сегодня...

Кублицкая Е.А. Благодарю Вас, дорогая Екатерина Леонидовна за такой поэтический и немного грустный рассказ... Трогательные и романтические юношеские годы, период становления личности... Передаю слово еще одному близкому Юлии человеку, Оксане Валерьевне Глазьевой.

Глазьева О.В. Очень трудно говорить о Юле в прошедшем времени. Невозможно осознать, что ее нет с нами пять лет... Ее образ – в моей памяти Как будто расстались только вчера...

Мы часто собирались за большим столом на семейных праздниках и просто – пообщаться. Все пространство заполнялось ею – ее голосом, смехом, бесконечными разговорами обо всем. Ей нравилось делиться новыми идеями, к ней часто обращались за советом, и она помогала, чем могла.

Ее способность глубоко вникать во все вопросы, которыми она занималась и невероятная компетентность в разных сферах жизни, привлекали к ней множество людей, поэтому ее дом всегда был полон друзей и знакомых.

Мы ездили с ней в Рим, Турин, Дивеево... Эти поездки запомнились мне надолго. Юля была нашим гуру, и именно благодаря ей я открыла сакральные места христианского Рима.

Я очень благодарна ей за то, что она помогла мне увидеть и разобраться в том, что ранее было мне недоступно, расширила мои горизонты, приблизила к истине. Во всех сферах своей жизни и деятельности она руководствовалась христианскими ценностями. Своим примером она показывала, что жить по-христиански легко и просто.

Кублицкая Е.А. Мы признательны и благодарны Вам, Оксана Валерьевна, за добрые, проникновенные слова о Юлии. Спасибо.

Сегодня я не успела сказать еще ни одного теплого слова дорогой Валентине Ивановне. Последние годы я довольно часто с ней встречаюсь, разговариваю, и чувствую душой насколько тяжело на сердце матери, и как она только держится! Мне близка эта семья, и с Юлией я все эти годы не расстаюсь мысленно, тем более, что я занимаюсь теми же научными проблемами. И ее портрет у меня все время на письменном столе, который, кроме всего прочего, для напоминания о том, как надо работать. Сейчас у нас активизировалась научная деятельность в Институте, особенно молодых ученых, и я

надеюсь, что будут достойные продолжатели дела Юлии Юрьевны Синелиной. Я хотела бы просить Валентину Ивановну, если возможно, сказать несколько слов.

Глазьева В.И. Спасибо вам за то, что вы помните Юлю и цените! Юля конечно, продукт нашей семьи. У нас небольшая семья инженерных работников среднего звена. Мы жили как все в то время. Тогда все люди стремились к знаниям, получить образование, все усвоить, принять все лучшее. И Юля жила в такой среде. У нее не было религиозности явной. Правда, она всегда с большим уважением относилась к нашей православной вере, но в церковь не ходила, так как в Запорожье, где мы раньше жили, было всего две церкви (в том числе одна на кладбище), и обе очень далеко от дома. И когда мы уже приехали в Москву, Юля стала приобщаться к вере, ходить в церковь. Даже будучи еще молодой девушкой, она крестила своего брата двоюродного, а для другого брата она стала крестной. И эта православная жизнь адресовалась для нее как примерная, как правильная, как надо правильно жить. И она стала бывать в церкви.

Когда Юлия уже окончила университет, она задумалась о втором образовании и мне сказала: «Пойду, сдам документы на психологический факультет». И вдруг она мне звонит через несколько часов: «Ты угадай, куда я сдала документы?». Оказалось, что на кафедру «история религии». Она шла на психологический факультет и по пути она просто стукнулась головой об дверь, где висело объявление: «Сегодня последний день приема документов на историю религии». Она тут же зашла в приемную комиссию и сказала: «Вот, я пришла, и вы не можете не принять мои документы». Короче говоря, это как бы снизошло что-то.

