



*К 40-летию
Института социологии
Российской академии наук*

Российская академия наук
Институт социологии

РЕЛИГИЯ В САМОСОЗНАНИИ НАРОДА

(РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР

В ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ)

Москва 2008

Рецензенты:

*доктор философских наук, профессор Яблоков И.Н.
доктор философских наук, профессор Ключарев Г.А.*

Ответственный редактор:

*доктор философских наук, профессор **Мчедлов М.П.***

Редакционная коллегия:

Мчедлов М.М., Горбунов В.В., Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г.

Научно-вспомогательная работа: Тиганов И.В.

Авторский коллектив:

Мчедлов М.П. (гл.1), Мчедлова М.М. (Введение), Логинов А.В. (гл.2), митрополит Кирилл (Гундяев) (гл.3), Тощенко Ж.Т. (гл.4), Дмитриев А.В., Зальсин И.Ю. (гл.5), Пучков П.И. (гл.6.1), Локоскв В.В., Синелина Ю.Ю. (гл.6.2), Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. (гл.6.3), Шахов М.О. (гл.6.4), Китинов Б.У. (гл.6.5), Зайцев Е.В. (гл.6.6), Шамбаров В.Е. (гл.6.7), Горбунов В.В. (гл.7.1), Галицкая И.А., Метлик И.В. (гл.7.2), Кофанова Е.Н. (гл.8), Возьмитель А.А. (гл.9), Руткевич Е.Д. (гл.10.1), Поташинская Н.Н. (гл.10.2), Галкин А.А. (гл.10.3), Казаринова Д.Б. (гл.10.4)

РЕЛИГИЯ В САМОСОЗНАНИИ НАРОДА (РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ) / Отв. ред. М.П. Мчедлов – М.: Институт социологии РАН, 2008.– 415 с.

ISBN 978–5–89697–154–2

Монография представляет собой одно из первых исследований, посвященных воздействию религиозного фактора на различные идентичности, включает в себя теоретико-методологические и конкретные вопросы. Авторы рассматривают как традиционные, так и ранее не попадавшие в поле зрения исследователей проблемы роли религиозного фактора в идентификационных процессах в России и мире. Особое место занимает раскрытие влияния религии на самосознание различных этноконфессиональных групп, входящих в социокультурный ареал российской цивилизации.

Для научных работников, аспирантов, студентов, широких кругов общественности, всех, интересующихся данной проблематикой.

Научное издание

**РЕЛИГИЯ В САМОСОЗНАНИИ НАРОДА
(РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ)**
Утверждено к печати Ученым советом Института социологии РАН

ISBN 978–5–89697–154–2 © Институт социологии РАН, 2008

© Коллектив авторов, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ.....	4
ВВЕДЕНИЕ.....	6
РАЗДЕЛ I. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ.....	10
Глава 1. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ, УСЛОВИЯ ЕЕ ОБЪЕКТИВНОГО АНАЛИЗА.....	10
Глава 2. ЭТИКО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ СВОБОДЫ СОВЕСТИ КАК ПРЕДПОСЫЛКИ СВОБОДНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ. ...	27
Глава 3. СВОБОДА И НРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ	47
Глава 4. РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И БЮРОКРАТИЯ.....	49
Глава 5. РЕЛИГИОЗНЫЙ ТЕРРОРИЗМ: СУЩНОСТЬ, ИСТОКИ, РАЗНОВИДНОСТИ.....	69
РАЗДЕЛ II. РОССИЙСКИЙ ОПЫТ. СОВРЕМЕННЫЕ РЕАЛИИ	87
Глава 6. ОСОБЕННОСТИ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОГО САМОСОЗНАНИЯ	87
<i>6.1. Соотношение этнического и конфессионального в России</i>	<i>87</i>
<i>6.2. Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян.....</i>	<i>106</i>
<i>6.3. Русское мусульманство: история формирования идентичности</i>	<i>126</i>
<i>6.4. Особенности религиозной и этнокультурной самоидентификации в старо- обрядчестве.....</i>	<i>161</i>
<i>6.5. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов.....</i>	<i>170</i>
<i>6.6. Религиозно-культурная идентичность российского протестантизма.....</i>	<i>183</i>
<i>6.7. Вера в становлении и развитии казачества.....</i>	<i>217</i>
Глава 7. ВОЗДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ.....	237
<i>7.1 Православная вера в культурном самосознании русского народа.....</i>	<i>237</i>
<i>7.2. Религиозная культура в светской школе</i>	<i>258</i>
Глава 8. РОЛЬ РЕЛИГИИ В ФОРМИРОВАНИИ ГРАЖДАНСКОЙ И НРАВСТВЕННОЙ ПОЗИЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ).....	277
Глава 9. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ОБРАЗ ЖИЗНИ	324
РАЗДЕЛ III. ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ	343
Глава 10. РЕЛИГИОЗНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ	343
<i>10.1. Западная социология о перспективах религии.....</i>	<i>343</i>
<i>10.2. Католическая церковь и проблемы иммиграции: теория и практика</i>	<i>367</i>
<i>10.3. Исламский аспект иммиграционной проблемы.....</i>	<i>386</i>
<i>10.4. Религиозный фактор в Европе.....</i>	<i>404</i>

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ

Представленная читателю тема о роли религиозного фактора в идентификационных процессах является существенной стороной более широкого исследовательского подхода к изучению общих закономерностей исторического процесса глобального развития. При этом следует подчеркнуть, что религиозная составляющая исторического процесса является не только важной сферой, но и связанной и взаимодействующей с политикой, экономикой, культурным развитием, демографией и т.д. Все это многообразие религиозно-общественных отношений и стремились, по возможности полнее, представить авторы настоящего исследования.

Актуализация проблем идентичности связана сегодня с необходимостью выборов новых алгоритмов сосуществования различных социокультурных организмов. Эта проблематика неразрывно связана с современными трансформациями, коренным образом изменяющими традиционные идентичности. Столкновение с совершенно новыми явлениями, такими, как миграция, наличие больших инокультурных групп в традиционных культурных ареалах определенных цивилизаций, предложение единых социокультурных стандартов, не может не подвигать общности на поиски адекватных ответов своего сохранения и развития. В подобных поисках все более заметную роль играет религиозная составляющая, причем эта роль появляется в различных формах и с различной степенью интенсивности. Можно предположить, что включение в общее коммуникативное пространство областей, ранее не попадавших в поле зрения западной культуры и не обладающих секулярными традициями, также послужило катализаторами выдвижения на первый план религиозного фактора.

Влияние религии на самосознание российского народа рассмотрено сквозь методологические координаты признания за Россией цивилизационного статуса, атрибутами которой является поликонфессиональность и полиэтничность. Гносеологические возможности подобного подхода позволяют вычленив соотношение общего и особенного в развитии российского общества, взаимоопосредованность различных проявлений идентификационных характеристик российского социокультурного пространства.

В данной книге представлены как традиционные, так и малоизученные стороны влияния религии на идентификационные характеристики индивида и общества. Особо следует подчеркнуть, что предпринята попытка именно всестороннего рассмотрения данной проблемы, до сегодняшнего времени не получавшего раскрытия. Злободневность содержанию книги придает обращение к новым проблемам и новым подходам к осмыслению взаимосвязи религии и различных форм идентичностей.

Построение книги отвечает основному замыслу авторского коллектива. В первом разделе нашли отражение общие методологические вопросы поставленной проблемы, а также такие ее стороны, как религия и свободная самоидентификация личности, нравственная ответственность, бюрократическая иерархия, связь с новыми политическими формами через острую и болезненную проблему терроризма. Второй раздел посвящен российскому опыту и его современному воплощению в различных этноконфессиональных идентичностях. Особую ценность материалу придает то обстоятельство, что он написан известными исследователями, одновременно являющимися живыми носителями освещаемых традиций. И, конечно же, авторы не могли обойти молчанием схожие проблемы в других странах, поскольку сравнение позволяет выявить общие и особенные черты исследуемых явлений и процессов, открывает новые эпистемиологические и эвристические горизонты. Осмыслению зарубежного опыта посвящен третий раздел монографии.

Следует особо подчеркнуть, что замысел этой книги, – концепция и логика построения – принадлежит известному ученому, много лет бывшему нашим коллегой и во многом учителем, – профессору Михаилу Петровичу Мчедлову.

Многочисленные труды, подготовленные в последние два десятилетия Исследовательским Центром «Религия в современном обществе», создателем и руководителем которого был Михаил Петрович, являются свидетельством его выдающихся способностей как ученого, широты мысли, способности улавливать наиболее острые и животрепещущие проблемы. Причем освещались эти проблемы на основе глубоких методологических подходов, свободных от сиюминутных идеологических веяний. Этим он снискал заслуженное уважение и признание в широких научных и общественных кругах, высочайший авторитет среди ученых, политиков, общественных и религиозных деятелей. Предложенная Михаилом Петровичем Мчедловым концепция российской цивилизации заняла достойное место в современном обществоведческом дискурсе, с ее помощью находят объяснение многие события российской действительности, в том числе и те, которые нашли отражение в данной книге.

Горестно, что руководитель Исследовательского Центра «Религия в современном обществе» и авторского коллектива не дождался выхода в свет этой книги. Радует, что коллектив Центра завершил труд Михаила Петровича Мчедлова и продолжает работать дальше.

*М.К.Горшков,
член-корреспондент РАН*

ВВЕДЕНИЕ

Обращение к проблеме роли религии в идентификационных процессах для коллектива исследовательского центра «Религия в современном обществе» ИС РАН (ранее – ИКСИ РАН) закономерно. Ученые Центра уже около полутора десятилетий изучают различные аспекты религиозности в нашей стране, функции религии в общественном сознании и поведении верующих, во всей социально-политической жизни современной России. Эта проблематика освещалась учеными Центра в сотнях статей, десятках книг и справочных изданиях, в том числе энциклопедических¹.

В данном издании сделан новый шаг в исследовательской деятельности. Нам было интересно исследовать, как влияет собственно религиозный выбор, религиозное миропонимание на весь сложный процесс идентификаций, на многоуровневый состав идентичностей. Важно было выявить степень и характер воздействия религиозного самоопределения на формирование нравственных, социальных, политических, этнических, культурных, международных и иных предпочтений и ориентаций, на возможное поведение верующего в различных сферах личной, общественной, национальной, международной жизни.

Для решения этих сложных проблем в книге рассматриваются с разных сторон многие тесно взаимосвязанные вопросы.

Во-первых, в соответствии с творческим замыслом предстояло раскрыть многоплановую систему самоопределений современного русского верующего, вытекающих из его понимания и оценки прошлой, нынешней и будущей истории. *В прошлом* – какие исторические традиции им поддерживаются и какие национальные символы ему дороги, а что отвергается в его историческом самосознании. *В настоящее время* – кем себя он ощущает, каково его социально-психологическое самочувствие, какие реалии современной жизни, идеологические течения, культурные и нравственные ценности ему близки и какие не совместимы с его миропониманием; какие социально-политические силы, народы, страны, цивилизации представляются ему близкими и союзниками, а

¹ См., например: Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994; Горбунов. В.В. Идея соборности в русской религиозной философии. М., 1994; Национальное и религиозное. М., 1996; Милосердие. М., 1996; Религии народов современной России. М., 1999; Российская цивилизация. М., 2001; О социальной концепции русского православия. М., 2002; Толерантность. М., 2004; Шевченко А.Г. Ислам и христианство. М., 2004; Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. М., 2005; Вера. Этнос. Нация. М., 2007. и др.

какие враждебными. Относительно *будущего* – в каком обществе он хотел бы жить, с какими способностями и качествами общественно-политических деятелей он связывает благополучие свое, своих детей, близких, страны... Разумеется, во всех случаях общество заинтересовано в том, чтобы были созданы все условия для свободного и осознанного самоопределения личности, без всякого давления – открытого или скрытого. Этим и вызвано освещение в книге вопросов нравственной ответственности, этико-правовых основ свободной самоидентификации.

Во-вторых, научный замысел данного исследования не ограничивается выявлением взаимосвязи и взаимодействия различных форм идентичностей. Его результаты призваны также помочь сделать более широкие выводы, касающиеся образа жизни россиян, цивилизационных характеристик российского социума.

В-третьих, при искусственно возрастающей социальной и культурной роли религиозной идентичности в нашей стране трудно абстрагироваться от аналогичных процессов в других странах, на международной арене. Тем более, что современные противоречивые тенденции глобализации и связанной с ней миграции привели к значительному смешению народов, к тесным контактам, подчас болезненным, между различными религиями и цивилизациями. Религиозной риторикой пытаются оправдать свои действия и экстремистские силы. Любые попытки компаративного анализа рассматриваемых явлений и процессов способствуют их лучшему пониманию.

Малоизученный в отечественном обществоведении вопрос о степени и характере воздействия религиозного самоопределения на формирование других духовно-нравственных и общественно-политических предпочтений поставлен в книге, так сказать, на конкретные основания. Мы полагали, что любые рассуждения на этот счет, тем более попытки построения определенных парадигм должны, в первую очередь, опираться не только на знание особенностей ментальности различных социальных страт (в работе в этой связи рассматриваются верования различных страт: богатых, бедных, среднего класса, молодежи, жителей мегаполисов, провинциальных городов и т. д.), но и последователей различных религий и представителей различных этносов, существующих в современной России. Поэтому в книге значительное место уделяется взаимосвязи религиозного, этнического и цивилизационного факторов, раскрывается амбивалентный характер религиозно-этнического симбиоза, который на деле используется в самых различных политических целях, в том числе как средство манипулирования общественными на-

строениями и движениями и даже для оправдания противоправных действий.

Знание отличий и особенностей различных групп верующих, объективные представления о глубине и характере реальной религиозности, ее воздействии на весь образ жизни позволяют судить и о степени готовности их на деле реализовывать гуманный и толерантный потенциал своих верований.

Продолжая традиции исследовательской работы Центра «Религия в современном обществе», предлагаемая книга опирается на результаты прикладных социологических исследований. Не ограничиваясь данными многолетнего мониторинга об общественном сознании и поведении российских граждан, проводимого по репрезентативной всероссийской выборке, ученые Центра провели специальные целенаправленные исследования, чтобы иметь возможность содержательно и – главное – дифференцированно анализировать механизм идентификаций различных групп именно среди верующей части населения России. С этой целью специальному анализу подвергались особенности идентичности представителей различных вероисповеданий и мировоззрений – православные, мусульмане, католики, протестанты, иудеи, буддисты, неверующие. Подобные исследования тем более важны, что обычно даже при имевших место репрезентативных общероссийских опросах, на деле объектом исследования становились респонденты – последователи крупных религиозных течений (православные и мусульмане), другие же выпадали из исследовательского поля социологов-религиоведов, оказываясь из-за малого числа в зоне статистической погрешности. Между тем, компаративный анализ общественно-политических и духовно-нравственных идентичностей представителей различных этносов, приверженцев различных, включая недостаточно распространенных, вероисповеданий – необходимая предпосылка для объективного представления общей картины идентификационных процессов в России.

Для более конкретного представления об особенностях этноконфессионального сознания различных групп населения в наших исследованиях учитывались их региональные, социальные, этнические, возрастные, образовательно-профессиональные характеристики, а также их материальное положение, принадлежность к существующим идейно-политическим течениям.

Таким образом, в работе использован обширный и во многом уникальный материал о мировоззренческих и социально-нравственных установках россиян, их связи с глубиной и характером религиозных взгля-

дов представителей различных этносов и последователей различных вероисповеданий, об их отношении к людям иных верований и этносов; о роли и влиянии религиозных идентичностей в разных сферах общественной жизни, в том числе об их воздействии на формирование национально-культурной идентичности; о роли образования, светской школы, литературы, всей отечественной культуры в формировании осмысленных идентичностей; о возможном поведении респондентов в различных межличностных, межнациональных, межконфессиональных и социально-политических, в том числе конфликтных ситуациях.

Более глубокому пониманию и освещению анализируемых проблем призваны способствовать и обращение к зарубежному опыту их изучения, как и политологический анализ современной деятельности зарубежных социально-религиозных движений.

Разумеется, авторский коллектив отдает себе отчет, что в рамках представляемой книги невозможно с исчерпывающей полнотой раскрыть все рассматриваемые вопросы. Для этого потребуются новые и новые исследования. Их плодотворность и содержательность во многом будет обусловлена и степенью опоры на результаты разных форм репрезентативных конкретно-социологических исследований, особенно необходимых для освещения взглядов и предпочтений различных этнорелигиозных общностей. Редколлегия будет признательна за критические замечания, помогающие более полной и глубокой разработке рассматриваемой темы.

М.М. Мчедлова

РАЗДЕЛ I. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Глава 1. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ, УСЛОВИЯ ЕЕ ОБЪЕКТИВНОГО АНАЛИЗА

М.П. Мчедлов

Глубокие трансформационные процессы в современной России нередко разворачиваются на фоне ухудшения в той или иной степени разных сторон социально-экономической и духовно-культурной жизни. Неутешительные результаты проведенных реформ, приведших к резкому имущественному расслоению, потере многих нравственных ориентиров и общественно-полезных критериев, к социальной обездоленности миллионов, распространению алкоголизма, наркомании, физически нездоровых людей, угрозе депопуляции, особенно опасные для России с ее огромными территориями; неясная будущность многих семей, да и всей страны, – эти и подобные им явления и тенденции порождают среди значительной части населения потребность задуматься о своем месте в происходящих процессах и своем отношении к ним, потребность самоопределиваться порождает необходимость идентификации на различных уровнях – личной, социально-групповой, этнической, конфессиональной, международной.

Стремясь понять истоки и причины, закономерность или случайность этих болезненных для личности, определенных социальных групп, этнических общностей явлений, люди обращаются не только к поискам «виновников», как правило, персонифицированных, своих бед, но и ощущают потребность в уяснении своих исторических корней, родовых и этнических качеств и особенностей, в определении таких своих реальных или мифических способностей, которые, как им представляется, в прошлом помогали преодолевать различные крупные общественные потрясения и трудности. В этой связи все чаще обращаются к великой истории, могучей культуре России. Очевидно, что общественное сознание в ответах на вопросы: «кто мы», «какие мы», «какое у нас историческое наследие», «в чем наше сходство с другими, а в чем различие от них» и т. п., – ищет пути выхода и из данного тяжелого положения, пути мобилизации всего нацио-

нального потенциала для достойного самоутверждения, для обеспечения благоприятных перспектив¹.