Я хочу сказать, что если Юлия что-то делала, то делала по-настоящему, без фальши, если не хотела делать, то и не делала, но чтобы делать просто так, чтобы отмахнуться, такого не было. Окончила она этот факультет на одном дыхании. С таким увлечением училась! Юлия получила диплом с отличием. И хочу сказать, что это были не просто знания, она попала в эту среду, пропитанную воздухом, атмосферой православной веры. Юля поступала правильно, она просто жила в православном мире, никто её в семье не направлял, она сама приняла такой образ жизни. Юля никогда не рисовалась, всегда была естественной, без злопыхательства. Она понимала, что человек может не всегда что-то правильно сделать, но считала, что это эту ошибку можно исправить, просто нужно заранее все продумать. Мне кажется, что вряд ли найдется человек, который сказал бы, что она его обидела или оскорбила, потому что, если человек поступал и не так, как она считала правильным, она сама обращалась к нему и считала, что он исправится. Она была очень естественной, с ней было легко, она всегда оказывала помощь, она была надежным плечом рядом.

Ее младшая дочь учится в 7-м классе. Я думаю, что дети берут от родителей атмосферу, традиции и обычаи в которых они жили, и которые они помнят. Юлии, конечно, всегда будет не хватать. Но нам не в чем ее упрекнуть. Она была прекрасной дочерью, и я считаю, человеком, с которым было

легко рядом. Она была очень естественной, очень. И очень много успела сделать. Старшему ее сыну Ивану 23 года будет в этом году, девочке средней Марии – 20 лет и младшей Анечке – 13 лет.

Честь светлой православной нашей вере! И если получилось так, что она стала верить, основы какие-то жизненные приобрела, то она и сейчас, я надеюсь, помогает своим детям и всем, кому нужна помощь. Во всяком случае, мы ее просим не забывать нас. Спасибо вам за добрую память! Прошло 5 лет, и вы еще помните ее. Спасибо! Я хочу, чтобы у её детей было всё благополучно. И если есть какая-то сила, которая может видеть оттуда, пусть она нам помогает, а мы будем Юлю всегда помнить. Она была готова всегда кому-то помочь, если видела, что у кого-то что-то не ладится.

Я буду надеяться на дальнейшую нашу с вами, уважаемые коллеги и друзья связь!

(Реплика из зала Левашова В.К.) Вы нам Аню в аспирантуру отдадите?

Глазьева В.И. Да, я бы очень хотела.

Кублицкая Е.А. Спасибо большое, Валентина Ивановна, за добрые слова и воспоминания о Юлии. Хотела попросить Сергея Юрьевича сказать несколько слов.

Глазьев С.Ю. Уважаемые коллеги, я тоже присоединяюсь к словам своей мамы, огромная вам благодарность за то, что помните, так тепло высказываетесь, за то, что храните образ Юли в своих сердцах и продолжаете те направления исследований, которые связаны с ее именем! Для нас очень важно, что результат ее работы воспринят научным сообществом; и тот Отдел социологии религии, который она успела создать, также продолжает исследования, и мы видим результаты научных работ, сегодня эти исследования актуальны.

Мама сказала, что Юлия не сразу пришла к тематике религиоведения. Действительно, был такой поиск ее личный, в том числе основанный на опыте религиозных переживаний. Ей удалось совместить очень редко совмещающиеся в сознании сочетание глубокой искренней веры с пытливым научным подходом, соединить религиозные ценности с целым научным направлением, оставаясь при этом академическим ученым и стараясь видеть объективные закономерности в сфере общественного сознания, связанные с циклами секуляризации и десекуляризации.

Тогда это казалось таким оригинальным направлением, когда на наших глазах открылись ворота храмов, и люди начали возвращаться к Богу. Многим казалось, что это некий заскок в общественном сознании, но прошли годы, и мы видим, что люди не просто возвращаются в церковь, они начинают верить, продолжают веру, которой уже две тысячи лет. И в современном обществе поначалу это воспринималось с некоторым непониманием, но мы наблюдаем глубокие слои общественного сознания, которые требуют научного осмысления, тем более, что государство не может здесь оставаться в стороне.

Юлия занималась социологией религии, но в то же время, мне кажется, она смотрела в суть, в корень происходящих процессов, понимая их значение не только как социолог, но и как, прежде всего, человек, глубоко пережи-

вающий за наше общество, за судьбу нашего государства, нашей страны. И если эти процессы не понимать должным образом и не учитывать в практике, в том числе и государственного строительства, они начинают работать как инструмент разрушения общества.