Разумеется, когда в поисках своей подлинной идентичности наблюдается обращение к отечественной истории и культуре, то это не может сводиться к стремлению буквально отождествлять прошлое и искомое настоящее. Несмотря ни на что, крот истории, как говорил Маркс, делает свое дело, и в старую Святую Русь уже не вернуться. Отщепенности подобных подходов предупреждал еще древний ионийский философ Гераклит – «в одну и ту же реку ты не вступишь дважды». К тому же в наше время появились новые обстоятельства. Мировые процессы глобализации привнесли – наряду с культурно-религиозными противоречиями – ряд сходных черт и факторов в жизнь каждой личности, семьи, этнической общности безотносительно от места их обитания. В западных развитых странах этому способствуют и интенсивные миграционные процессы, приводящие к невиданному ранее этническому смешению населения, «росту кочевников» (Ж. Аттали), изменяющие их этносоциальную структуру. Показательные сдвиги наблюдаются среди работоспособного населения принимающих стран: примерно каждый пятый рабочий в Германии является турком, во Франции – арабом, в США – мексиканцем². В результате ослабевают идентичности западных государств, да и в странах «исхода» наблюдаются значительные изменения. В них безвозвратно размываются многие традиционные племенные и этнические качества и характеристики, с той или иной последовательностью утверждаются некоторые новые (западные) демократические принципы. Однако когда и в этих новых условиях люди чувствуют себя обделенными, ущербными, то возникает потребность (даже не отвергая все новое, особенно уже вошедшее в быт, образ жизни данной общности) возродить или, точнее, определить свое в общем космополитическом, глобалистском процессе.

¹ Об особой актуальности проблемы цивилизационной идентичности России и русских свидетельствует та популярность, которой пользуется цикл художественно-публицистических телепередач журналиста и историка Феликса Разумовского «Кто мы» на телеканале «Культура». Причем особенно удачными представляются, на наш взгляд, этнополитические циклы, связанные с конфликтом этнорелигиозных и культурных идентичностей в истории России: «Спор на западном рубеже» (о русско-польских отношениях), «Еврейский вопрос – русский ответ», (о русско-еврейских отношениях), «Жили – были славяне» (о русско – украинских отношениях).

² См.: Свободная мысль – XXI. 2005. № 8. С. 46.

Наряду с обострением среди значительной части населения России чувства принадлежности к родной стране, своей этнической общности, родному народу (что, собственно, и определяет этническую идентичность, равно как и представление, осознание себя частью любой иной – религиозной, социальной, гражданской, региональной и др. – общности является основанием соответствующих идентичностей, которые вместе формируют их многоуровневую систему), увеличивается и востребованность в более четких представлениях о своем личном месте и позиции во вновь возникших ситуациях и отношениях в разных сферах жизни – от межличностных, нравственных до социально-политических, международных. Особо укажем, что подобные процессы порою приводят и к самозамыканию в разных – этнически и религиозно – общностях, которые противопоставляются другим общностям, чем пользуются и соответствующие фундаменталистские и экстремистские круги.

При характеристике идентификационных процессов многие обществоведы обычно обращаются к социально-экономическим и политическим предпочтениям и ориентациям различных слоев населения. При всей важности этих компонентов общественного сознания в иерархии идентичностей, все же следует признать, что они в значительной мере ситуативны, преходящи, довольно часто изменяются в зависимости от политической, экономической, военной, международной и др. конъюнктур. Подобные перемены легко фиксируются при проведении сколько-нибудь длительного мониторинга во взглядах, симпатиях, антипатиях, поведении, ожиданиях различных общественных групп, отдельного человека.

Вместе с тем есть базовые ценности, долговременные факторы, которые на протяжении длительного исторического времени неизменны, они свойственны многим поколениям данной общности, выступая не только важнейшими, но и стабильными показателями их идентификации. Таковой является, к примеру, принадлежность к определенному этносу, которая при любой общественной системе и политическом режиме постоянна для абсолютнейшего большинства людей. Русский человек остается русским при капитализме, социализме, любой иной общественно-экономической системе, в том числе на разных стадиях переходного периода. Столь же неизменны на протяжении длительного исторического времени основные этнические характеристики немца, отличая его, скажем, от француза, даже при совместном пребывании в структурах объединенной Европы. Хотя трактовки тех или иных характери-

стик каждого этноса, разумеется, подвержены изменениям в зависимости от исторических и социокультурных условий.

Аналогичная функция традиционной константы в иерархии идентичностей принадлежит и религии. Определенная ее разновидность, будучи признана большинством народа и утвердившись в его сознании, быте, во всей культуре в качестве «своей», затем уже чуть ли не автоматически, «с молоком матери» передается все новым и новым поколениям «соплеменников». Учитывая прочность подобного исторического выбора, массовость и долговременность исконных этнокультурных устоев, в научной литературе, да и в повседневной жизни, принято относить тот или иной народ к определенной религиозной культуре – мусульманской, православной, буддистской и т. д. Разумеется, в действительности представители каждого народа обычно исповедуют разные религии или не исповедуют никакой, но традиционно большинство народа считает себя приверженцем одной из религий, которая и является для него доминантной.

Особо подчеркнем, что в системе идентичностей ситуативные (социальные, политические, международные) отличаются как от примордиальных (гендерных, расовых), так и от традиционных, долговременных (этнических, религиозных) идентичностей не только своей длительностью, но и механизмом формирования. В первом случае превалируют сознательные, рациональные факторы, во втором – естественные (неизменные пол, раса), в третьем – немалую роль играет сила исторической инерции; к осознанному выбору представителей данной этноконфессиональной общности добавляются подсознательные инстинктивные установки, приводящие в действие механизм воспроизводства этноконфессиональных традиций и предпочтений. В результате среди представителей каждой общности распространяются общие, подчас бессознательные стереотипы восприятия окружающей среды – социальной, этнической, природной, международной и т. д.

В тяжелые переломные периоды народных бедствий, краха привычных социально-политических идентификаций, долгое время насаждаемых всеми каналами официальной пропаганды, воцарения идеологической неразберихи и отсутствия мобилизационной общегосударственной идеи (например, распад советской державы в корне обесценил значение соответствующей идентичности – принадлежности к роду «нового советского человека») – резко возрастает роль традиционных этнокультурных – национальных и религиозных – идентичностей. Как показал недавний печальный опыт СССР, Югославии, а еще ранее Осман-

ской империи, Австро-Венгрии, Индии и др., люди расходятся именно по национальным и религиозным «квартирам», даже если они не особенно глубоко верующие или вовсе неверующие, воскрешаются исконные историко-культурные традиции, которые, кстати, и эксплуатируются в полной мере в своих интересах националистами и сепаратистами.

Показательно, что некоторые исследователи видят возможную угрозу ослабления и даже распада США – ныне единственной сверхдержавы – в проникновении и распространении в этой преимущественно англосакской протестантской стране «чужеродной» этноконфессиональной общности (католиков мексиканцев). Так, подобные сюжеты достаточно подробно рассмотрены в книге Самюэля Хантингтона «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности», в которой основной вызов США усматривается в «распространении испанского в качестве второго языка на территории США и испанизации части американского социума»¹.

Аналогичные тревожные прогнозы, уже глобального характера, дает американский политик и политолог Патрик Бьюкенен, автор книги «Смерть Запада», согласно которому к 2050 г. в Европе и США будет абсолютно доминировать исламо-арабо-африканская культура, а людей европейского происхождения во всем мире останется не более 10%. В результате Европе и США в XXI веке ждет этнический крах².

В России в последнее время также проведен ряд обстоятельных исследований, раскрывающих повышение роли этнических идентичностей³. Однако, к сожалению, в отечественном общественном сознании остаются малоизученными степень и характер воздействия религиозного самоопределения на всю гамму иных идентичностей⁴.

Между тем эта проблема, как свидетельствует современная отечественная и зарубежная практика, приобретает особую злободневность. При этом вновь подтверждается давнишняя истина: каждая серьезная социальная или идеологическая проблема в разные времена про-

¹ Хантингтон. С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004, С. 16.

² См.: Бьюкенен. П. Дж. Смерть Запада. М., 2003.

³ См., например, результаты представительных исследований под руководством Л.М. Дробижевой в книге «Демократизация и образы национализма в Российской Федерации в 90-х гг.». М., 1966; а также: Губогло М.Н. Идентификация идентичностей. Этносоциологические очерки. М., 2003, и др.

⁴ Этой теме, насколько нам известно, посвящены редкие публикации. Среди них: Религия и идентичность в России / Сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. М., Восточная литература, 2003.

является все в новых формах. Реальная жизнь высвечивает новые грани и аспекты старых проблем, порождает новые конфликты и противоречия, носящие как объективный, так и субъективный характер. В полной мере это касается и рассматриваемых вопросов, связанных с религиозной идентичностью.

Подтверждают эту мысль многие социальные явления, процессы и проявления нетерпимости, носящие религиозный характер или, по крайней мере, религиозную окраску, привлекая серьезное внимание в последнее время. За рубежом это, безусловно, погромы в пригородах ряда городов Франции, Германии, других западноевропейских стран, имевшие место осенью 2005 г. В это же время конфликты, имевшие расовую и конфессиональную форму, состоялись даже в традиционно спокойной Австралии. Зимой 2006 г. значительные общественно-политические волнения, проходящие под зеленым знаменем ислама, получили свой старт публикацией в датской и других европейских печатных органах карикатур на пророка Мухаммеда. В нашей стране также периодически наблюдаются вылазки противоправного и криминального характера (не только в Чечне и соседних с ней северокавказских республиках, но и в других российских регионах), прикрывающиеся идеями особым образом толкуемого ваххабизма, во многих случаях инспирируемых зарубежными антироссийскими силами. Различные проявления нетерпимости, экстремизма наблюдаются не только в исламской среде, но и в других религиозных организациях.

Подобные факты говорят и о важности правильного методологического подхода при исследовании роли религиозной идентичности в социально-политической жизни. Остановимся на одном аспекте проблемы – на взаимоотношении социальных и религиозно-культурных факторов, на диалектике их взаимодействия.

Выше подчеркивалось, что проблема этноконфессиональной идентичности приобретает особенную остроту во время социальных и национальных конфликтов и противоречий. В свою очередь, важнейшей причиной подобных конфликтогенных ситуаций в наши дни являются трудности социальной адаптации и интеграции в иной этноконфессиональной среде. Наглядный пример этому – упомянутые беспорядки (осень 2005 г.) в пригородах Парижа, других французских городах, где сказались многие факторы, начиная с массовой неконтролируемой арабо-африканской иммиграции и связанными с ней социально-экономическими обстоятельствами.

Обитая в наименее благоустроенных предместьях городов (где сформировались этноконфессиональные анклавы, в которых иммигранты составляют большинство населения), страдая от тягот безработицы, не получая должного образования, молодые иммигранты, объединенные чувством социальной обделенности, обращались к тем «нецивилизованным формам» протеста, которые были обусловлены их ущемленным психологическим состоянием и возбужденными общественно-политическими настроениями. При этом часто поводом выступали мнимые или реальные опасения ущемления именно их языковой, этнической, религиозной идентичностей. То, что для молодых погромщиков, не находящихся в условиях социального гетто возможностей для социальной адаптации, главными были не сама по себе религиозная мотивация и не подстрекательная деятельность исламистов, подтверждает и такой факт: никто из них не внял фетве, принятой Союзом мусульманских организаций Франции, осуждающей насилие и призывающей к спокойствию.

Поэтому важнейшим фактором преодоления подобных противоречий и конфликтов является решение социально-экономических проблем, политические преобразования, признание легально находящихся в стране иммигрантов полноправными гражданами. Иначе говоря, осуществление реальной социальной адаптации и интеграции, обеспечивающей всех граждан страны равными правами социального, политического и юридического характера. Разумеется, это не должно сводиться к поощрению и культивированию иждивенческих настроений и ожиданий.

В данном случае мы абстрагируемся от более глубокого анализа такого сложного явления, как современная массовая миграция из бедных стран в благополучные развитые страны. Здесь ведь сказываются многие разнородные явления и процессы: и необходимость привлечения иностранной рабочей силы в следствие как демографического кризиса в западных странах, так и отказа европейцев от выполнения ряда работ из соображений комфорта и престижа; и превышение притока иммигрантов от потребностей экономики; и восприятие иммигрантскими сообществами норм западной демократии как возможности диктовать им собственные условия пребывания в Европе; и распространение среди них идей так называемого «черного расизма»; и взаимопитающая противоправная деятельность европейских и арабо-африканских фундаменталистских и экстремистских течений, и многое другое.

По замыслу данного исследования нас в первую очередь интересует анализ роли религиозной идентичности в упомянутых новых про-

цессах, развертывающихся во вновь сформировавшихся путем массовой миграции мультикультурных обществах.

В этой связи обратим внимание на то обстоятельство, что в ходе упомянутых событий выявился и другой глубокий и трудно преодолимый кризис между менталитетами, духовно-культурными идентичностями, системами ценностей, образами жизни коренных граждан и переселенцами из исламских стран. Сегодня, благодаря противоречивым процессам глобализации и связанными с ними большими потоками миграции, миллионы и миллионы людей, как уже говорилось, перешагивают национальные границы и покидают родные места, чтобы попасть в страны с более высоким уровнем жизни. Здесь они встречаются с иными культурами, приверженцами иных религий. Многие из них, как справедливо подчеркивает А.А. Галкин – один из авторов содержательного сборника статей «Старые и новые лики национальной проблемы», – «не стремятся слиться с окружением, овладеть языком страны пребывания, принять утвердившиеся в ней обычаи, образ жизни, культуру. Особенно четко это проявляется в тех случаях, когда речь идет об иммигрантах иных конфессий, чем местное население»¹.

В литературе, периодической печати обсуждается вопрос: имеет ли религиозная идентичность иммигрантов (в данном случае исламская) отношение к тем противоправным действиям, которые наблюдались в западноевропейских странах. Конечно, имеет, но не в качестве первопричины, а как некоего идеологического обрамления, которое привычно и близко для вовлеченной в волнения исламской молодежи. В самом деле, не могли же толпы малообразованной молодежи руководствоваться диалектикой Гегеля (как некогда образованная часть революционной марксистской молодежи) или положениями экзистенциальной философии Ж.П. Сартра (как бунтующая левая европейская молодежь в середине XX века)? Они обращались к той доступной им форме идеологии, которая традиционно определяет этику их поведения, стереотипы общения, ценностные ориентации. Поэтому религиозные лозунги могли мобилизовывать и интегрировать протестные настроения мусульман, придавая им в ряде случаев характер соперничества ценностей, о чем свидетельствуют имевшие место нападения на церкви. Однако используемые религиозные лозунги, легко манипулирующие толпой, вовсе не выражают сущности самой религии, а это – мутная пена, образовавшаяся на живом потоке миролюбивого по своей сущности ислама. Эта идея

¹ Старые и новые лики национальной проблемы / Отв. редактор А.А. Галкин. М.: Институт социологии РАН, 2005. С. 22.

неизменно подчеркивается мусульманскими лидерами, в том числе отечественными (см., например, статью председателя Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина «Ислам против терроризма») ¹.

В разгар французских событий некоторые СМИ, проводившие опросы экспертов, ставили вопрос: могут ли аналогичные действия произойти в России? Полагаю, что в настоящее время не могут, поскольку вокруг наших городов нет (или пока нет) компактно живущих на протяжении ряда поколений иммигрантов. Если бы, например, в пригородах Москвы – Малаховке или Мытищах – проживало в условиях социального гетто значительное число иммигрантов с отличной от коренного населения этноконфессиональной принадлежностью, то в таком случае подобные конфликты более вероятны ². При этом, однако, следует учитывать, что уже сейчас такие мини-гетто фактически появились в виде заброшенных общежитий, заселенных, например, вьетнамцами и китайцами. Высокие темпы роста иноэтничных «торговых диаспор» исподволь создают элементы взрывоопасной ситуации. Так, неконтролируе-

¹ Гайнутдин Р. Ислам против терроризма // Терроризм и религия. М.: Наука, 2005. С. 75 – 108.

² Здесь следовало бы избегать однозначности. Именно названные населенные пункты Подмосковья могут стать конфликтными зонами. В первом случае – Малаховка – можно наблюдать активные действия имущей верхушки иноэтничных торговых диаспор (главным образом – азербайджанской), сросшейся с криминалитетом, по скупке земельных участков и недвижимости в престижной дачной местности в непосредственной близости от Москвы. Данный процесс связан с вытеснением (нередко – насильственным) коренных русских жителей, перекрытием доступа к традиционным местам отдыха (водоемы, лесные массивы), а главное – с превращением старых дачных поселений, известных своими культурными традициями и особой духовной атмосферы – в своего рода криминальные очаги. Между тем, если говорить о Малаховке, то можно отметить, что здесь в знаменитом Летнем театре пел Ф. Шаляпин (несколько лет назад театр сторел при неясных обстоятельствах и не восстанавливается, а на его земельный участок претендуют коммерсанты южного происхождения). Уже в 60-е годы XX века на одной из малаховских дач, в период хрущевской антирелигиозной кампании, скрывался подвижник Русской церкви старец Сампсон (Сиверс).

Что же касается Мытищ, то данный районный центр, как и многие другие населенные пункты по линии Московско-Ярославской железной дороги, все больше превращается в средоточие нелегальных и полунелегальных трудовых мигрантов из Таджикистана и Азербайджана. Численность таких иноэтничных маргиналов продолжает возрастать. В их среде также процветает наркоторговля и иные противоправные действия. Здесь можно отметить, что расхожее утверждение о внациональности преступности далеко не всегда соответствует действительности. При складывании преступных сообществ этническая принадлежность может играть роль мощного организующего фактора.

мая миграция из постсоветских государств в традиционно казачьи регионы юга России создает обширную конфликтную зону (Ростовская, Волгоградская области, Краснодарский, Ставропольский края).

Что касается проблем Чечни, всего Северного Кавказа, то здесь среди причин сепаратистских и криминальных выступлений социально-экономический фактор занимает отнюдь не последнее место. Поэтому решение наболевших социальных и экономических вопросов и в данном случае приобретает решающее значение.

Итак, встает весьма актуальный вопрос: при массовой миграции, смешении разных этносов со своими культурными и религиозными традициями готова ли принимающая страна, не поступаясь своей идентичностью, учитывать культурно-религиозную идентичность иммигрантов? В свою очередь готовы ли иммигранты на тех же принципах налаживать взаимоприемлемый модус вивенди?

Действительность свидетельствует о наличии серьезных проблем с обеих сторон. Недостаточное знание особенностей других религий и культур подчас приводит к печальным последствиям, к неспособности устанавливать взаимоприемлемые отношения вследствие непонимания сути дорогих для последователей иных культур нравственных ценностей, норм поведения, объектов поклонения. Это становится причиной глубоких обид, оскорблений и – особо подчеркнем – дополнительным предлогом для экстремистских и террористических сил. Наглядное тому свидетельство – скандальные карикатуры на пророка Мухаммеда, напечатанные в датской газете «Хьюлен постен» и вызвавшие протестные движения во многих мусульманских странах.