Чего стоит, например, радикализация ислама, манипуляция религиозным сознанием со стороны наших противников. И если не уметь понимать, как эти ценности в общественном сознании работают, ими могут воспользоваться деструктивные силы, не только секты, но и наши враги. Чего стоит, например, социальный эксперимент на Украине, где образованное общество привели в странное, с точки зрения современной науки, состояние. Люди уверовали, с одной стороны, что они избранные, «сверхнация», с другой стороны, преследуют других людей из своей же нации; и поверили, что нужно действовать с позиции силы вплоть до убийств.

Реинкарнация религиозного экстремизма тоже потрясает в XXI веке. Мы думали лет 40-50 назад, что такие вещи в современном обществе невозможны, но на наших глазах радикалы сумели сделать это достаточно быстро.

Юля вложила много сил и старалась помочь тем энтузиастам, которые пропагандировали и внедрили курс основ православной культуры в школе. Суть в том, чтобы наши дети получали образование с точки зрения фундаментальной православной системы ценностей. Во многих регионах России это сегодня успешно реализуется. Мы знаем, что церковь работает и в армии, и в местах лишения свободы, и многие люди получают неоценимую поддержку.

Уважаемые коллеги, я бы хотел, предваряя научную дискуссию, поделиться собственными размышлениями и, пользуясь, случаем, поблагодарить, что есть те единомышленники, которые продолжают работу, которую она вела! Мне, как экономисту, иногда очень странно наблюдать своих коллег по цеху общественных наук, которые рассуждают в научных дискуссиях не с точки зрения научной истины, а с точки зрения абсолютизации тех или иных своих схематических представлений, которые они принимают на веру. Интересное явление в нашей среде общественных наук, когда многие и фундаментальные, и прикладные утверждения основаны не на изучении научных закономерностей. И, доведенные до предела, эти категории в тоталитарном обществе или в мире «Золотого тельца» становятся основанием для вполне конкретных мер государственной политики. Все это заставляет нас очень глубоко задуматься на тему сочетания рационального и религиозного в общественном сознании, социальной практике, в системе государственно-го управления.

В настоящее время мы сталкиваемся с целой серией угроз. И я могу сказать, что эти угрозы не мнимые, они реальные. Когда мы многократно беседовали с нашими оппонентами, которые тащили Украину на Запад, они говорили, что «сделали свой выбор, мы за европейские ценности, и мы пойдем туда». На вопрос: «Что же такое европейские ценности? Что они под этим понимают?» - никакого ответа не было. Вот эта слепая вера в некие европейские ценности, которые в реальности сами европейцы даже не могут сформулировать. Духовно-нравственные ценности в том виде, в котором мы их понимаем, *от-*

сутствуют в постхристианской Европе. Они стали руководством к действию сотен тысяч, даже миллионов человек.

То есть оказывается, что людей можно заставить уверовать в абсурдное и убийственное. Наша задача, как ученых, понимать эти закономерности и пытаться их использовать для защиты нашего общества от таких деструктивных влияний.

Мы сегодня, в силу сочетания объективных и субъективных факторов, оказались под ударом современной американской агрессии, эта самая настоящая война, ведущаяся на уничтожение нашего народа. Я об этом сейчас не буду распространяться, почему именно мы стали центром удара со стороны Запада. Хочу в заключение подчеркнуть, что, в отличие от войны прошлого века, идёт скорее война технологий манипулирования общественным сознанием. И те научные направления, которые вы ведете в Институте, и непосредственно социологии религии, имеют к этому самое прямое отношение, поскольку без понимания фундаментальной закономерности религиозного мышления и понимания системы ценностей мы не сумеем интегрировать общество.