Для современной западной культуры публикация в газете карикатуры – ординарное явление (вспомним хотя бы известные карикатуры датского художника Х. Бидструпа или сатирические рисунки французского художника Жана Эффеля, создавшего целую юмористическую поэму из 5 тысяч рисунков на библейские сюжеты – «Сотворение мира»; последние многократно переиздавались в разных, в том числе во многих традиционно христианских странах). Для западноевропейской журналистики любое давление, предписывающее отказаться от подобных сатирических публикаций, – это покушение на его индивидуальные права, права личности, на святая святых – свободу слова. Именно поэтому в поддержку датской газеты выступил ряд других европейских газет, которые воспроизвели карикатурные изображения Мухаммеда.

Но в том-то и дело, что, в свою очередь, святая святых мусульман обязывает к прямо противоположным действиям. И дело не только в

том, что согласно мусульманской традиции нельзя воспроизводить изображение человека, тем более пророка. Главное тут в том, что карикатурное изображение пророка для них вовсе не безобидное сатирическое творчество, а прямое оскорбление их святыни – пророка, всех его последователей. Тут уже оказываются попранными права всей мусульманской уммы, которые для мусульман имеют большее значение, чем собственные индивидуальные права.

В отличие от европейской традиции, которая рассматривает религиозные вопросы как область частной, личной жизни, на Востоке они касаются жизни всего мусульманского сообщества, составляя основу его солидарности.

Не зная подобных традиций, даже высококвалифицированный, по западным меркам, журналист предстает невежественным человеком, в образовании которого, как минимум, имеются большие пробелы по истории религий, по основам восточной (исламской) культуры. А ведь с их последователями западноевропейцам (да и не только им) надо вместе жить, сотрудничать, взаимодействовать...

Стало быть, как бы ни были уверены в безупречности своих цивилизованных демократических воззрений европейцы, им придется их пересматривать с тем, чтобы быть готовыми – в соответствии с принципами толерантности – учитывать привычки, ценности, воззрения, культуру, особенности идентичности тех миллионов мусульман, которые из-за нового великого переселения народов живут в европейских городах, а их родные страны, модернизируясь, все весомее, энергичнее проявляют себя на международной арене. Отныне единоличные в прошлом законодатели мод и хорошего тона на мировой арене – западные демократии, уже не могут выполнять эти функции, навязывая свои эталоны в качестве универсальных другим народам и странам. Тем более что у них в процессе модернизации раскрывается гигантское энергетика, твердое стремление к интеллектуальной и культурной свободе от Запада, где к тому же получают распространение такие «образцы» гедонистической культуры (гомосексуализм, наркомания, проституция), культивируемые «обществом потребления», которые для них неприемлемы.

Разумеется, осуждение невежества и высокомерия одних – карикатуристов – вовсе не есть оправдание ответных погромных действий, включающих даже поджоги посольств и христианских церквей. Варварские методы восстановления попранной чести и морали, «ответный» вандализм – заслуживают не меньшего осуждения. Альтернативой «карикатурной войне», другим опасным действиям на скользкой тропе, ве-

душей к пресловутому «конфликту цивилизаций», является умение жить в условиях полирелигиозного и мультикультурного мира на принципах взаимного уважения и сотрудничества. Позитивный опыт толерантного сосуществования различных народов в условиях поликонфессионального и многонационального государства имеется в России. Несмотря на все проблемы, подчас искусственно раздуваемые замороженными и зарубежными доброхотами, опыт России в состоянии положительно повлиять на различные перипетии современного противостояния ревностных адептов ценностей западной и исламской цивилизаций¹.

Каковы же могут быть наиболее приемлемые для демократического сознания, просто совестливых людей сценарии безболезненной встречи разных систем ценностей, культур, религий в условиях свободной и рациональной самоидентификации? Если в случае социально-экономического неравенства иммигрантов (как и жителей отечественных депрессивных регионов) несправедливость может быть преодолена, как уже говорилось, на путях социальной адаптации и интеграции, то простая, так сказать, механическая интеграция разных религий, культур, ценностей представляется бесперспективным явлением.

Между тем с такими попытками можно встретиться в том числе и на страницах российской печати. Некоторые духовные деятели, исходя из добрых намерений и стремясь «преодолеть» возможные противоречия между христианством и исламом, предлагают осуществить довольно радикальные теологические реконструкции, своеобразный синтез религий. Так, один из духовных руководителей мусульманской уммы России, в целях достижения единомыслия среди последователей монотеистических религий, ставит вопрос о признании (хотя бы в будущем) концепции трех Заветов – Ветхого Завета, Нового Завета и Третьего Завета

¹ Процесс глобализации ведет к уничтожению всех ранее существовавших идентичностей, основанных на совместном переживании общего прошлого и общей судьбы. Работник транснациональной корпорации наиболее эффективен тогда, когда максимально утрачивает культурное своеобразие и действует не по нормам собственной культуры, а по универсальным «технологическим» правилам.

Идентификация на основе общего исторического опыта заменяется идентификацией на основе общности опыта потребления. Например – калмык и негр, имея одинаковую возможность приобрести одни и те же товары, оказываются членами единого глобального сообщества потребителей. Культурно-историческое своеобразие здесь будет только мешать установлению содержательного диалога на почве общности потребления товаров и услуг. (См.: Бойцов М.А. Выживет ли Клио при глобализации? // *Общественные науки и современность*. 2006. № 1. С. 93, 100–101).

(Корана), как и о признании христианами подлинности пророчества Мухаммеда¹.

Подобные предложения, на наш взгляд, при всех добрых намерениях их авторов, упускают из виду, что и христианство, и ислам – цельные, самодостаточные системы, они привержены своим многовековым принципам и традициям, поэтому их простое смешение вряд ли возможно. Так, проблематично, чтобы христианские церкви согласились с тем, что их основополагающий догмат об искупительной жертве Иисуса Христа оказывается недостаточным и нуждается в дополнительном содействии.

Разумеется, история знает о случаях формирования синкретических религий, например, бахаизма; однако и Вера Бахай, несмотря на всю привлекательность ее толерантных основ, декларирующих преемственность всех крупнейших религий, особого распространения не получила. Аналогичное можно сказать и о религиозно-философских исканиях Л.Н. Толстого, который исходил из того, что истинная религия – одна, но она еще не открылась человечеству, хотя части ее проявляются в различных исповеданиях. Поэтому важно обеспечить соединение всех в этой одной истинной религии и во все большем и большем уяснении ее. Известно, что и толстовство особого распространения не получило.

Нам неведомо, каковым будет в мире сочетание религиозных компонентов духовной палитры в будущем, через ряд веков, но сейчас очевидно, что последователи любой традициональной религии вряд ли готовы отказаться от своих догматов, столпов, принципов.

Сказанное не значит, что культуры, построенные на различных религиозных матрицах, не оказывают друг на друга позитивного, взаимообогащающего влияния. Сошлюсь в этой связи на подготовленную в нашем Центре книгу «Коран в русской поэзии». В ней наглядно раскрыто благотворное воздействие лирических мотивов Корана, его образов, сюжетов, – всей мусульманской культуры на творчество многих русских поэтов. Таким образом, речь здесь может идти не об интеграции как «всесмешении» культур и религий, а о сближении, сотрудничестве, взаимообогащении этнических и культурно-религиозных общностей в рамках единой российской цивилизации. И этот общецивилизационный российский уровень идентичности не отменяет этнических и религиозных идентичностей, а оберегает и защищает их.

¹ См.: НГ-Религии. 2005. 21 декабря.

Российский опыт лишь подчеркивает необходимость иных средств и путей, обеспечивающих максимально комфортное и уважительное сосуществование различных религий и культур. Иначе говоря, важно видеть различие между объективными процессами экономической и политической интеграции, углубления научно-технического, информационного сотрудничества между народами и странами и опасностями унификации, обезличивающей народы, ставящей под вопрос сохранение их «особости». Во все времена попытки нивелировать культурно-духовные и религиозные идентичности вызвали особое сопротивление их носителей. Уважительное отношение к чужим богам, разрешение верить по-своему даже побежденным народам были свойственны проницательным захватчикам с давних времен. Чингиз-хан, последующие монгольские правители проявляли несвойственную для того времени веротерпимость, которая вытекала из идеологии чингисизма как надконфессиональной доктрины. Все религиозные верования рассматривались как частные проявления веры в единого бога, носителем воли которого выступал Великий Хан. Поэтому одинаково уважались все религии и не проводились различия между ними¹. Разумеется, со временем практика толерантного сосуществования различных религий и этносов при сохранении самобытности этноконфессиональных культур значительно углубилась. Ныне цивилизованный мир видит основное требование толерантной культуры в следующем: свободное исповедание каждым гражданином, общественной группой свободно избранных нравственных, социально-политических, мировоззренческих предпочтений предполагает их лояльное, терпимое, не враждебное, уважительное отношение к аналогичному выбору других. Толерантность базируется на признании, уважении универсальных прав и свобод человека, она является признаком уверенности человека в надежности своих позиций, отсутствия боязни сравнения и конкуренции с другими воззрениями, боязни утратить свойственные ему различия². Именно такой подход может быть предпосылкой свободного самоопределения личности в иной этноконфессиональной среде и, соответственно, предпосылкой диалога, сотрудничества последователей различных религий, культурных традиций. Подобный подход открывает возможности и для позитивного взаимовлияния культур, их взаимообогащения.

¹ См.: Логинов А.В. Власть и вера. М., 2005. С. 208–212.

² См.: Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005. С. 364–365.

Показательно, что именно такой подход разделяет большинство российских верующих разных религиозных направлений. Сошлемся в этой связи на некоторые результаты нашего мониторинга, в частности, проведенного в 2004 г. по целевой выборке исследования, посвященно-го особенностям идентичности представителей различных вероиспове-даний и мировоззрений – православных, мусульман, католиков, протес-тантов, иудеев, буддистов, неверующих (N=1500)¹.

Исследование, к примеру, выявило, что сама по себе культурно-конфессиональная близость народов далеко не всегда является решаю-щим фактором межнациональной толерантности. В ряде случаев боль-шее значение приобретают принадлежность к коренным российским народам и длительность совместного проживания в пределах одного государства, а для представителей диаспор ближнего и дальнего зарубе-жья – местонахождение исторической родины и ее отношения с Росси-ей, а также преимущественный род их занятий в России.

Вследствие этого значительный процент респондентов разных конфессиональных групп не воспринимает представителей единых с ними конфессионально-культурных общностей в качестве «своих», предпочитая исторически не единоверные с ними народы, но с которы-ми совместно живут, трудятся, проводят досуг и т.д. Так, у православ-ных отношение к татарам и башкирам лучше, чем к единоверным гру-зинам и молдаванам, а респонденты буддийской группы воспринимают представителей восточно-азиатской (буддийско-конфуцианской) куль-туры – китайцев и вьетнамцев в качестве представителей иностранных торговых диаспор, но не как единоверцев.

Исследование также показало, что абсолютное большинство респон-дентов во всех группах выступает за толерантные принципы этно-конфессиональных отношений, за сохранение равноправия народов Рос-сии как исторически сложившегося условия существования Российского государства. А главные причины ухудшения отношения между народа-ми и возникновения межнациональных конфликтов, по их мнению, кро-ются в социально-экономической и политической сферах. Собственно конфессионально-культурные факторы в данном случае играют хотя и важную, но все же периферийную роль. При этом большинство респон-дентов, вне зависимости от конфессиональной принадлежности, нацеле-но на толерантные отношения с лицами иной национальности в сфере личного общения, хотя в разных жизненных ситуациях они ведут

¹ См.: Социс. 2005. № 1 и № 2.

себя различным образом. Если в случаях знакомства, выбора круга друзей и места жительства национальный фактор значительной роли, как правило, не играет, то в семейно-брачной сфере, тесно связанной с конфессионально-культурными традициями конкретных народов, респонденты проявляют гораздо больший консерватизм. Тем самым стремление к добрым отношениям с людьми разных национальностей у них сочетается с желанием сохранить собственную конфессионально-культурную идентичность.

Итак, при исследовании роли религиозной идентичности в социально-политической жизни, будь то мирный или остро конфликтный период бытия народов, важно исходить из того, что в основе противостояний, столкновений, конфликтов лежат реальные социально-экономические и политические факторы. Степень же воздействия религиозной идентичности акторов этих противостояний на происходящие процессы зависит от исторических условий, места и времени, особенностей социально-политического строя, демократических и культурных традиций данного общества, от уровня правового и нравственного развития его членов, широты кругозора его лидеров. Религия лишь дает дополнительный импульс, не будучи при этом первопричиной, мобилизует, сплачивает участников движений, придает им определенную устойчивость и целенаправленность. С. Хантингтон, П.Дж. Бьюкенен и др. справедливо подмечают эту мобилизующую роль религии в общественно-политических процессах, в межцивилизационных противоречиях, но при этом неоправданно конструируют религиозную идентичность в качестве доминирующей (справедливости ради отметим, что в последней, вышеупомянутой, книге С. Хантингтона выводы, как представляется, сделаны уже более объективные).

Из всего вышесказанного очевидно, что объективное изучение постоянных составляющих дискурса «религиозная идентичность – другая идентичность – общественная жизнь» предполагает соблюдение ряда неизменных условий.

Приоритетные среди них:

– четкое представление зависимости потенциала проявления религиозной идентичности от реальных социально-политических факторов;

– понимание того, что, в свою очередь, глубина и характер влияния религиозной идентичности на другие идентичности зависят от особенностей (региональных, этнических, конфессиональных, социальных, политических и др.) различных групп населения;

– важность широкого обеспечения культурно-образовательных, нравственных и политико-правовых возможностей свободного и осознанного самоопределения, без опасения любых форм притеснения из-за его позиционирования;

– учет возможностей определенной эволюции самого содержания религиозной идентичности, влияющего на способ восприятия мира и самого себя в нем, учет процессов модернизации самих традиционных представлений.

В нынешнем веке глобализации и поликультурализма ощущается настоящая потребность в понимании того, что избежать столкновения систем ценностей, ментальностей, религиозных идентичностей возможно лишь при налаживании многообразных взаимодействий, обеспечивающих взаимоуважительные отношения, при выработке ценностного согласия как условия мирного разрешения возникающих конфликтов, при совместном решительном отпоре представителей разных культур и политических акторов всевозможным расовым и националистическим предрассудкам.

Спокойное, толерантное сосуществование цивилизаций, сообществ с различными религиозными идентичностями, культурными кодами нуждается в интенсификации их диалога, отказе от разделения народов, их культур на развитые и отсталые, а религий – на истинные и неистинные. Представляется, что самым худшим злом для человечества будет, если на смену с таким трудом преодоленным идеологическим противоборствам времен «холодной войны» придут конфликты между носителями разных религиозных, культурных и этнических идентичностей. Поэтому необходимы меры, способствующие формированию единого культурного пространства, наполнение конкретным содержанием идей партнерской цивилизации, содействие диалогу, при осознании непреложной истины – различие культур, этносов, языков, религий – является нормой человеческого общества.

Глава 2. ЭТИКО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ СВОБОДЫ СОВЕСТИ КАК ПРЕДПОСЫЛКИ СВОБОДНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ

А.В. Логинов

Многоаспектные вызовы глобализационных процессов не столько нивелируют культурные, религиозные и цивилизационные особенности человечества, сколько приумножают и углубляют разделение частных особенностей. Под воздействием новых коммуникационных и информационных технологий прежние сепарированные «миры» и «пространства», объединявшиеся пониманием общей среды, схожими целями и интересами, общего блага и общей судьбы, уступают место трансграничному социуму, аккумулировавшему бесконечное многообразие различий и особенностей, выражающих современный «вызов плюрализма». Это позволяет говорить о смене парадигмы в оценке соотношения индивидуального и общего, частного и публичного, различий и единства.

В традиционном обществе личность преимущественно идентифицировалась как составной элемент группы – этнической, религиозной, социальной, политической, профессиональной. В эпоху глобализации, на пороге информационного общества личность, не утрачивая указанных характеристик, получает широкую возможность приобрести новые качества: высокую образованность, коммуникативность, социальную ответственность, обширный культурный и мировоззренческий кругозор, плюрализм взглядов и позиций. Размывая границы групповых идентификаций, плюрализм интересов и мнений расширяет диапазон альтернативных решений и поступков¹.

Подлинную свободу выбора, основанную на независимой, самостоятельной идентификации личности, невозможно обеспечить только материальными обстоятельствами. Условия и предпосылки самостоятельности и свободы человеческой личности в эпоху глобального плюрализма далеко не исчерпываются растущими стандартами уровня жизни, широкой доступностью информационных ресурсов и возможностью получать, при соответствующих материальных издержках, любой жизненный опыт (от участия в экзотических ритуалах меланезийских племен и погружения в тибетскую эзотерику до полета на орбитальную космическую станцию). Напротив, чем дальше расширяется диапазон реа-

¹ Толерантность. М.: Республика, 2004. С. 277–278, 281.

лизуемых материальных возможностей, тем настоятельнее становится задача укрепления духовного стержня личности, того «духовного корня человека, т.е. глубокой, внутренней, личной самости его души», о которой писали русские религиозные философы¹.

Концептуальную приемлемость для выявления предпосылок свободной самоидентификации философско-этических воззрений одного из них, выдающегося мыслителя Ивана Ильина, раскрывают его суждения о духовной автономии (буквально, «самозаконии»), семантически и тематически созвучные принципам свободы совести. Последняя, благодаря гуманитарным достижениям современной цивилизации, стала общепризнанным правом человека, закрепленным в международно-правовых документах и реализованным в той или иной форме в большинстве стран мира.

Будучи результатом многовековой эволюции этической и правовой мысли, принцип свободы совести выступает важнейшей предпосылкой свободной самоидентификации, «живой автономии человеческого духа», утверждаемой как в религиозных, так и нерелигиозных системах нравственных координат. И. Ильин писал: «Человеку как духу и притом – зрелому духу, необходимо иметь самостоятельные воззрения и убеждения, ... т.е. окончательно и жизненно определяющие его личность утверждения и отрицания в вопросах о том, что подлинно есть, что ценно и что должно быть... Духовная жизнь вообще состоит в том, что человек утверждает в себе известные, объективно-ценные жизненные содержания, и утверждает себя ими. Он «принимает» их как свободно предпочтенные, избранные, признанные, исповедуемые, любимые; и потому наполняет ими свою жизнь и исполняет их своим сочувствием, присутствием, поддержкою и служением. Он строит себя ими и строит их осуществление собою. Нет этого – нет и духовной жизни»².

Автономная, самодеятельная духовная жизнь, определяющая свободу воли, мысли, чувств и творческого воображения человека, является базовым устоем самоопределения личности. В современном мире ее свободное, полноценное выражение обеспечивает принцип свободы совести (freedom of conscience), под которым в науке и международно-правовой практике принято понимать право на свободу религиозного или безрелигиозного мировоззренческого выбора и действия в соответствии с ним в практической жизни, а также полную возможность изменения сделанного ранее мировоззренческого выбора.