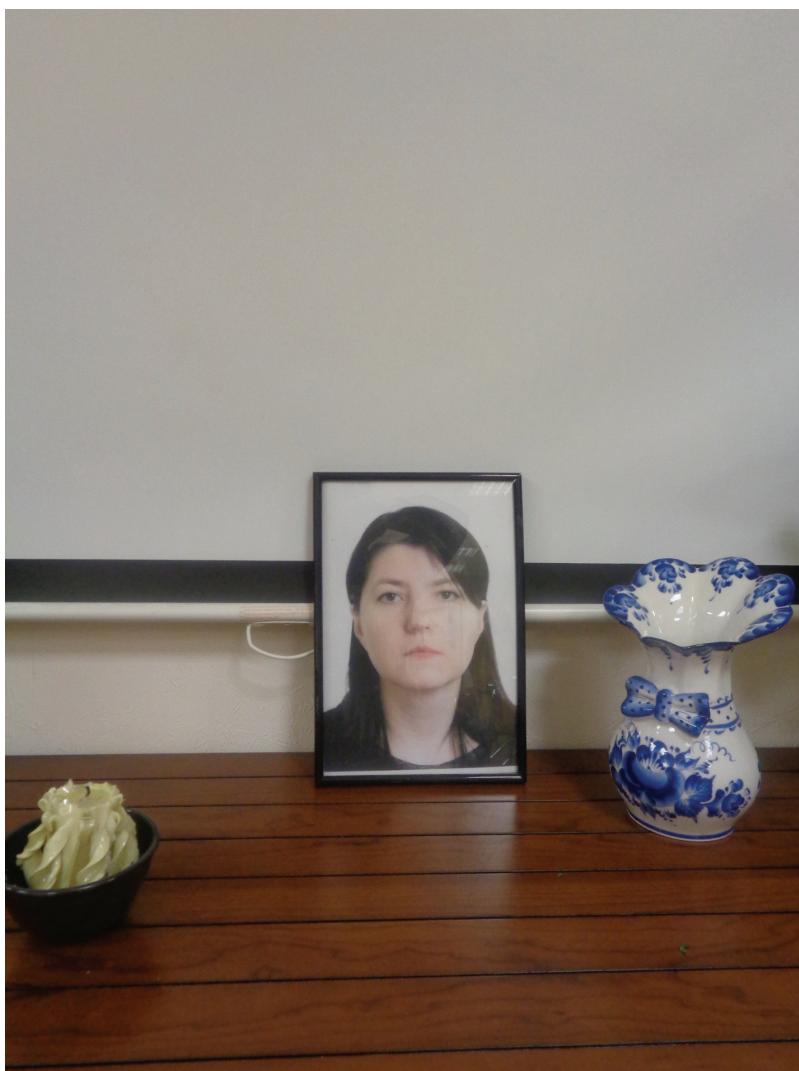
Хочу вам пожелать успехов и поблагодарить за то, что вы цените вклад Юлии в науку, продолжаете это направление исследований! Подчеркну еще раз, что, как мне представляется, Юлия тогда интуитивно нашла самых толковых людей в этой области. В результате, сегодня мы можем опираться на эти исследования, продолжать углублять наше понимание общественных процессов.

И то, что ваш Институт сегодня является лидером в этом научном направлении, мне кажется, очень важно. Для нас это самое лучшее признание и утешение того, что мы утратили Юлю физически, но она продолжает жить с нами, в наших сердцах, в наших работах, в наших мыслях. Благодарю вас! (*Аплодисменты*).

Рязанцев С.В. Уважаемые коллеги, наша первая часть подошла к завершению. Мне кажется, это действительно необычная конференция, которая показывает, как неразделимо в одном человеке сочетаются личностные характеристики, как прекрасного, порядочного человека и ученого, а ученый – это все-таки человек, который стремится к истине, если она, конечно, существует и пытается отстаивать свою точку зрения. Сегодня на примере нашей коллеги Юлии Юрьевны Синелиной прекрасно видно, какую роль может сыграть ученый в развитии целого направления. Вот ее нет 5 лет, а дело продолжается, и оно живет удивительным образом.

Большое спасибо, Сергей Юрьевич, Валентина Ивановна! Большое спасибо, коллеги, за такие теплые слова и за поддержку! И я думаю, что мы в Институте будем всячески поддерживать это направление исследований, учитывая и значимость, и все те обстоятельства, которые сегодня звучали. Большое спасибо всем!

Раздел V
ФОТОГАЛЕРЕЯ КОНФЕРЕНЦИИ



Памятная фотография Юлии Синелиной на конференции

ПЕРВОЕ ОТДЕЛЕНИЕ КОНФЕРЕНЦИИ



Приветственная часть научно-методологической конференции



Вступительное слово директора ИСПИ РАН, член-корр. РАН Рязанцева С.В.

***Беседы и воспоминания о Юлии Юрьевне Синелиной:
коллеге, ученом, близком человеке...***



Директор ИСПИ РАН, член-корр. РАН Рязанцев С.В.



Сотрудники ИСПИ РАН и гости конференции



Сотрудники ИСПИ РАН и гости конференции



Выступление Кублицкой Елены Александровны



***Выступление Кареповой Светланы Геннадьевны
(на снимке рядом: Мчедлова Е.М., Лебедев С.Д., Кублицкая Е.А.)***



***Выступление Лебедева Сергея Дмитриевича
(на снимке рядом: Кублицкая Е.А.)***



Сотрудники ИСПИ РАН и гости конференции



Ученые ИСПИ РАН: Селезнев И.А., Андреев Э.М., Назаров М.М.



Дочь Синелиной Ю.Ю. – Аня Синелина



Исп. директор Научного Центра евразийской интеграции Осадчук З.В. (третья слева) и родные Синелиной Ю.Ю.: Аня Синелина, Гомзик О.В.



***Ученые ИСПИ РАН: Афанасьев В.А., Иванов А.В.
Во втором ряду: Глазьева О.В. и Меньшикова О.А.***



***Сотрудники ИСПИ РАН: Франчук Д.В., Некрасов С.В., а также студенты
Российского государственного социального университета (РГСУ)***



Сотрудники ИСПИ РАН и гости конференции



*Выступление член-корр. РАН Иванова Вилена Николаевича
(на снимке рядом: Левашов В.К.)*



Иванов В.Н. вручает свою книгу маме Юлии – Глазьевой В.И.





*Мама и брат Юлии Синелиной:
Валентина Ивановна и Сергей Юрьевич Глазевы*



***Выступление Левашова Виктора Константиновича
(на снимке рядом: Фролов К.А., Иванов В.Н., Сухоруков В.В.)***



***Выступление Зубок Юлии Альбертовны
(на снимке рядом: Рогачев С.В., Гришанова А.Г.)***



Валентина Ивановна Глазьева и коллеги Юлии Синелиной



Рабочий момент конференции



***Выступление Каргиной Ирины Георгиевны
(на снимке рядом: Белова Т.П. и Пруцкова Е.В.)***



***Выступление Гаджимурадовой Гюльнары Ильясбековны (на снимке рядом:
Гришанова А.Г., Локосова М.В., Склярова В.А., Себенцов А.Е., Фролов К.А.)***



Выступление Селезнева Игоря Александровича



*Выступление Рогачева Сергея Владимировича
(на снимке рядом: Осадчая Г.И., Безвербный В.А.)*

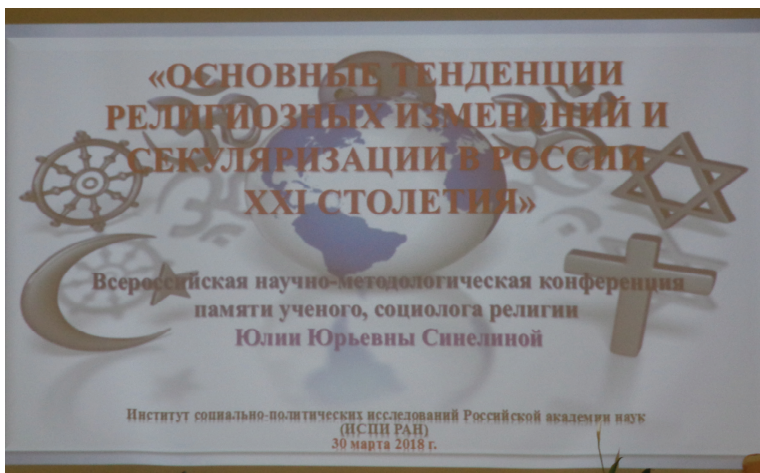


***Выступление Трофимова Сергея Викторовича
(на снимке рядом: Иванов А.В., Меньшикова О.А.)***



Выступление Пруцковой Елены Викторовны

ВТОРОЕ ОТДЕЛЕНИЕ КОНФЕРЕНЦИИ



Ученые социологи – религиоведы на конференции

***Заслуженный деятель ССА – РОС,
Почетный председатель
Исследовательского комитета
«Социология религии» РОС
Лопаткин Ремир Александрович
(в глубине снимка: Сухоруков В.В.)***



***Ученые социологи-религиоведы:
Лопаткин Р.А., Кублицкая Е.А., Мчедлова Е.М.***



Выступление ученого-религиоведа Пинкевича Василия Константиновича



*Выступление Лункина Романа Николаевича
(на снимке рядом: Зубок Ю.А., Гаджимурадова Г.И.)*



***Ученые социологи - религиоведы:
Пруцкова Е.В., Белова Т.П., Трофимов С.В., Погосян В.Г.***



***Ученые-религиоведы: председатель Исследовательского комитета
«Социологии религии» РОС Каргина И.Г. и Локосова М.В.***



Ученые социологи - религиоведы: Пруцкова Е.В. и Белова Т.П.