¹ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2002. С. 55.

² Там же. С. 54.

Объем понятия свободы совести выходит за рамки отношения человека к религии, поскольку под совестью в данном случае подразумевается субъективное осознание соответствия или несоответствия собственного поведения нравственным ценностям личности, а они могут носить как религиозный, так и нерелигиозный характер. «Самостоятельность и свобода подобает и нерелигиозному и религиозному человеку, – писал И. Ильин. – ...Как вера, так и неверие – духовно невынудимы. Неким таинственным образом каждому человеку дарована и в духе гарантирована «свобода совести»; она обеспечена самим способом бытия, присущим человеку, укрытостью его души, его созерцания, его воли, его веры – за его индивидуальным телом»¹.

Для личности, приемлющей религиозное мировоззрение, в шкале жизненных ценностей определяющими выступают аксиологические характеристики соответствующей религиозной системы. Исторически сама система религиозных представлений изначально влияла на формирование нравственных, правовых и культурных ценностей общества, придавая им императивный характер. Вследствие этого ценностные категории даже сугубо секулярных мировоззренческих систем в своей первоначальной основе, как правило, имели религиозный источник, а само понятие совести содержит определенную религиозную составляющую, хотя она может быть выражена в неявной форме, проявляясь опосредованно.

С философской точки зрения человеческая совесть является категорией, автономной по отношению к обществу и государственной власти. Свобода совести неотделима от свободы воли человека, позволяющей ему определить свое внутреннее отношение к разнообразным воздействиям внешнего мира в течение жизни. Осмысление жизненного опыта и иной внешней информации обеспечивает свободное формирование человеком собственной мировоззренческой ориентации, выражающейся в убеждениях и действиях. Процесс мировоззренческого выбора и принятия основанных на избранном мировоззрении жизненных ценностей объективно находится вне сферы правового регулирования со стороны государства.

Государственное законодательство может определять лишь формы и границы внешней реализации свободы автономной совести, включая ограничения и даже запреты тех или иных ее выражений. Последнее зависит от многих факторов социально-политического, нравственного,

¹ Ильин И.А. Указ. соч. С. 54, 67.

культурного и этнического характера, складывающихся в ходе исторической жизни стран и народов.

Необходимо отметить, что сам по себе мировоззренческий выбор, как и принятие на его основе тех или иных ценностных ориентиров («совестный акт» – по выражению И. Ильина), могут и не быть результатом свободной воли и автономной совести. «Автономии духа противостоит его гетерономия или «чужезаконность». Гетерономия есть слепая и пассивная покорность человека человеку в его созерцаниях и деяниях... «Гетерономия» в религии состоит в отказе от самоличного принятия (или признания) того основания, в силу которого веруемое веруется и исповедуется и, следовательно, – в перенесении этого главного и решающего момента религиозного опыта на другого человека (или на других людей), в предоставлении ему (или им) вместо меня, за меня и для меня решить, во что именно я верую и во что я не верую»¹.

Неоднократно отмечалось, что гетерономия совести, навязанная человеку государственной властью даже во имя утверждения действительно высоких мировоззренческих идей и жизненных ценностей, делает человека совершенно неспособным к осознанному выбору и основанному на нем ответственному действию. Вместо укрепления общественной стабильности такие действия государства ведут лишь к социальной дезинтеграции.

В сохранении автономии совести, по мнению И. Ильина, должны быть заинтересованы как государственная власть, так и любые религиозные сообщества: для первой она является залогом прочного гражданского правосознания, а для вторых – создает наиболее благоприятные условия свободного распространения их религиозной веры. Напротив, гетерономная совесть подрывает и то, и другое: «Гонение во всех случаях и при всех положениях ведет к подрыву и ослаблению самой преследующей власти, ибо оно закаляет непокорных, делая их врагами, и деморализует покорных, делая их рабами. Нелепо строить церковь на врагах и на рабах. Погибельно утверждать государство на враждебном и на рабьем правосознании. Ибо враг есть вечный вредитель, а раб есть готовый предатель... Самый успех религиозного гонения есть опасность для гонителя: ибо масса, прошедшая через вынужденное отречение и поддавшаяся ему, впитавшая атмосферу страха, угроз и казней, возросшая на лжи и симуляции, – становится в религиозном, моральном, культурном и политическом отношении чернью – пребывает в духовном растле-

¹ Ильин И.А. Указ. соч. С. 56, 58.

нии и есть мнимая величина перед лицом Божиим... Насилующая власть есть тираническая власть над рабами и будет однажды продана ими, свергнута и поругана, как это бывало в истории Рима и Византии»¹.

Действительно, прошлое и настоящее дают в подтверждение данного тезиса богатый материал. Принуждение, закрепощение и подавление свободного человеческого духа – скорее правило, чем исключение на историческом пути человечества за два последних тысячелетия. Гонения на христиан в Римской империи, преследования иноверцев в византийскую эпоху, объявление вне закона еретиков и схизматиков, крестовые походы и инквизиция, религиозные войны и аутодафе, антирелигиозный террор коммунистических и нацистских режимов, радикальные формы современного религиозного и политического экстремизма – все относится к проявлениям духовной гетерономии.

Принципиальный мировоззренческий выбор между живой автономией веры и омертвляющей религиозной гетерономией много веков назад разделил христианскую цивилизацию на Западную и Восточную. «Невозможно подвигать людей к Богу угрозами и принуждением, – писал И. Ильин. – Это признавалось и исповедовалось в православной России. Еще в 1555 г. московский митрополит Макарий писал в наставлении первому казанскому архиепископу Гурию о проповеди среди татар: «Всякими обычаями, как можно, приучать ему татар к себе и приводит их любовью на крещение, а страхом их ко крещению никак не приводити». Но католический запад думал об этом совсем иначе: он не понимал того, что религиозная стихия не может и не должна равняться по государственной; что в религии душевный мотив, вызывающий веру, составляет самое естество религиозности; что религия не может мириться с низкими мотивами вероисповедной и церковной принадлежности; что она вырождается и гибнет от этого. И там, где русский народ отстаивал и отстаивал свою веру от власти татарских ханов, запад формулировал обратное ему понимание, выдвинув на целый ряд столетий противорелигиозную «аксиому»: «*сuius regio – ejus religio*», т.е. народ обязан принимать исповедание своего государя»².

Не меньшую, чем католицизм, нетерпимость к своим религиозным оппонентам проявлял протестантизм. В то же историческое время, когда московские правители отрицали для себя возможность насильственного крещения иноверцев, а именно в 1553 г., одним из вождей Ре-

¹ Ильин И.А. Указ соч. С. 71.

² Там же. С. 88.

формации Жаном Кальвином была учинена жестокая расправа над обвиненным в ереси испанским ученым Мигелем Серветом.

Возникновение и развитие большинства социальных и политических институтов, за редким исключением, строилось на принуждении и угрозе, являвшимися в конечном счете «исторической санкцией и исторической сущностью гетерономии». Духовное закрепощение личности, безусловное подчинение авторитетам и непрерываемым истинам было неизбежным следствием, а подчас и условием политической, социальной и экономической зависимости. Стремясь к освобождению от уз материального и физического рабства, ищущая свободы личность вырывалась из плена духовной гетерономии и утверждала в себе право самостоятельного выбора. В истории человечества этот духовный выбор, как правило, имел религиозное содержание. Конфликт религиозной гетерономии и автономии человеческого духа носит, таким образом, глобально исторический характер.

«Религиозный опыт и религиозное верование свободны по самому естеству своему и отстаивают себя и свою свободу, когда надо, даже до смерти, – утверждает И. Ильин. – Поэтому борьба за «свободу совести», ведшаяся в истории человечества, есть явление естественное, необходимое и духовно-верное. Она должна вестись в виде прямого осуществления свободного верования, с провозглашением этой свободы и доказательствами ее правоты и неуязвимости. Она должна вестись не только как борьба за свободу веры, но и как борьба за свободу ее проявления, исповедания и церковного оказательства. И каждому исповеданию, которое сумеет доказать духовность своего искания, своей веры и своего церковного делания, должна быть общественно и государственно гарантирована подобающая свобода»¹.

Спасение от угрозы религиозной гетерономии лучшие умы западноевропейской цивилизации видели в утверждении принципа религиозной свободы. Его идейные истоки относятся к мыслителям XIII – XIV веков – У. Оккаму (ок. 1285–1349 гг.) и Марсилию Падуанскому (ок. 1275 – ок. 1343 гг.). В трактате «Защитник мира» последний возложил на католическую церковь ответственность за беды и несчастья мира, призвал отделить церковь от государства, предоставив ей исключительно духовную жизнь людей, и подчинить священнослужителей светскому суду и светской власти².

¹ Ильин И.А. Указ. соч. С. 67–68.

² История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М., 1986. С. 50.

В эпоху Возрождения и в Новое время свой вклад в разработку концепции свободы совести и свободы вероисповеданий внесли Н. Макиавелли, Т. Мор, Б. Спиноза, Т. Гоббс, Дж. Локк и французские просветители XVIII века, ставшие радикальными борцами с религиозной гетерономией.

Когда после восстановления королевской династии Стюартов в Англии резко усилились религиозные гонения, Дж. Локк в «Опыте о веротерпимости» (1667 г.) призвал государство не вмешиваться в выбор гражданами их религии, поскольку «путь к спасению – это не какая-то внешняя вынужденная деятельность, но добровольный и тайный выбор ума...». По мнению философа, «не надо думать, что люди должны предоставить правителю власть выбирать за них путь к спасению, – власть слишком большую, чтобы ее отдавали, а то и вовсе не подлежащую передаче; ибо, какое бы правитель ни насаждал богопочитание, люди непременно должны следовать тому, что сами считают за лучшее, поскольку ничто не может быть достаточной причиной, чтобы принуждать человека к тому или отвращать от того, что, по его полному убеждению, есть путь к бесконечному блаженству или бесконечному страданию. Богослужение, будучи данью почтения Богу, которому я, по моему мнению, поклоняюсь угодным ему образом, и таким образом будучи действием или общением, происходящим только между Богом и мною, по собственной природе вовсе не касается ни моего правителя, ни моего ближнего и посему поневоле не производит действий, возмущающих покой общества»¹.

Хорошим гражданином государства может быть, по мысли Локка, искренний приверженец любой религии: «Соблюдаю ли я пятницу с магометанином, субботу с иудеем, воскресенье с христианином, молюсь ли я по форме или нет, поклоняюсь ли я Богу, участвуя в разнообразных и пышных церемониях католиков или соблюдаю более скромные обряды кальвинистов, – во всех этих поступках, когда они совершаются искренне и по совести, я не усматриваю ничего, что само по себе может сделать меня худшим подданным моего государя или худшим ближним моего собрата-подданного...»². В то же время навязывание силой государственной власти каких-либо идей и мнений, как считал Локк, лишь дискредитирует последние: «... насильственное насаждение мнений мешает людям уяснить их, ибо прививает им неодолимое подозрение насчет

¹ Локк Дж. Сочинения. Т. 3. М., 1988. С. 69.

² Там же. С. 69–70.

того, что те, кто так, силой, вербует прозелитов, не несут истины, а лишь преследуют собственные интересы и ищут власти»¹.

Именно западнохристианская цивилизация в силу развитых и устойчивых форм религиозной гетерономии дала яркие образцы этической и правовой мысли, отстаивавшей свободу совести и вероисповедания. Восточная православная христианская традиция, одухотворенная душе-спасительным подвигом великих подвижников, пустынноиков и молитвенников, смогла, в свою очередь, трудами русских религиозных философов раскрыть живое, творческое, искреннее и цельное содержание духовной автономии.

Установление и расширение либеральных демократических свобод, отражавших устремления и ценности буржуазного общества, не стало панацеей от проявлений духовной гетерономии. Тоталитарные режимы XX века во многом превосходили жестокие реальности жизни средневековой Европы. Для тоталитарного государства характерно стремление к гетерономии человеческой совести посредством законодательного декретирования удобного мировоззрения в качестве единственно верного и общеобязательного. К этому добавляются карательная практика в отношении приверженцев иного мировоззрения, полный запрет или ограничение доступа к источникам информации, отражающим альтернативные идеи, целенаправленная массивированная пропаганда.

Парадоксально, но атеистические режимы недавнего времени, яростью антирелигиозных преследований воскрешающие в памяти гонения на ранних христиан в императорском Риме, стали прямыми восприемниками традиции религиозной гетерономии, огнем и мечом утверждавшей себя в европейской истории Средневековья и Нового времени. Провозглашение отделения церкви от государства, школы от церкви и объявление религиозного и мировоззренческого выбора личным делом каждого гражданина (Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «О свободе совести, церковных и религиозных обществах») только на словах соответствовали принципам религиозной свободы.

Принудительное навязывание безрелигиозного и антирелигиозного мировоззрения, как это было присуще многим тоталитарным диктатурам, рано или поздно подрывает и обрушивает саму политическую систему, утверждающую духовную гетерономию своих граждан. В современную высокотехнологическую эпоху уже никому невозможно дли-

¹ Локк Дж. Указ. соч. С. 85.

тельное время поддерживать гетерономную идеологическую матрицу, запирающую свободный интеллектуальный и духовный поиск личности.

И. Ильин в книге «Путь духовного обновления» и в работе «Кризис современного безбожия» предупреждал, что «принудительное безбожие по самому существу своему ведет не к безверию, а к вере в систему земных, ничтожных, пошлых и не заслуживающих веры содержания». Неизбежное и скорое по историческим меркам разочарование широких масс в этих «содержаниях», возможно, и стало главной идеологической причиной кризиса коммунистических режимов в конце прошлого века.

В современной политико-правовой практике понятия свободы совести и свободы вероисповедания нередко рассматриваются как равнозначные. В действительности, в объем понятия свободы совести входит свобода вероисповедания (религиозная свобода), которая, по существу, выступает ее частным вариантом, связанным с религиозным мировоззренческим выбором человека и его конкретным религиозным самоопределением. Свобода вероисповедания (freedom of religion) также является устойчивым международно-правовым определением, которое означает право человека свободно следовать своим религиозным убеждениям и выполнять вытекающие из них ритуалы и обряды, а также открыто заявлять о своей вере, т.е. исповедовать ее («свидетельствовать о вере») в соответствии с данными убеждениями.

Понятие вероисповедание в таком случае может иметь два значения. Во-первых, – это религия, как система убеждений (догматы и вероучение) о сверхприродной реальности, образующая целостную картину мировосприятия, а также связанные с приверженностью этой системе канонические установления и общие нормы поведения. Во-вторых, – это конкретное направление той или иной религии (деноминация, течение, согласие, толк и т.п.), имеющее уникальное наименование и выступающее как система убеждений и норм поведения, по большинству своих параметров принадлежащая к определенной религии, но отличающаяся от других родственных направлений важными особенностями вероучения и богослужения.

Первый в новой демократической России закон о свободе совести (Закон РСФСР от 25 октября 1990 г. «О свободе вероисповеданий») провозгласил «право каждого гражданина свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и атеистические убеждения, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой и действовать в соответствии

со своими убеждениями при условии соблюдения законов государства»¹, смешав понятия «свободы вероисповедания» и «свободы совести».

В этой связи необходимо более четкое разграничение дефиниций во избежание юридической путаницы, которая создает серьезные препятствия для реализации мировоззренческого выбора. Российский правовед А. Ловинюков, называя в качестве одного из основополагающих элементов свободы совести равенство всех граждан перед законом вне зависимости от их мировоззренческой ориентации, сформулировал три основные градации степени выражения свободы совести, устанавливаемые государственной властью: веротерпимость, свобода вероисповедания и свобода совести².

Веротерпимость – это установление господствующего вероисповедания, поддерживаемого государством, при одновременной терпимости к другим официально признанным вероисповеданиям (последние могут иметь разный юридический статус). Государство оставляет за собой право определять правовой статус граждан, исходя из их вероисповедной принадлежности. Выход из господствующего вероисповедания и религиозная гетеродоксия внутри него (ересь) подлежат законодательному преследованию или серьезно ограничены, тогда как переход из терпимого в господствующее вероисповедание всячески поддерживается государством и даже сказывается на расширении правоспособности граждан. Вневероисповедное состояние юридически не признается.

Свобода вероисповедания – это установление равенства всех официально признанных вероисповеданий. При этом государство не связывает себя поддержкой ни одного из них, хотя некоторые вероисповедания, в силу тех или иных причин (принадлежность к ним большинства верующего населения, историческая традиция и т.п.), могут наделяться специальными правами. Вероисповедная принадлежность, как правило, не влияет на правовой статус личности, хотя смена вероисповедания в некоторых случаях может быть ограничена. Вневероисповедный статус личности также юридически не признается, но фактически может иметь место.

Свобода совести – это признание равенства всех вероисповеданий и вневероисповедных мировоззренческих объединений перед законом и юридического равенства всех граждан вне зависимости от их мировоззренческого выбора, если последний не связан с нарушением государст-

¹ Религия и закон: Сб. правовых актов. М.: Паллада, 1996. С. 63.

² Государство и право. 1995. № 1. С. 33.

венного законодательства. Смена вероисповедания или мировоззренческой ориентации не влечет за собой никаких юридических последствий.

На практике подобные отчетливо выраженные градации степени осуществления религиозной и мировоззренческой свободы довольно редко проявляются в чистом виде. Гораздо чаще можно наблюдать сочетания и комбинации вышеназванных дефиниций: свобода вероисповедания исторически обычно проявляла себя как определенное переходное состояние правового поля от веротерпимости к свободе совести.

Современная политико-правовая мысль относит свободу совести, мысли и религии к важнейшим гражданским и политическим правам наряду с правом на участие в ведении государственных дел и правосудия, равенством перед законом и судом, правом на жизнь, свободу и безопасность личности, неприкосновенность жилища и частной жизни, выбора места жительства и передвижения.

Право на мировоззренческий выбор и действие в соответствии с ним, как и другие гражданские и политические права, по мнению Е. Мчедловой, имеют особую природу: характер их осуществления предполагает защиту от любого вмешательства, в том числе со стороны государства. Одновременно права и свободы человека воспринимаются как высшая ценность, определяющая смысл, содержание и применение законов, деятельность ветвей государственной власти и органов самоуправления¹.

Общепринято оценивать свободу совести, частным проявлением которой является религиозная свобода, в качестве естественного, неотъемлемого и священного права. При этом естественность и неотъемлемость мыслятся как черты, присущие человеку от рождения, вне зависимости от воли государственной власти и ее узаконения в правовых документах. Священность же свободы совести предполагает признание ее одной из высших социальных и нравственных ценностей, обеспечивающих благосостояние народов и государств.