Студенты Российского государственного социального университета (РГСУ)



*Студенты Российского государственного социального университета (РГСУ)
и научный сотрудник ИСПИ РАН Некрасов С.В.*



*Ученые социологи-религиоведы: Лункин Р.Н., Гаджимурадова Г.И.,
Каргина И.Г., Себенцов А.Е.*

Раздел VI
ФОТОГАЛЕРЕЯ
ПАМЯТИ Д.СОЦ.Н. Ю.Ю. СИНЕЛИНОЙ



Юлия Юрьевна Синелина



Семья Глазевых. Маленькая Юля с родителями и братом



Юлия в школьные годы



Юлия с мамой и братом на даче



Семья Синелиных



Мать и дочь.



Синелина Ю.Ю. на Учёном совете ИСПИ РАН



Синелина Ю.Ю. на Учёном совете ИСПИ РАН



ИСПИ РАН. В галерее учёных



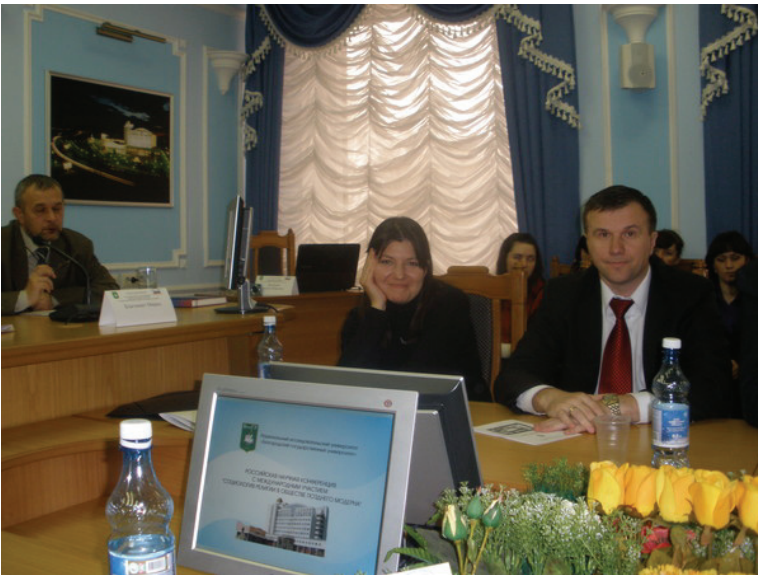
Трудовые будни заместителя директора ИСПИ РАН по научной работе Синелиной Ю.Ю. (рабочий кабинет)



Синелина Ю.Ю. на III Социологическом Конгрессе (Москва, 21–24 октября 2008 г.)



*Заседание Российской Академии социальных наук – РАСН.
Доклад Синелиной Ю.Ю.*



*На пленарном заседании первой конференции
«Социология религии в обществе позднего модерна» 11 февраля 2011 г.,
г. Белгород. Синелина Ю.Ю., Маматов А.В. Слева в президиуме – Благовеч М.*



Ежемесячный «круглый стол» на социологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова: Синелина Ю.Ю., Мирко Благовеч, Кублицкая Е.А., Дроздов А.А., Мчедлова Е.М.



Презентация основных работ Юлии Юрьевны Синелиной

Для заметок

Для заметок

Научное издание

ДЕМОГРАФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ЭКОНОМИКА

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2015 ГОДУ

ТОМ 4, № 4

**СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ
СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

Подписано в печать 19.11.2018 г. Формат 60x90 1/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 17,0. Заказ 3010. Тираж 500 экз.

Отпечатано ООО «Издательство «Экон-Информ»
129329, Москва, ул. Кольская, д. 7, стр. 2. Тел. (499) 180-9407
www.ekon-inform.ru; e-mail: eeep@yandex.ru