В таком качестве принципы свободы совести и вероисповедания зафиксированы в международных правовых актах и в национальном законодательстве большинства стран Европы и США, а также в действующем российском законодательстве. Сходные подходы, раскрывающие содержание религиозной свободы, формулировались также в документах международных религиозных организаций.

Утверждение свободы совести как базовой ценности современного общества свидетельствует, что вышеприведенное понимание прочно

¹ Российская цивилизация: Энциклопедический словарь. М.: Республика, 2001. С. 303–307.

укоренилось в политическом мышлении мирового сообщества, международном и национальном праве и, в основном, разделяется всеми ведущими вероисповеданиями и религиозными объединениями в России и в мире. Вместе с тем при формулировании принципа свободы совести как юридической дефиниции и нормативной разработке основных направлений ее реализации требуется точное определение объема данного понятия и выявление его структурных элементов, в том числе напрямую относящихся к истолкованию свободы вероисповедания.

Первичным, базовым аспектом религиозной жизни является право на исповедание любого вероучения, при отсутствии которого все остальные составляющие религиозной свободы просто теряют смысл. Данное правомочие логически объемлет право на выбор и на изменение религии, объективизацией которого выступает реализация желания на вступление в любую религиозную организацию или выход из нее, не влекущая за собой никаких правовых последствий.

При принятии человека, сделавшего свой религиозный выбор, в число членов религиозного объединения, последнее, действуя согласно собственным каноническим установлениям, вправе предъявить к вступающему определенные требования. Их соблюдение является основанием для вступления в вероисповедное сообщество, выход из которого не может быть ограничен или обусловлен какими-либо обязательствами религиозного характера. При наличии гражданско-правовых отношений между религиозным объединением и его членом, их взаимные обязательства ограничиваются только сферой этих отношений (трудовых, имущественных и т.п.).

Особые ситуации возникают, когда результатом религиозного выбора человека становится желание не вступить в одно из существующих религиозных объединений, а основать новое на основании сформулированных им самим вероучительных принципов. Здесь возникает вопрос: распространяется ли право религиозного выбора на намерение «основать новую религию», который решается по-разному. Ранее появление новых религиозных течений и направлений признавалось результатом идейной эволюции уже существующих вероисповеданий. Такая эволюция, нередко приводящая к вероисповедным размежеваниям, не должна быть объектом государственно-правового вмешательства, если при этом не был нарушен закон. В то же время желание «основать свою религию» отдельно взятым лицом не считалось допустимым¹.

Можно признать правомерность дискуссий о духовно-нравственной состоятельности подобного рода попыток и общественную озабочен-

¹ Рудинский Ф.М. Институт свободы совести. М., 1971. С. 404–406.

ность в этой связи по поводу возможной религиозной розни, как и законное право существующих религиозных сообществ выносить относительно таких фактов те или иные суждения. Однако для государства с правовой точки зрения вопрос о том, как возникло религиозное течение (путем выделения из уже существующих вероисповеданий или в результате деятельности основателя-вероучителя), не должен иметь решающего значения.

Граждане, пожелавшие исповедовать новую религию, вправе объединиться в религиозное общество на основании собственных совместно принятых уставов и лишь затем поставить об этом в известность власти. Для государства в данном случае представляется важным, чтобы новый культ не противоречил действующему в стране законодательству, не создавал угроз общественному порядку и национальной безопасности, не нарушал установленные права и свободы человека, а также соответствовал основным признакам религиозного сообщества.

Насущной задачей государства в связи с возникновением большого числа новых религиозных образований становится создание надежной юридической и административной системы противодействия квазирелигиозным организациям и движениям, несущим угрозу личности и обществу, а не ограничение вероисповедного выбора уже существующих религиозных объединений.

В настоящее время еще отсутствует однозначное решение проблемы смены вероисповедной принадлежности религиозным объединением, особенно в том случае, если оно входит в состав централизованной религиозной организации. Правовед И. Куницын считает, что выбор и изменение вероисповедания религиозным объединением может быть результатом коллективного объективированного волеизъявления, выраженного в основополагающих документах данной организации¹.

В комментариях к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» А. Себенцов указывает на то, что личное право смены вероисповедной принадлежности не распространяется на группу людей, состоящих в религиозной организации: «...представляется неправомерным переход всей организацией из одной религии в другую и даже в рамках одной религии переход из подчинения одной централизованной организации, утвердившей ее устав, в подчинение другой...», ибо это «входит в противоречие с уставом религиозной организации, где закреплена ее принадлежность»².

¹ Куницин И.А. Правовой статус религиозных объединений в России. М.: Отчий дом, 2000. С. 117.

² Свобода совести и государственно-церковные отношения в Российской Федерации: Документы и материалы. М., 1998. С. 53.

Однако подобный подход ограничивает право граждан на религиозное самоопределение, которое может осуществляться как в индивидуальной, так и в коллективной формах. Смена вероисповедной принадлежности и, соответственно, канонической юрисдикции не только отдельными религиозными организациями и группами, но и крупными конфессиональными единицами, имеющими статус церквей, – достаточно распространенное явление в мировой практике.

В 1928 г. значительная часть англиканских общин Кении заявила о своем присоединении к Православию, образовав Африканскую православную церковь, которая в 1946 г. перешла под юрисдикцию Александрийской православной церкви. В 1929 г. аналогичная ситуация сложилась в Уганде, где часть приходов Англиканской церкви образовала Африканскую греко-православную церковь, также впоследствии присоединившуюся к Александрийской патриархии. В настоящее время православные общины африканских народов – кикуйю, ганда и ланго, составляющие около двух третей всей паствы Александрийской православной церкви, объединены ее церковным диоцезом – епархией Эйренополисом. Подобные изменения религиозной карты Восточной Африки явились результатом сложных процессов национального возрождения ее народов и формирования их национально-религиозного самосознания, выразившегося в смене вероисповедной ориентации.

Необходимо создание детального правового механизма и соответствующей юридической процедуры изменения канонической юрисдикции религиозных объединений при смене их вероисповедной принадлежности. Причем подобный механизм должен обеспечивать свободу действительного мировоззренческого выбора, а не служить инструментом решения политических задач или удовлетворения амбиций отдельных священнослужителей и мирян.

Следующее правомочие – право действовать в соответствии с исповедуемыми ценностями – позволяет свободе вероисповедного выбора объективироваться вовне через следование предписаниям избранной религии. Оно вбирает в себя, во-первых, личные права верующих действовать в соответствии со своим религиозным выбором, во-вторых, их право на коллективную деятельность в составе религиозного объединения.

Личные права верующих в узком смысле включают право литургической жизни в индивидуальной (молитва) и коллективной (участие в богослужениях и религиозных церемониях) формах, а также выполнение положенных обрядовых, ритуальных и иных поведенческих и моральных предписаний избранной верующим религиозной системы в повседневной жизни. В широком смысле они предусматривают право челове-

ка действовать в соответствии со своими ценностными ориентациями, сформированными на базе религиозного мировоззрения, в том числе возможность выбора соответствующего политического, экономического, правового, общественного и нравственного поведения.

Как писал по этому поводу Гегель: «Основа светской жизни и основа религии различны, и здесь может проявиться и различие принципов. Религия не остается в своей замкнутой сфере, она обращается к субъекту, создает для него предписания, относящиеся к его религиозной жизни, но распространяющиеся также и на его деятельность в целом. Эти религиозные предписания могут отличаться от основных положений права и нравственности, действующих в государстве»¹.

Устранение возможных противоречий между предписаниями религии и государственно-правовыми нормами в юридической практике различных стран разрешается в достаточно широком диапазоне – от признания безусловного примата светского права над каноническими установлениями (Франция) до различной степени сопряжения светских и религиозных правовых норм, вплоть до инкорпорирования некоторых из них в национальное право (Германия, Греция, Италия, Ирландия, Польша).

Особого рассмотрения заслуживает коллективная деятельность религиозных объединений. В Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» под ними подразумевается «добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками»². Эти объединения могут создаваться в форме религиозных групп и организаций. Отличие последних – наличие у них статуса юридического лица, благодаря чему религиозные организации выступают в качестве самостоятельных субъектов права, наделенных специальной правоспособностью.

Специальная правоспособность юридического лица означает возможность осуществлять лишь те виды деятельности, которые соответствуют его основным целям. Согласно вышеупомянутому Федеральному закону, таковыми целями у религиозных организаций могут быть только совместное исповедание и распространение веры. При этом законодательство не устанавливает четких рамок для выбора деятельности этих организаций, а также критериев ее соответствия определенной законом установленной цели.

¹ Гегель Г. Философия религии. Т. 1. М., 1976. С. 403.

² Свобода совести... С. 8.

Всю деятельность религиозных организаций можно условно разделить на религиозную и нерелигиозную. Религиозная деятельность рассматривается как непосредственно направленная на удовлетворение коллективных потребностей по совместному исповеданию и распространению веры и, в свою очередь, подразделяется на культовую и внекультовую.

Культовая деятельность охватывает литургическую и обрядово-ритуальную сферу соответствующей религиозной системы. В ст. 16 «Религиозные обряды и церемонии» указанного Федерального закона предусмотрено беспрепятственное совершение коллективных религиозных мероприятий в специальных культовых зданиях и помещениях (христианских храмах и молитвенных домах, мечетях, синагогах, буддийских дацанах и хурулах) и на относящихся к ним территориях, в местах религиозного паломничества, на кладбищах и крематориях. Кроме того, они возможны в жилых помещениях, лечебных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, пенитенциарных учреждениях, исходя из религиозных потребностей содержащихся в них лиц.

Богослужения и религиозные церемонии разрешены также на территориях воинских частей и соединений и на кораблях военно-морского флота с учетом требований воинских уставов и в соответствии с просьбами военнослужащих. В иных случаях публичные религиозные обряды и церемонии осуществляются в порядке, установленном для проведения всех массовых мероприятий (митингов, шествий, демонстраций и т.п.).

Внекультовая деятельность направлена на удовлетворение религиозных потребностей за пределами обрядовой сферы, выступая как вспомогательная по отношению к ней. В ее составе можно выделить религиозно-образовательную, культурно-просветительную, издательскую, религиозно-туристическую и религиозно-производственную виды деятельности, и приведенный перечень не является исчерпывающим.

Нерелигиозная деятельность вероисповедных организаций обеспечивает все необходимые условия для религиозной (хозяйственная, предпринимательская и пр.), либо носит факультативный характер.

Особо следует выделить такое направление, как благотворительность – безвозмездную передачу физическим и юридическим лицам имущества и денежных средств, а также предоставление услуг и иной помощи и поддержки. Возможность осуществления этого вида деятельности является неотъемлемой составной частью правоспособности религиозных организаций, предусмотренной в ст. 18 Федерального закона: «религиозные организации вправе осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения

благотворительных организаций»¹. Хотя благотворительную деятельность иногда приписывают к разряду нерелигиозной², на наш взгляд, данное направление следует скорее отнести ко внекультовым формам религиозной деятельности, поскольку оно обычно развивается на базе ценностной системы того или иного вероисповедания, имеющего свои отличительные особенности.

Наконец, право распространять религиозные воззрения является частным случаем реализации права граждан на свободу распространения информации. Оно может осуществляться как в литургической форме (проповедь), так и в разных направлениях внекультовой деятельности (религиозно-образовательной, культурно-просветительной, издательской), направленной на распространение знаний о религии с целью формирования определенного религиозного мировоззрения, либо углубления вероисповедных убеждений, когда мировоззренческий выбор уже совершился.

Данное право получило свое конституционное оформление в ст. 28 действующего Основного закона Российской Федерации, тогда как все узаконения советского периода, провозглашавшие конституционный принцип свободы совести, трактовали эту норму весьма своеобразно. Если первые Конституции РСФСР 1918 и 1925 гг. формулировали одновременную свободу ведения как антирелигиозной, так и религиозной пропаганды, то в 1929 г. Четырнадцатый Всероссийский съезд Советов принял новую редакцию Основного закона, в котором норма о свободе религиозной пропаганды была вовсе исключена. Конституции СССР 1936 и 1977 гг. свободе антирелигиозной (атеистической) пропаганды противопоставляли «свободу отправления религиозных культов», что фактически подчеркивало неравенство правомочий для верующих и атеистов, хотя прямого запрета на религиозную пропаганду не вводилось.

Говоря о реализации права на распространение религиозных ценностей, необходимо более четко определить смысл и содержание таких понятий, как миссионерство, прозелитизм и евангелизация. Со времени своего возникновения они претерпели весьма существенные изменения, но до сих пор нередко употребляются как синонимы, обозначающие стремление религиозных объединений и их приверженцев к распространению своей веры среди других людей. Вместе с тем современный опыт распространения религиозных воззрений создает основания для разграничения понятий миссионерства и прозелитизма.

Миссионерство трактуется как своего рода «свидетельство о вере», т.е. желание раскрыть ее положительный смысл перед лицом неверующих

¹ Свобода совести... С. 17.

² Куницын И.А. Указ. соч. С. 226.

и иноверцев. Частным случаем миссионерства в применении к христианским конфессиям может быть названа евангелизация – деятельность по обращению в христианство отдельных людей или целых групп при одновременном углублении их знаний в области христианского вероучения.

Прозелитами в Библии обычно именовали обращенных в иудейскую веру язычников (Деян. 2:10), причем такое обращение не обязательно связывалось с добровольным религиозным выбором. В дальнейшем прозелитизмом стали называть деятельность по переманиванию последователей одной христианской конфессии в другую, но более полно этим понятием охватываются практикуемые рядом деноминаций попытки изменить религиозный выбор человека посредством целенаправленной пропаганды, далеко не всегда правдивой, нередко с использованием средств нерелигиозного характера (угроз, обещаний материальных благ и т.п.).

Подобного рода деятельность в настоящее время решительно осуждается подавляющим большинством институционализованных конфессий. Резолюция Генеральной Ассамблеи ВСЦ в Нью-Дели 1961 г. «Христианское свидетельство, прозелитизм и религиозная свобода» охарактеризовала прозелитизм как искаженное свидетельство о вере, использующее ложные методы¹.

Приведенный далеко не исчерпывающий анализ философского и юридического содержания принципов свободы совести и вероисповедания позволяет тем не менее рассматривать их в качестве устоявшейся этической и правовой предпосылки свободной самоидентификации личности.

Эти предпосылки важны для обеспечения свободного и осознанного выбора не только в духовной, но и в других (социальной, политической, культурной) сферах жизни.

¹ Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М.: РНИСиНП, 1994. С. 45–62.

Глава 3. СВОБОДА И ПРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

митрополит Кирилл (Гундяев)

Среди главных вопросов, стоящих сегодня перед каждым мыслящим человеком – это вопросы смысла жизни. Вопросы вечные, но в нашей реальности очень обостренные. В этой связи интересна мысль, высказанная нынешним лидером ХДС Ангелой Меркель, с которой автор имел продолжительную беседу в ходе недавнего посещения Германии. Она сказала, что невероятно привлекательный прежде лозунг – «Жить лучше!» – для немцев более не актуален. И поэтому она хочет обратиться к нации с другим посланием, пафос которого лежит в духовной сфере человеческого бытия.

Нас волнуют те же самые проблемы. Мы знаем, что ради «лучшей жизни», то есть жизни сытой, обеспеченной, комфортной, затевались все реформы, совершались все революции. В течение семидесяти лет во имя такого «светлого будущего» жили, отказывая себе во всем, миллионы людей в нашей стране, а многие даже умирали за эту идею. Оказалось, что в реальной жизни она неосуществима.

Сейчас идеологический вектор государственной политики сменился, но жизненная установка у людей осталась прежней: жить лучше, причем для большинства это означает сытнее и благополучнее. И все! Глубоко убежден, что на основании исторического опыта, приобретенного нашей страной, мы, как никто другой, можем обратиться к миру с уникальным посланием и сказать: построение общества всеобщего благоденствия никогда не принесет человечеству счастья, если поиски этого благоденствия будут осуществляться вне контекста духовных потребностей человека.

Тема сложная, многогранная, вряд ли ее можно осмыслить на каком-то одном понятийном уровне. Но первое, на что следует обратить внимание и что является предметом настоящих размышлений, это соотношение человеческой свободы и нравственной ответственности. Может ли существовать человеческая свобода без нравственной ответственности, и несет ли нравственную ответственность человек, не имеющий свободы?

В эпоху Просвещения центром мироздания был объявлен человек, который мыслился безгрешным от рождения. Отсюда произрастает доминирующая сейчас в либеральном западном обществе идея абсолют-

ной ценности человеческих прав и свобод. Французская революция эту парадигму ввела в контекст политической логики, позже она стала определять политическое мышление европейских народов, и в XX веке была положена в основу работы международных организаций.

Спросите у современных европейских бюрократов из Брюсселя или Страсбурга, в чем они видят свою задачу. Они скажут: в первую очередь в защите человеческих прав и свобод, так как все существующие беды, по их мнению, имеют причиной несоблюдение этих прав в тех или иных государствах. Разумеется, права и свободы человека нуждаются в защите. Но в то же время нельзя забывать о проявлении изначальной греховности пришедшего в этот мир человека.

Отсюда ясно, что «раскрепощение» человеческой личности, ее свободное развитие без всякой коррекции со стороны общества приведет и к раскрепощению темного «дионисийского», как говорили греки, начала, которое есть в каждом человеке. Это тупиковый, гибельный для нашей цивилизации путь. Поэтому либеральный принцип: «Моя свобода не должна ограничивать свободу другого человека» – очень опасен, если он является единственным сдерживающим началом.

Если мы отделяем задачу соблюдения и защиты человеческих прав от нравственной ответственности человека перед Богом и людьми, то обрекаем человечество на раскрепощение страстей, на такой взрыв инстинктов, который с легкостью превратит общество в волчью стаю.

И возникает вопрос: можно ли совместить одно с другим? Да, но это достаточно сложно. Успех может быть достигнут только при сочетании прав и свобод с традиционными нравственными ценностями, как они представлены в религии и национальном самосознании народа. Всем известно, какие дебаты проходят сейчас на Западе по поводу гомосексуальных браков. Они как раз и затрагивают фундаментальную тему соотношения нравственности и свободы человека. Сегодня для гомосексуальных пар требуют тех же прав, которые имеют нормальные семьи. Что можно противопоставить этой тенденции? Нравственную норму, закрепленную, в том числе, и в этическом учении Церкви.

Но посмотрите, что происходит сейчас. Религия на Западе оттесняется в сферу частной жизни едва ли не более успешно, чем это было в нашей стране при советской власти. Вы можете быть верующим только в храме или у себя дома. Ваши христианские убеждения не могут мотивировать ваши поступки в общественной жизни. Яркий пример тому – отказ европарламентариев утвердить в должности комиссара Еуроко-

миссии итальянца Рокко Бутильоне лишь за то, что он, в соответствии со своими убеждениями доброго католика, назвал гомосексуализм грехом.

Одновременно с этим секулярный мир считает себя вправе вмешиваться во внутренние дела церквей. В некоторых европейских странах поднимается вопрос о том, чтобы законодательно обязать церкви рукополагать в священный сан гомосексуалистов, и все это ради соблюдения «права человека» на грех, разрушающий человеческую природу.

В наши дни из общественного сознания уходит понятие истины, место которой занимает «плюрализм мнений». В этой системе любые представления, любые взгляды считаются равноправными и потому имеющими право на существование. Как пример такого порочного подхода можно отметить беспринципную и бездумную полемику, имевшую место в отечественных средствах массовой информации в канун празднования 60-летия нашей Победы. Тогда предпринимались активные попытки поставить на один уровень подвиг народа, остановившего натиск фашистов, и предательство тех, кто с немецким оружием в руках убивал своих братьев.

Это только один пример, когда в правах уравниваются истина и ложь, правда и кривда, когда иерархия ценностей заменяется рынком идей, работающим по своим законам, когда востребованным становится то, что более привлекательно. А последнее определяется исключительно нравственным состоянием «покупателя» – чем ниже нравственность, тем распространеннее самые гадкие идеи.

Но что же позволяет нам определить, что есть истина, а что ложь? Система координат, устанавливаемая Божественным Откровением и сохраняемая Церковью в Предании. Она абсолютна, так как имеет Высший авторитет. Но вот парадокс: борьба с подобным пониманием критериев истины началась как раз внутри христианской Церкви – в эпоху Реформации. В 1517 г., ровно за 400 лет до русской революции, на Западе произошла революция христианского сознания, пафос которой заключался в отказе от абсолютного авторитета Церкви в толковании Священного Писания. Отсюда с неизбежностью произрастает сначала вероучительный, а потом и нравственный релятивизм, свидетельством чему является практически вся новая и новейшая история. Но это тупиковый путь, и здравомыслящие лидеры цивилизационного мира начинают это понимать. До тех пор, пока мы не вернем себе способности отличать добро от зла, что необходимо для ориентации на колоссальном пространстве современной цивилизации, выход на какой-то иной, перспективный путь развития невозможен.

Сейчас под общечеловеческими ценностями подразумевают ценности эпохи Просвещения. Сформулированные в результате конкретно общественно-политического развития и его философского осмысления в странах Западной Европы, они коренятся в языческом представлении о человеке как мере всех вещей, но, помимо языческого антропоцентризма, включают в себя некоторые идеи протестантизма и иудейской философии, как она преподавалась в европейских университетах после рассеяния иудеев. А вот католическая нравственная доктрина, основные положения православной аксиологии, этика традиционного ислама и иудаизма не находят в этой системе должного отражения, так как она представляет собой интеллектуальный продукт конкретной цивилизационной модели.

Сегодня нам разрешают говорить и проповедовать что угодно, если только мы не посягаем на фундаментальные основы этого мировоззрения. Его адепты присвоили себе право оценивать всё и вся, исходя из собственной шкалы нравственных ценностей, и хотят уложить все многообразие мира в прокрустово ложе своих стандартов. Это очень опасная позиция.

По нашему глубокому убеждению, Россия сегодня должна отстаивать идею многополярного мира. Причем полюса эти не должны быть исключительно *политическими*, как это понимают дипломаты. В нашем ощущении многополярность мира гармонически сочетает в себе многообразие *цивилизационных* моделей. Реальность требует признания того неоспоримого факта, что сегодня параллельно существуют несколько культур, коренящихся в различном религиозном опыте, опыте, парадоксально включающем в себя даже и отрицание религии – атеизм. Можно ли найти в них стыковочные узлы? Думается, что да. Если все мы согласимся с тем, что существует общая система этических координат, то все эти узлы-связки будут явлены сами собой.

Россия дает уникальный пример такого единства в многообразии. В нашей истории и сегодняшней реальности сосуществуют Восток и Запад, христианство и ислам, религиозность и секуляризм. И Россия может стать прообразом нового мирового порядка, основа которого – не безличное единство в рамках стандарта, навязанного силой, что, безусловно, приведет к цивилизационной катастрофе, а гармоничное сочетание культурного опыта, основанного на внешне различном, но сущностно едином восприятии абсолютных нравственных ценностей.

Глава 4. РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И БЮРОКРАТИЯ

Ж.Т. Тощенко

Все искусство управления состоит
в искусстве быть честным.

*Т.Джефферсон (1743–1826),
президент США (1801–1809)*

Характеристика любой (национальной, профессиональной, региональной или любой иной) идентичности, на наш взгляд, предполагает наличие следующих трёх факторов:

- Во-первых, нужно, чтобы человек сам *считал себя* частью этого сообщества, и не «в душе», а показывая это («Я» – фактор).
- Во-вторых, чтобы сообщество было с этим *согласно*, и демонстрировало это согласие не на словах, а на деле («Мы» – фактор).
- И, в-третьих, чтобы это *признавали* посторонние – то есть всякие «третьи лица» («Они» – фактор).

Такой поход, по нашему мнению, с полным основанием можно отнести к религиозной идентичности. Вместе с тем следует отметить, что в настоящее время она формируется и функционирует достаточно противоречиво. После взлета интереса к религии наступили времена, которые ставят под сомнение качество той идентичности, когда человек заявляет: «я – православный», «я – мусульманин», «я – иудей», «я – буддист» и т.д.

Наиболее общей базовой характеристикой религиозной идентичности (от человека и малой группы до общества в целом) является **состояние религиозности**. Оно синтезирует качественно-количественную определенность уровня, степени и характера религиозности в их единстве и устойчивом сочетании с личностным восприятием своей принадлежности к данному мировоззрению. Для раскрытия ее состояния используются не только результаты опросов (особенно, когда речь идет о состоянии религиозности в стране, крупном этническом регионе и т.д.), но и анализ процессов, происходящих в массовом религиозном сознании и религиозной идеологии. Раскрытию религиозной идентичности способствует представление о конфессиональной структуре населения, направленности, характере и интенсивности деятельности религиозных организаций, объединений верующих, их влияние на окружающую со-

циальную среду. Именно такой подход и позволяет более реально оценить состояние религиозной идентичности, которая достаточно противоречива и неоднозначна. Идентификация людей с определенной религией в любом обществе неоднозначна, в жизни она может меняться время от времени, порой даже на весьма коротком ее отрезке, под влиянием окружающей среды, общественной атмосферы, жизненных обстоятельств, идеологического воздействия. Поэтому религиозную идентичность можно определить через весь диапазон отношения людей к религии: от религиозности (разных форм и интенсивности) – через колебания в вере (неопределенность отношения к религии, индифферентность) – до неверия и атеизма.

В нашей стране произошло сближение понятий национальная и религиозная идентичность, которые взаимно покрывают друг друга, в свою очередь порождая весьма сложные взаимосвязи в общественном сознании и социальной практике. Под воздействием изменившейся ситуации появилась наряду с истинно верующими *категория прижмнувших*, «зачисливших» себя в религию под влиянием общественной моды. В результате того, что слово «верующий» становится все более «нормальным», respectable, а слово «атеист» – неприличным, мы имеем дело с весьма интересным и специфическим явлением: атеизм «очищается» от тех, кто считал себя ранее атеистом скорее всего из конформистских соображений, а вера «замутняется», ибо к ней примыкают отнюдь не только в связи с изменившимся мировоззрением¹.

Осложняет вывод о религиозной идентичности такая существенная, выявленная социологами, особенность: число людей, заявляющих о своей конфессиональной принадлежности оказывается существенно больше тех, кто относит себя к верующим. Иначе говоря, считающих себя православными и мусульманами больше, чем верящих в Христа, Аллаха, Моисея, Будду и т.д. Этот разрыв, по данным ряда исследований, достигает 20%. Очевидно, что в этом случае религиозная самоидентификация осуществляется не столько по принадлежности к той или иной религии, сколько на основе соотнесения себя с определенной культурой, национальным образом жизни, в значительной мере сформировавшимися под воздействием данной религии. В то же время известно, что самооценка не может служить достаточным и надежным основанием для объективной характеристики мировоззренческой позиции человека.

¹ См.: Современная религиозная жизнь России. Опыт системного описания. Т. 1–2 / Отв. ред. М.Бурдо, С.Б.Филатов. М., 2004.

Подобное отношение к собственно религиозной практике, характерное для многих развитых стран, свидетельствует о сложности и неоднозначности процесса, который нередко обобщенно называют «религиозным ренессансом». Можно полагать, что в новом столетии вопросы собственно веры и неверия будут решаться не под влиянием моды, а естественным путем, и станут делом свободного и осознанного выбора. Это крайне важно для российского общества, где существуют около 60 конфессий, и где многие члены общества – неверующие, а также безразлично относящиеся к религии или неопределившиеся в своих мировоззренческих исканиях¹.

Весьма специфично эта идентичность проявляется у разных групп бюрократии. Нужно отметить, что чиновничество во всех странах мира никогда не было резко отделено от религии. История свидетельствует, что в процессе взаимодействия с религией чиновники не только были истинно верующими: среди них было немало тех, кто приспособливался, мимикрировал, фальшивил, использовал религию в своекорыстных целях. В странах, которые именовали себя ранее социалистическими, определенная часть чиновников нередко скрывала свое поведение, использовало тайные контакты приобщения к религии, что приводило к серьезным конфликтам, ибо это рассматривалось как отказ от социалистической идеологии. Но то, что стало происходить с бюрократами всех уровней в их отношениях с религией в большинстве постсоветских государств, превзошло самые изощренные фантазии и возможности уникального приспособленчества. Оно породило уникальные формы, которых не знало ни одно светское государство.

Хотя страны СНГ формально являются светскими, взаимодействие по линии «чиновник – религия» обрело порой гротескные и мало вразумительные формы. Например, как нормальному человеку в светском государстве реагировать на такое сообщение: «В городе Лениногорске (Восточно-Казахстанская область) открылась мечеть, размещившаяся в здании бывшей гостиницы. Ей присвоено имя Динмухамеда Кунаева – бывшего первого секретаря ЦК компартии республики, члена Политбюро ЦК КПСС и личного друга Л. Брежнева»². И такие парадоксальные случаи гротескного симбиоза, или мутации, не так уж редки и в России, и в других постсоветских странах, когда на вооружение государственной власти и деятельности чиновничества взят религиозный фактор, как мощное средство укрепления личной и групповой власти (за неимением других

¹ Подробнее см. Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. М., 2005.

² Известия. 1997. 7 февраля.

средств вследствие непопулярной политики большинства правительств стран СНГ).

Типология чиновников по их отношению к религии

Если оценить в общих чертах ситуацию взаимоотношений бюрократии и религии, то можно сказать, что среди чиновников, безусловно, есть определенная группа тех, кто истинно верует – они по своей религиозной идентичности мало чем отличаются от истинно верующих людей, хотя, как показывают социологические исследования, воцерквленных (т.е. соблюдающих и регулярно выполняющих все религиозные предписания) не превышает 5–7% населения. Но между истинно верующими и безразлично относящимися к религии имеется определенная часть *представителей российских чиновников, которые используют религию в инструментальных целях*, т.е. как средство достижения личных или групповых целей.

Исходя из этого постулата, попытаемся дать классификацию типов этой части чиновников по их отношению к религии.

Во-первых, это карьеристы, которые рассматривают религию как орудие в политической борьбе для получения новой должности или депутатского мандата. В их выступлениях стало обязательным правилом, оправданием и демонстрацией своей верности религии постоянное подчеркивание важности учета религиозных факторов. По сути дела, они рассматривают их как выгодный товар. Многие «представители любой части политического или идеологического спектра – от консерватора до либерала – постоянно поддаются искушению цитировать Писание избирательно, профанировать и вульгаризировать его»¹.

Примечательна в этом случае судьба Абдул Вахмед Ниязова, депутата Госдумы, лидера межфракционной группы «Евразия», председателя президиума политсовета Евразийской партии России. В начале 1990-х годов, когда ему только исполнилось 20 лет, он стал руководить Исламским культурным центром при московской соборной мечети. Во время поездки имам-хатыба мечети Равиля Гайнутдина он собрал мусульманскую общину и объявил, что он отныне будет главой московского муфтията. Однако это ему не удалось – после возвращения имама он был изгнан из мечети. Позже, в 1996 г., Ниязов вновь оказался в центре скандала вокруг московской Исторической мечети. Он и еще ряд его сторонников пытались сместить имама Махмуда Велитова. И вновь ни-

¹ Хилл К., Филатов С. Христиане и власть // НГ.1992. 1 ноября.

чего не получилось¹. Затем он был одним из учредителей религиозной партии «Ренаф». И когда стало очевидно, что религиозные партии будут запрещены законом, он быстро сориентировался и стал во главе Евразийской партии. Осуществляя тактику приспособленчества, он присоединился сначала к партии «Единство», а затем плавно перешел в «Единую Россию». Но где бы он ни был, где бы ни выступал, он всегда представлялся последовательным оправдателем всех действий своей общины. К этой проблеме он подходил по-разному. То с тем, что через 10 лет каждый россиянин будет мусульманином. То с аргументами о том, что исламский терроризм – это миф, ибо это не имеет отношения к его религиозным традициям. Обязательным рефреном в его речах стало утверждение, что без ислама и без мусульман России не выжить, что именно в союзе с ними у России имеется будущее. Иначе, пугает он, будет то, что случилось в Югославии. Кстати, этим он потрафляет тем русским националистам, в том числе рядящимся в религиозные одежды, которые не прочь иметь такого союзника. Именно этим убеждением объясняется его страсть и склонность к евразийству. Его волнует не содержание этого феномена, а возможность использовать его как инструмент, средство достижения своих целей².

Во-вторых, это манипуляторы, которые применяют религию для того, чтобы ее использовать не столько для просвещения умов, духовного воспитания и для использования ее в конструктивных социальных целях, сколько для того, чтобы, комбинируя и духовные, и светские идеалы, добиваться целей, далеких от того, что они публично провозглашают. Этот тип скорее внерелигиозен, потому что он использует любую религию, будь то христианство, ислам, буддизм или любая другая конфессия, для реализации своих карьеристских целей. Желание заявить о себе, продемонстрировать свое я, приводит таких деятелей к экстравагантным поступкам, вроде предложения депутата Госдумы от ЛДПР А. Митрофанова, выдвинувшего идею создать православное государство во главе с Алексием II по типу «православного Ватикана». Он даже предложил территорию для этого государства – Храм Христа Спасителя или Сергиев Посад. Причем его аргумент сводится к тому, что, если «церковь отделена от государства, то этот принцип необходимо закрепить территориально»³.

¹ Коммерсантъ-власть. 1999. 7 декабря.

² Версия. 2001. 13–19 ноября.

³ Солдатов А. РПЦ не хочет превращаться в «православный Ватикан» // Московские новости. № 24.

Используя религию в инструментальных целях как средство достижения личных или групповых целей, подобные чиновники, бывшие и, особенно, будущие депутаты, стремятся попроситься на прием к патриарху, епископу, имаму и т.д., чтобы засвидетельствовать свое почтение, получить благословение и «набрать очки» в предстоящей избирательной кампании или для решения своих личных проблем. Этот соблазн трудно преодолеть, ибо потребность опереться на верующих является залогом доступа как к обладанию капиталом, так и властью. И не удивительно, что многие из чиновников, которые ни во что не верят (кроме денег и власти), в то же время носят религиозные амулеты, иногда посещают церковь и «духовно возрождаются». Все чаще государственные чиновники, в том числе и на местном уровне, стали внедрять такую норму, что без согласия духовных пастырей не принимаются сколько-нибудь серьезные решения. Как отмечают эксперты, особенно это процветает на Кавказе и в таких этноконфессионально напряженных районах, как Дагестан¹.

В-третьих, это чиновники-имитаторы, реальной причиной действий которых является подражание и желание угодить вышестоящей власти, ибо от этого многое зависит в карьере, или просто желание быть в кругу так называемой властвующей элиты.

Ведь стало престижно (а для чиновников даже необходимо) подчеркнуть свое позитивное отношение к религии, а иногда и продемонстрировать преданность ей, пусть даже показную. В речах многих из них стало звучать к месту и не к месту упоминание о Боге, о пророках, о Священном писании. В кабинетах появились иконы; на шею они повесили крестики. А иногда даже стали посещать церковь, но желательно, чтобы это приобщение было зафиксировано прессой и показано по телевидению или, по крайней мере, озвучено по радио. Почти признанным необходимым актом в карьере для многих чиновников стала демонстрация «своей» приверженности к религии. Верит – не верит – это дело десятое. Главное, показать свою лояльность, продемонстрировать, что в твоей жизни религия занимает видное место. Хотя, как показывают социологические исследования, чиновники мало отличаются от всего населения. Причем это в одинаковой мере присуще чиновникам как в православных, так и мусульманских регионах². Поэтому поведение чинов-

¹ См.: Абулагатов З.М. Современная религиозная ситуация в Дагестане (процессы мусульманского возрождения) // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С. 66; Фатуллаев М. Белый конь для ваххабитов // НГ. 2002. 17 октября.

² Данные Левада-центра // Известия. 2004. 17 января.

ников в такой ситуации (по крайней мере, многих из них) выглядит плохо прикрытым цинизмом, карьеристским расчетом и полным игнорированием всяких понятий о чести и достоинстве. Как, например, оценить инициативу чиновников Роскосмоса, которые перед приездом Путина и Назарбаева на Байконур для присутствия при запуске казахстанского спутника связи «Kazsat» решили окропить ракету святой водой(!). Для этого специально пригласили отца Сергия, настоятеля храма Святого мученика Георгия Победоносца. Как комментировать эти действия, которые смешивают научную истину и веру?¹

В-четвертых, это популисты, заигрывающие как с религией, так и клерикальными настроениями в обществе. Именно от них звучит предложение предоставить РПЦ и некоторым другим религиозным организациям статус привилегированных партнеров власти. Насколько это получится, можно будет судить, наблюдая за судьбой законопроекта С. Глазьева «О социальном партнерстве». Трудно в этом увидеть истинное и искреннее намерение данного депутата Государственной думы, который пытается играть сразу на нескольких инструментах с расчетом выйти на передний план политической сцены. Или можно его заподозрить в том, что он впал в державный романтизм, заявив о своем стремлении возродить в капитализирующейся России «традиционные духовно-национальные ценности, основанные на вековом равноправии»². Речь скорее идет о некоем прагматическом подходе, при котором выигрывает не только и не столько церковь, сколько сам инициатор этой идеи.

Аналогичны деятельность и феномен Кирилла Фролова, православного идеолога «Родины», который является ярким проповедником «политического православия». В известном смысле он копия Ниязова (или Ниязов его). Амбициозный, недоучившийся, был сначала в рядах хиппи. Одно время он выступал против православной церкви, потом стал ее ярким поборником. Основной идеей его выступлений (в том числе и от имени «Родины») стало постепенное превращение РПЦ в государственную церковь России. Он отвергает право «свободного нравственного выбора» и в то же время ратует в рамках созданного Союза православных граждан за беспрекословное господство православия³.

В-пятых, есть парадоксальные представители официальной власти, которые занимают весьма противоречивую позицию. Так, мэр

¹ Латышев А. Ракета с православным уклоном // Известия. 2006. 19 июня.

² Солдатов А. Скитания по православию // Московские новости. 2004. № 9. 12–19 марта.

³ Там же.

Москвы Ю. Лужков заявлял, что он в Бога не верит, но верит церкви. Его поведение сравнивают с поведением князя Владимира накануне крещения Руси или короля франков Хлодвига в период раздумья по отношению к христианству. Очевидно, что подобных чиновников заботят не мировоззренческие и собственно религиозные проблемы – они их используют в прагматических целях, обозначив тем самым ясное понимание своих интересов¹.

В-шестых, можно выделить и такую группу чиновников-клерикалов, которые достаточно последовательно выполняют функцию адвокатов религии, которые непременно пытаются доказать ее полезность, необходимость и даже неизбежность ее участия в решении общественных проблем. Такова, например, деятельность полномочного представителя Президента РФ в Центральном округе Полтавченко, который при всяком удобном случае демонстрирует свою верность православию и обосновывает свои действия «высшими государственными интересами». Он, как и некоторые другие высшие чиновники, открыто игнорирует тот факт, что церковь отделена от государства, а они являются, по Конституции, представителями светского государства. На выставке «Православная Россия» Г. Полтавченко вел себя так, как будто он олицетворяет Церковь, а не государство. «Церковь отделена от государства (хорошо, что вспомнил. – *Ж.Т.*), но не отделены от него верующие, – сказал он на открытии выставки. – Сколько здесь людей собралось. Значит, мы не равнодушны. Значит, с нами Бог»².

Не уступают такой демонстрации «глубокого» проникновения в смысл сущего на Земле в соответствии с религиозными канонами и чиновники более низкого ранга, но имеющие обширные возможности для осуществления клерикализации общественной жизни, государственной политики. Вот слова заместителя министра образования Леонида Гребнева: «Поиски смысла жизни – это религиозные поиски». И это из уст организатора народного просвещения! И затем он пускается в пространные рассуждения, которые полностью отвергают светский характер образования и воспитания, не говоря о том, что такие соображения ставят под сомнение положения Конституции России»³.

¹ См.: Конь И. Консерватизм // НГ. 1997. 30 января.

² Известия. 2004. 10 декабря.

³ Тимофеева О. Православная культура станет обязательным предметом школьной программы // Известия. 2004. 28 января.

И наконец, это экстремисты, которые особенно ярко проявляют себя в проповеди человеконенавистничества, в ксенофобии, как, например, бывший министр информации в самопровозглашенной исламской республике Дагестан, возникшей в период вторжения Басаева. Этот деятель берет в свои руки оружие, которое можно назвать фашиствующими идеями, замешанными на религиозном фанатизме. Для того, чтобы доказать свою приверженность русофобии и антиправославию, он чернит все, что стоит на его пути. «Русская нация – это симбиоз финно-угорских, славянских и тюркских племен, всплывший в сибирских, среднеазиатских и кавказских анклавах... Нас просто тошнит до рвоты... В нашей войне необходимо реализовать опыт русских наоборот»¹.

Это тем более показательно, потому что «ислам играет в российской политике двоякую роль; с одной стороны, это фон, на котором разворачиваются события, с другой – ислам – инструмент, который используется и будет использоваться различными политическими силами России»².

Подытоживая разговор о типах среди определенной части чиновничества, на наш взгляд, следует напомнить опыт великих политических деятелей, которые, будучи религиозными людьми, выступали скорее как гуманисты, а не как верующие. Блестящий образец такого поведения дал Джавахарлал Неру (1889–1964). Неру не был религиозен в строгом смысле слова. Религия – будь то индуизм, ислам или христианство – его не привлекала из-за суеверия и догматизма. Ощущение гармонии приходило к Неру от созерцания природы. Религии же, по его убеждению, дали истории не только прекрасных людей, но и фанатичных, ограниченных, жестоких тиранов. Вместе с тем Неру был убежден в полезности религии, поскольку считал, что она принесла в человеческую жизнь духовные ценности. И хотя некоторые ценности «утратили свое значение» или даже «стали вредны», многие из них по-прежнему составляют фундамент этики. Однако этика Неру была ни индуистской, ни христианской, ни чьей-то другой. Например, в социализме молодого советского государства главным этическим плюсом он считал вынужденное ограничение свободы личности ради этой самой свободы. Неру, по его признанию, привлекал «традиционный китайский взгляд на жизнь, фунда-

¹ Цит. по: Речкалов В. Идеолога дагестанского ваххабизма начали судить // Известия. 2004. 30 июня.

² Цит. по: Попова С. Исламское будущее // Известия. 2001. 22 декабря.

ментально этический и все же нерелигиозный или слегка окрашенный религиозным скептицизмом». Вообще он тяготел к древним культурам, в том числе и своего народа. Поэтому он всячески противился традиционному религиозному сознанию. Он боялся, что пути ортодоксии сковывают свободный полет души. Таким образом, отдавая должное некоторым моментам религиозного влияния на жизнь человека, общества, государства, он признавался, что ему импонировал «некий расплывчатый гуманизм». И в этом сказалось величие этого человека и государственного деятеля, так много успевшего в своей жизни. Поэтому прав один из библиографов, когда написал об отце индийской демократии: «Когда Неру ушел со сцены, идеализм и величие покинули индийских политиков»¹. Иначе говоря, отдавая должное религии, политический деятель должен помнить, что он в первую очередь гуманист, а не приреченец узко понятого религиозного концепта.

Характеристика деятельности чиновников-клерикалов

По сути, значительная часть постсоветского чиновничества стала одним из мощных средств осуществления клерикализации своих стран. Причем этот процесс вовлек в свои объятия все уровни – от самых верхов до самого мелкого чиновника. Фактически процесс клерикализации страны начал первый президент России Ельцин, непосредственно и открыто демонстрируя свою приверженность православию. За ним последовали и другие, ставшие во главе новых независимых государств. Такой деятель, как Э. Шеварднадзе, даже пошел на то, чтобы провозгласить в Грузии православие государственной религией, что, кстати, не спасло его от свержения с поста президента страны. Демонстративно подчеркивают свои связи с религиозными иерархами правители Украины, Азербайджана, Таджикистана, Туркмении и других стран. А что делать в этой ситуации свите, среднему и низшему слою чиновничества? Поэтому не удивительно, что многие чиновники, страдающие подобострастием, копируют поведение верхов. Более умудренные, карьеристски настроенные, пытаются внести свою собственную лепту в этот процесс взаимодействия с религией, выдумать нечто, что бы «развивало» предложения свыше.

В целом деятельность чиновничества как в России, так и практически во всех постсоветских государствах развивается в условиях отсутствия вразумительной научно обоснованной политики по отношению к

¹ Цит. по: Плешаков Ю. Духовное одиночество // НГ. 2004. 1 декабря.

религии. Шарахание в этом процессе привело к тому, что изначально было допущено много ошибок. Так, в России, под фальшивым лозунгом свободы совести без всяких ограничений, Б. Ельциным был ликвидирован Комитет по делам религии при Совете Министров СССР, а затем и РСФСР, которые худо-бедно, но осуществляли некоторую экспертную, координационную, наряду с контролирующей, роль. В этот период в Россию хлынул поток самых различных миссионеров, вербовщиков в «уникальные» религии и секты и просто авантюристов под флагом тех или иных конфессий. И официальные представители принимали всех без разбору, для того, чтобы продемонстрировать себя поборниками демократии, борцами против социалистических ограничений. И некому было подсказать, как в случае с приемом вице-премьером Лобовым руководителей изуверской секты «Аум Синрикё», что поддержка религии не означает всеядность, заискивание и просто глупость и тупость в общении с представителями других конфессий. Печально и то, что высокий чиновник не просто принял, но и оказал содействие функционированию этой секты в России, на базе которой выросли изуверы, которые запечатлели себя в истории терактом в токийском метро, повлекшим гибель и контузию многих людей.

Теоретическая (научная) слабость и шарахание характерны не только для российских политиков. Эти ошибки повторяют лидеры и других стран СНГ. Так, Каримов, президент Узбекистана, попытался заигрывать с исламистами, в том числе и с Исламской партией Узбекистана и некоторыми зарубежными посланцами в виде эмиссаров партии «Хизб ут-Тахрир». Но очень скоро он понял, что с ними нужно вести иной разговор, что выразилось в подчеркнуто светской направленности проводимой им политики и жестких методах противостояния с религиозными экстремистами. Такую же слабость и зигзагообразность политики продемонстрировал и бывший президент Киргизии Аскар Акаев. Взлелеянный Западом и российскими либералами как истинный демократ, он сначала утверждал, что опасность ваххабизма в его стране «сильно преувеличена». Пользуясь попустительством, террористы свою штаб-квартиру расположили в Бишкеке, а ученики Хаттаба, которые активно финансировались им, в киргизской столице ждали сигнала для организации взрывов в Ташкенте. Именно на базарах Киргизии стали беспрепятственно появляться листовки следующего содержания: «Бешеная атака еврейского кафира Ислама Каримова и организаций его государства против призывающей к исламу партии «Хизб ут-Тахрир» не

ослабевают. Мусульмане, не падайте духом!». Однако после вторжения узбекских исламистов на территорию республики он коренным образом изменил взгляд по этому вопросу, подписал с Ташкентом соглашение о совместной борьбе с религиозным экстремизмом, ибо понял, что установление власти исламских экстремистов и фанатиков в центральноазиатских странах чревато многими губительными последствиями. Близорукость, отсутствие стратегического мышления – это тоже верный помощник для установления клерикальных и теократических режимов¹.

Неразборчивость, некомпетентность при определении отношения к религиозным сектам приводят к печальным решениям. Так, бывший второй секретарь горкома КПСС г. Набережные Челны, затем мэр этого города, даже побывавший замминистра финансов России, разрешил в 1995 г. в своем городе деятельность секте Хаббарда, основавшего Всемирную церковь сайентологии в 1952 г. Это ему принадлежат слова: «хочешь стать богатым – придумай свою религию». И дело не только в том, что свои богатства он получал через центры дианетики (кто и какие средства не выкачивает из народа), а в том, что деятельность этой церкви уже долгое время находится под полицейским контролем в Канаде, США, Италии, Франции, Греции и ряде других стран, где она запрещена «за использование приемов и методов воздействия на людей, приводящих к тяжелым и психическим последствиям». Но ее особая опасность состоит в том, что она формирует у людей стремление править миром или, по крайней мере, окружением и добиваться важных для себя результатов².

Роднит многих современных российских чиновников с религиозными клерикалами недоверие к науке и научным данным. Особенно они не любят социологическую информацию, которая обычно обращает внимание на нерешенные проблемы, на недостатки, на отвержение населением непродуманных и скороспелых решений. В этом смысле чиновники подозревают исследователей в несовершенстве их программ, их инструментария, выборки и даже в политической ангажированности, особенно тогда, когда выводы ученых не совпадают с их мнением. Кстати, это касается и психологии, как утверждает священник Андрей Лоргус, имеющий помимо духовного и светское, психологическое образование³. Нежелание советоваться с учеными приводит к тому, что чиновни-

¹ Ротарь И. Фундаменталисты активизируются // НГ. 2000. 15 августа.

² Версия. 2004. № 24.

³ См., например: НГ-религии. 2005. 13 июля.

ки ввели даже тогдашнего Президента России в заблуждение, он назвал верующих на Северном Кавказе шиитами, хотя там существует суннитская ветвь ислама. (Всего около 3% мусульман, в основном лезгин и даргинцев, исповедуют шиитский ислам)¹.

Методы клерикальной деятельности бюрократии

Особо следует сказать о методах, применяемых частью бюрократии при реализации синтеза политических и религиозных отношений. Очень распространенной практикой стало для многих представителей политического или идеологического спектра – от консерваторов до либералов, от правых до левых – цитирование Священного писания (будь то Библия, Коран или Тора) избирательно, профанирование и вульгаризация его в своих целях и намерениях.

Первым признаком «нового» отношения представителей бюрократии к религии стало обязательное посещение церквей, мечетей, других культовых учреждений в дни церковных праздников. При этом вчерашние атеисты неуверенно держали свечи в руках. Согласно ритуалу причащались, лобызались с религиозными деятелями (на региональном и местном уровне соответственно со «своими» служителями культа). Не отставали от этих привычек и бывшие советские и партийные деятели бывших советских республик. Бывший первый секретарь ЦК Компартии Азербайджана Г. Алиев совершил хадж в Мекку. В других республиках первые лица также взяли за правило показывать свою лояльность и приверженность церкви. Эти действия высших лиц страны делались достоянием гласности при помощи средств массовой информации, что стало сигналом для копирования поведения на всех уровнях государственного управления. Этот примитивный показ своей причастности и «верности» религии лишь ставил вопрос: стали ли они в самом деле верующими, или церковь и мечеть им нужны для укрепления своей власти, для большей легитимации своего властного положения?

Затем последовало более «глубокое» приобщение к религии. Стало модным и обязательным освящать любое мероприятие, благословлять любое событие, выслушивать напутствие по поводу любого действия. И вот мы видим как практически ни одно значимое событие как на общероссийском, так и местном уровнях не обходится без священников, читаются молитвы, а вокруг стоят политические деятели, на лицах которых написано удовлетворение от того, что и «у нас как у

¹ Известия. 2000. 12 сентября.

людей», что это «так надо» и что это рвение заметят сверху и это может окупиться сторицей. Никакого истинного почитания в этих «показухах» нет – есть только убеждение, что данные действия – необходимое средство для «полноценного» участия в политических, государственных делах. Доходит порой до анекдотических случаев. Государственная Дума, по мнению депутатов от «Родины» Чуева и Крутова, сталаместилищем грубых и откровенных соблазнов. Причину этого они увидели в том, что бывшее здание Госплана СССР при передаче его нижней палате не было правильно освящено. Поэтому, по их мнению, «за прошедшие десять лет Госдуме не раз преследовали неудачи, деятельность ее не раз омрачалась противостоянием и конфликтами... Возникали даже силовые конфликты между депутатами»¹.

Еще более высокой степенью «слияния» части чиновников с религией стало строительство всевозможных культовых зданий, в том числе и с участием государственных средств.

Только в Татарстане за 1990-е годы было воздвигнуто несколько тысяч мечетей. Не отстают от этих темпов и некоторые госчиновники, рьяно демонстрирующие свою причастность православию. Так, в Саратовской области бывший губернатор Дмитрий Аяцков, который всегда отличался оригинальностью, финансировал епархию за счет налогоплательщиков, принялся восстанавливать храмы и «возрождать профессию священника»².

Но когда культовые здания воздвигаются по частной инициативе и на добровольные пожертвования – одно дело. Другое дело – когда в этом процессе участвуют многочисленные зарубежные фонды. И третье дело, когда в этом стало принимать участие государство, когда деньги налогоплательщиков шли на «богоугодные дела». Как заметил в одном из своих интервью муфтий Татарии: «Религия отделена от государства, но не от чиновничества. Они тоже верующие, будь то татары или русские. Если бы республика, главы местных администраций, руководители предприятий не участвовали, не помогали бы посильно в строительстве мечетей, не было бы тысячи приходов. Добровольных пожертвований не хватит на оплаты различных услуг, воды, газа»³.

В этом случае возникает масса вопросов, и прежде всего – а по-прежнему ли отделена церковь от государства? Именно такое использование народных денег под разными предлогами стало очень распростра-

¹ См.: Соколов М. Фельетон // Известия. 2004. 17 апреля.

² Версия. 2002. № 49.

³ Фатуллаев И. Ислам в жизни населения Узбекистана. Ташкент, 2005.

ненной практикой. Кстати, этим порождаются межконфессиональные конфликты, когда начинают считать, а кто за что получил и соизмеримо ли это с весом и значением той или иной религии. Чиновники втягивают государство в разборки, так как это достаточно наглядно показывают взаимоотношения светской и духовной власти, которые, хотели бы или нет их приверженцы, приобретают теократический аспект. Даже тогда, когда строительство, восстановление или реконструкция культовых зданий идет за счет частных вложений, то и здесь государство в лице своих органов должно иметь слово, чтобы не получалось, как в некоторых селах Башкирии и Татарстана, когда в одном селе воздвигались две и даже три мечети, ибо таково было пожелание богатых выходцев из этого села, которые не взирали на то, что и одна мечеть была загружена едва-едва, не говоря уже об отсутствии священнослужителей (мулл).

Еще одним показателем клерикализации деятельности бюрократии стала распространенная практика дарения, передачи в собственность, передача государственных материально-экономических ценностей или финансовых средств. И это протекает в достаточно широких масштабах, и особенно распространено на региональном уровне, где государственно-религиозные отношения воплощаются в личной дружбе главы региона со священнослужителем соответствующего уровня, как это происходит, например, в Белгородской области. Личные симпатии и, может, даже личная привязанность почему-то находят воплощение в том, что служителям культа передается многое, прощается многое, они задабриваются (ради чего?) многим. Может быть, этими актами они оберегают свою собственность? В этой ситуации уместно напомнить одно из требований иранской Конституции (заметьте, теократической), в которой, единственной в мире, записано, что «собственность лидера страны, президента, министров, а также их жен и детей проверяется главой судебной власти до и после окончания службы указанных лиц на предмет предотвращения ее незаконного приращения»¹. А если к этому добавить и закон, принятый Государственной Думой, которая запретила конфискацию имущества при любых правонарушениях, то возникает вопрос, а есть ли на чиновниках крест, за который они так ратуют? Чего тут больше – мимикрии, приспособленчества, хапужничества, да еще с гарантированной защитой?

Клерикализация определенной части российского чиновничества продолжает свои победные шаги. Вот уже и функциональные чиновники

¹ Цит. по: Дружиловский С. «...Плюс исламизация всей страны» // НГ-религии. 2004. 26 мая.

– от культуры, от образования, от здравоохранения – выходят с «инициативами»: построить часовню или церковь на территории больницы, учебного заведения, мемориального комплекса, ввести обязательное изучение основ православной культуры. К настоящему времени этот процесс охватил святую святых любого государства: армию, органы внутренних дел и даже ФСБ. Нередки такие сообщения. «Недавно у пациентов и врачей Центрального клинического госпиталя ФСБ России появилась церковь. Храм Святого великомученика Пантелеймона был построен концерном «Крост». По мнению врачей, церковь станет неотъемлемой частью лечебного процесса, поскольку результаты лечения напрямую зависят от душевного состояния человека»¹. Присягу, начало учений, профессиональный праздник силовых структур уже трудно представить без участия священнослужителей, как правило, православных, что опять может ронять опасные семена вражды среди различных конфессий.

Анализ этих методов деятельности чиновников позволяет утверждать, что происходящее взаимодействие между многими чиновниками и религией, особенно православной, очень напоминает византийскую политику, когда под внешним благолепием, показом своей «преданности» друг другу и церкви, и государство в лице своих чиновников преследуют не народные интересы, интересы страны, а своекорыстные намерения и цели. При этом происходят казусные случаи. Так, день воскресения Господня мало соответствует тому, чтобы именно в этот день Президента страны поздравлять с политическими успехами². Не остается в долгу и светская власть. Иерархи церкви снизу доверху принимают официальные поздравления от властей со всеми религиозными праздниками, с днями рождения и вкуче с гражданскими «красными» датами. Постоянная демонстрация византийской «симфонии священства и царства» слабо коррелирует не только с правилами взаимоотношений современных государств и современных религий, но и с реалиями самой России. Кстати, византийство проявляется в массе «мелочей». Почему, например, сильные мира сего стоят в храме отдельно от массы верующих?³

Подчеркну, что эту ситуацию религиозной неразборчивости в среде чиновничества породил и первый Президент России, и его окружение. Не говоря уже о массе ляпов как в начале, так и в процессе сво-

¹ Известия. 2005. 11 августа.

² См.: Известия. 2004. 17 апреля.

³ Беляев А.Е. Места для VIP-молящихся // Известия. 2004. 13 января.

его правления, на заключительном этапе своей деятельности Ельцин 31 декабря 1999 г. попросил патриарха Алексия II приехать и присутствовать при передаче властных полномочий Путину. Более того, патриарха попросили «благословить Владимира Владимировича на его новое трудное служение». С точки зрения и буквы, и духа закона действующей Конституции, значение этого действия совершенно абсурдно: в момент величайшей государственной важности глава России и его преемник призывают руководителя одной из общественных организаций и просят его одобрить эти действия. Но невозможное юридически, это действие имело свое оправдание: власти не хватало легитимности. Ведь, согласно опросам общественного мнения, одно из первых мест по доверию принадлежало церкви при огромном недоверии ко всем властным структурам, в том числе и президенту, которому доверяли несколько процентов россиян. И поэтому понятно, почему в этой ситуации власть решила опереться на церковь.

Таким образом, тенденции сближения бюрократии и церкви налицо. Но стоит надеяться, как это высказал А. Верховский, что «инерция сближения не заведет слишком далеко». Это, по его мнению, «зависит не от отношений власти и Церкви, а развития отношений внутри самой власти»¹. И такое состояние лишний раз подчеркивает, что решающая роль в том, насколько возможно тихое, ползучее превращение светского государства в некое теократическое образование, полностью зависит от государства и возглавляющих его деятелей.

Последствия сращивания бюрократии и религии

Таким образом, чиновники, заигрывающие с религией, так или иначе, осознано или стихийно олицетворяют клерикальные тенденции в жизни российского общества, но и одновременно ведут к большим конфликтам, к обострению не только межконфессиональных, но и социально-политических отношений.

История неоднократно показывала, что чем сильнее наступает клерикализм, чем рьянее осуществляет поддержку религиозному нажиму государственная бюрократия, тем сильнее расцветает атеизм, тем больше появляется людей, готовых на активное противодействие предоставлениям всяких преимуществ церкви. История знает много примеров, когда усиление клерикализма как формы политического воздейст-

¹ Верховский А.М. Власть и религия в современной России // Свободная мысль – XXI. 2004. № 4. С. 154.

вия на жизнь государства и общества приводило к прямо противоположным результатам. Инквизиция породила огромную армию противостоящих ей. Она не смогла задержать появление протестантизма, других форм независимости от католицизма. Попытка усилить клерикализм во Франции в XVIII веке привел к появлению таких мощных представителей атеистического мышления, как Вольтер, французские просветители. Именно попытки контролировать и подчинить жизнь человека, сделать ее стандартной порождали великие расколы в жизни религий, которые потом лихорадили общества и мир. Это убедительно продемонстрировал раскол христианства на католицизм и православие. Затем из католицизма выделился протестантизм, а из православия – старообрядчество. Нечто похожее произошло с исламом, расколовшимся на суннитов и шиитов. Затем среди суннитов появился ваххабизм, не говоря о многочисленных сектах.

Особенно губительна деятельность многих представителей бюрократии при одновременном решении этнических и конфессиональных проблем¹. Незнание специфики тех и других, а также возможной их комбинации может породить такую гремучую смесь, которая может взорвать социальный мир во многонациональных и поликонфессиональных регионах. Именно беспредельная близорукость поведения чиновников сначала в Чечне, затем в ряде других национальных республик Северного Кавказа привела к крупнейшим просчетам в религиозной и национальной политике, превратив религию в мощное средство сопротивления и противостояния федеральному центру. Вкупе с замшелыми методами старых Духовных управлений мусульман в этих республиках бюрократия волей неволей формирует очаги сопротивления в результате сначала беспредела в допуске различных мусульманских миссионеров из-за рубежа, а затем неумелым противостоянием им в ситуации, когда экстремистскими, в том числе и ваххабитскими идеями поражено значительное количество населения, особенно молодежи. Это неспособность стала проявляться даже в таких регионах, как Адыгея, где никогда не был силен ислам, но неразумная политика в области национальных и конфессиональных отношений привела к формированию сил сопротивления, к появлению в этой республике в 2005 г. общественного движения «Черкесский конгресс», который сразу же получил поддержку от религиозных и националистических центров за рубежом, выступив с предложением признать геноцид адыгов в период Кавказской войны.

¹ См.: Мчедлов М.П. Этнос и религия // Обозреватель. 2004. № 2. С. 72–73.

Затем деятели этого конгресса перешли и к более глобальным геополитическим проектам – к созданию Черкесской республики в составе нынешних Адыгеи, Кабарды, Черкессии и Шапсуги. И что самое опасное в этом – во многом идет опора на религиозные исламистские силы¹.

От поведения бюрократии зависит межконфессиональный мир, возможность возбуждения или угасания религиозного недоверия. И то, что православная иерархия выдвигается на первый план во взаимоотношениях с государственной властью, не осталось без внимания для представителей других конфессий и связанного с ними чиновничества. Ситуация выпячивания многими чиновниками православия в ущерб другим религиям существенно осложняет социальное согласие. Поэтому вполне справедливо звучит высказывание президента Татарстана М. Шаймиева: «В федеральном законе о религии особо выделяется православие, что вызывает вопросы у мусульман, которые Россию считают своей Родиной. На официальных мероприятиях всегда присутствуют патриарх или другие иерархи православной церкви и гораздо реже мусульманские лидеры... Люди все это замечают. Никому не повредит соблюдение баланса в этих очень тонких вопросах. От этого не проиграют ни православие, ни светская власть, а общество в целом только выиграет»².

В заключение нужно сказать, что неразборчивостью, близорукостью и недалекостью по отношению к религиозным экстремистам и террористам страдают не только многие российские чиновники, но и сильные мира сего в других странах. Так, бывший премьер-министр Великобритании Тони Блэр неоднократно утверждал, что не надо преувеличивать опасность исламского экстремизма. Более того, он и его правительство по большому счету вели двойную, а иногда и тройную бухгалтерию. Британское правительство долгое время мирилось с ненавистническими высказываниями местных мусульманских лидеров, призывающих к джихаду. Оно представило убежище многим чеченским экстремистам. Оно оправдывало противоправные действия мусульман в период гражданской и конфессиональной войны в Югославии. Еще в январе 2005 г. Т. Блэр утверждал, что «нет такого понятия, как исламский террорист. Оно глубоко оскорбительно»³. Но в июле 2005 г., после ужасных терактов в лондонском метро, ему пришлось признать, что

¹ Нефляшева Н. Дремлющая сила общественного распада // Московские новости. 2006. № 24.

² Известия. 2001. 17 октября.

³ Степанов Г. Салман Рушди призвал реформировать ислам // Известия. 2005. 12 августа.

опасность, несмотря на демонстрацию веротерпимости и лояльности даже к безусловно ненавистническим высказываниям, настигла и Великобританию. И естественно, с его уст уже прозвучали другие слова – о необходимости бороться с религиозным терроризмом, о возможном ограничении свобод экстремистов и их преследовании за призывы к религиозной нетерпимости.

Глава 5. РЕЛИГИОЗНЫЙ ТЕРРОРИЗМ: СУЩНОСТЬ, ИСТОКИ, РАЗНОВИДНОСТИ

А.В. Дмитриев, И.Ю. Залысин

XXI век отмечен мощным всплеском активности групп с определенной религиозной ориентацией, использующих террор для достижения своих целей. Этот процесс начался в конце прошлого века. К 1996 г. 64 из 96 наиболее известных террористических организаций были созданы на религиозной основе¹.

Терроризм религиозных групп относится к наиболее разрушительным разновидностям террористической деятельности. Когда терроризм освящается религиозными нормами, его деяния становятся наиболее кровавыми. Уничтожение врагов для религиозных фанатиков превращается в священный долг, в осуществление божественной воли. Религия, таким образом, легитимизирует террор. И чем больше жертв приносится во имя бога, тем лучше; по мнению идеологов терроризма, выполняется миссия «борцов за веру».

Терроризм, использующий религиозные лозунги, тесно связан с этнополитическим терроризмом. Так, в Северной Ирландии межэтническое противостояние переплелось с межконфессиональным (между католиками и протестантами). Это придало конфликту особую остроту и разрушительность.

Одной из существенных проблем, создающих трудности в изучении религиозного терроризма, является терминологическая разногласия. Ряд исследователей использует в своих работах термин «религиозный терроризм», не сомневаясь в его правильности². Соответственно, в литературе можно встретить такие формулировки, как «исламский терроризм», «христианский терроризм» и т. п.

Другие авторы выражают сомнение в обоснованности такой позиции. Исходя из представления о том, что любая религия является гуманной по своей сущности, они не считают возможным объединять понятия «религиозный» и «терроризм».

¹ Singh S. Terrorism. A Global Phenomenon. Dehli, 2001. P. 14.

² См., например: Буртный К.П. Современный политический терроризм. М., 2003; Василенко В.И. Терроризм как социально-политический феномен. М., 2002; Терроризм: история и современность // Б.И. Кофман и др. Казань, 2002.

Например, М.П. Требин предпочитает говорить о квазирелигиозной составляющей терроризма. Он объясняет свою позицию следующим образом: «В основе любой религии лежит вера в Бога, который един для всего сущего, но имен у него много, так как человек всегда стремится узурпировать право на истину, в том числе и в вопросах духовной жизни. Но в любом случае дух всякой религии основан на уважении, любви и терпимости ко всему живому»¹.

Следуя этой логике, некоторые авторы берут слово «религиозный» применительно к терроризму в кавычки. Другие считают более правильным говорить о «радикальном исламе», «исламистах», использующих террор и т. п.

Действительно, соединение религии и терроризма выглядит кощунственно, вызывает сопротивление. С одной стороны, любовь, всепрощение, с другой – циничная жестокость, убийства невинных, беззащитных людей. *Но объективность требует признать, что гуманизм не является атрибутом любой религии.* Религия – это мировоззрение и мироощущение, основанные на твердой вере в реальное существование высших сил и предполагающие определенным образом устроенную и оформленную систему культа, поклонения этим силам.

При этом не обязательно, что высшие силы (бог) являются добрыми. Основные мировые религии (христианство, буддизм, ислам) основаны на терпимости и человеколюбии, не являются агрессивными по своей сути, не призывают напрямую к вражде к инаковерующим. Однако есть религиозные течения, которые прямо оправдывают насилие и жестокость. Например, учение секты «Аум Синрикё», в частности, включает положение о том, что убийство помогает и жертве, и убийце обрести спасение.

Поэтому, на наш взгляд, термин «религиозный терроризм» уместен без всяких кавычек. Однако, как мы уже отмечали, далеко не каждая религия призывает к насилию и терроризму. Идейным обоснованием терроризма служат те разновидности религиозных учений, которые носят экстремистский, тоталитарный характер.

Многие из них отпочковываются от традиционных религий, подвывая их определенной ревизии. Они тенденциозно трактуют их основные положения, вырывая из контекста, делают акценты на одних догматах в ущерб другим.

¹ Требин М.П. Терроризм в 21 в. Минск., 2004. С. 98.

Например, содержащееся в «Коране» положение о джихаде трактуется исламскими экстремистами исключительно как использование силы против «неверных». Вместе с тем слово «джихад» в переводе с арабского означает «усилие», отдача всех сил ради распространения и торжества ислама.

Первоначально под джихадом действительно подразумевались главным образом военные действия мусульманского государства. Но, начиная с IX – X веков понятие «джихад» наполняется новым содержанием: появилось представление о высшей форме джихада – духовном джихаде, внутреннем самоусовершенствовании на пути к Аллаху, а также представление о четырех типах джихада – джихад меча, джихад сердца, джихад языка и джихад руки.

Кроме того, религиозная война трактуется в «Коране» как оборонительная. *Ислам категорически запрещает самоубийство, участие в войне женщин, выступает за гуманное обращение с пленными. Запрещено нападать на слабых из мужчин, женщин и детей, истреблять скот, уничтожать поля, губить стада, разрушать постройки. Не разрешено вести войну в священные месяцы.*

Сравнение этих положений с практикой исламских радикалов, активно использующих терроризм (захваты заложников, убийства детей, стариков, теракты, совершаемые смертниками, в том числе женщинами), показывает, что они в своих интересах грубо искажают религиозные нормы.

Следует признать, что иногда двусмысленность, противоречивость самих религиозных текстов создает благоприятную почву для их тенденциозной интерпретации экстремистами. Они есть и в христианстве (вспомним хотя бы классическое – «не мир пришел Я принести, но меч»), и в исламе.

Ряд авторов отмечает элемент воинственности, который содержится в исламе. Например, В. Герасимов пишет: «Мусульманин считает, что есть одна предвечная религия, которая существует с момента появления человечества и свойственная самой природе человека (под ней подразумевается ислам. – *А.Д., И.З.*)... Мусульманин крайне воинственно воспринимает критику в свой адрес»¹.

Исламские радикалы, сторонники экстремистских религиозных течений гипертрофируют заложенные в правоверной религии элементы нетерпимости и воинственности. Как пишет М.П. Требин, «фундаменталь-

¹ Герасимов В. Терроризм: религиозно-политический аспект. Вып. 5. СПб., 2002. С. 50, 61.

листы... «приватизируют» право на Истину и истинную веру, отказываются от всякого компромисса «во имя величайшего добра»¹. Саид Ашмови, отставной египетский судья, исследовал мусульманское право и сделал однозначный вывод о том, что воинствующая доктрина фундаменталистов – это не вера, а политическая идеология, которую они используют в своих интересах².

Безусловно, легче всего исказить те религиозные учения, в которых есть потенциал для экстремистского истолкования.

К такого рода учениям относится, в частности, ваххабизм. Ваххабизм возник в Аравии сравнительно недавно – в середине XVIII века. Его основоположником был проповедник Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб. Идеология ваххабизма была поддержана родом Саудидов, ведущим борьбу за объединение под своей властью всей Аравии.

Ваххабизм – это религиозно-политическое течение в суннизме, проповедующее возвращение к чистоте раннего ислама времен Мухаммеда, строжайшее соблюдение принципа единобожия, отказ от поклонения святым и святым местам, отказ от заимствования новшеств (бида), требующее от мусульман избегать всяких проявлений роскоши в быту, одежде и культуре.

Сама по себе принадлежность к ваххабизму не делает верующего сторонником политического терроризма, как ошибочно полагают некоторые исследователи и политики. (Например, Е.П. Кожушко относит ваххабитов к основным исламским террористическим организациям наряду с талибами, «Братьями-мусульманами», ХАМАС и др.³). В конце концов, ваххабитское учение является официальной религией в Саудовской Аравии, Бахрейне, Катаре, Кувейте, ОАЭ и Омане, а народы и политику этих государств нельзя считать террористическими.

Ваххабизм превращается в идеологическую оболочку терроризма усилиями тех политиков и религиозных деятелей, которые гипертрофируют заложенные в нем деструктивные идеи (фанатизм в вопросах веры и склонность к экстремизму в практике борьбы со своими религиозными противниками) и принижают гуманистические (проповедь социальной гармонии, братства и единства всех мусульман, призывы к соблюдению морально-этических принципов ислама, осуждение роскоши и стяжательства).

¹ Требин М.П. Указ. соч. С. 102.

² Психология террористов и серийных убийц: Хрестоматия. Минск, 2004. С. 61.

³ Кожушко Е.П. Современный терроризм: Анализ основных направлений. Минск, 2000.

Его наиболее фанатичные последователи претендуют на непогрешимость. Для них главной санкцией в отношении «неверных» (иудеев и христиан) является лишение их жизни. Ряд авторов отмечает сходство *экстремистского толкования ваххабизма* и других тоталитарных идеологий, которые подчеркивают свою антагонистичность к любому инакомыслию.

Так, Стивен Шварц пишет: «У ваххабизма, сталинизма и нацизма есть еще одна неявная общая сторона. Все они прививают своим последователям ментальность «двух миров», то есть двух совершенно отдельных реальностей внутри человеческого общества. При коммунистах это были «империалистический лагерь» и «лагерь мира и социализма». Такое разделение мира легло в основу холодной войны.

Ваххабиты видели мир аналогичным образом. Они добивались того, чтобы «умма», (то есть мировая мусульманская община), была самодостаточной, без каких-либо внешних отношений... Таким образом, они раскололи планету на «дом войны» и «дом мира», или «дом ислама», как коммунисты делили его на две сферы, капиталистическую и социалистическую¹.

Ваххабизм получил распространение в различных странах, в том числе в России, на территории Северного Кавказа, где *его экстремистская интерпретация* стала знаменем террористов. Ваххабиты-иностранцы заняли ключевые места в руководстве чеченским сепаратизмом. Саудовский ваххабит амир Хаттаб (он же Самер бен Салех ас-Сувейлем) много сделал для того, чтобы превратить чеченское партизанское движение в религиозную войну против неверных, включая чеченских мусульман, не желающих принимать ваххабизм.

В свое время ныне покойный «президент» «Чеченской Республики Ичкерия» Аслан Масхадов произвел ряд назначений в рамках процесса превращения виртуально существующей ЧРИ в «истинно исламское государство». В этом «истинно исламском государстве» широко представлены ваххабиты-саудовцы – председатель Комитета кадиев (судей) и фетвы и Верховного шариатского суда ЧРИ шейх Абдул-Халим, командующий Восточным фронтом Абу-Валид (он же Абу-ль-Валид), заместитель амира Комитета кадиев (судей) и фетвы Абу-Умар и т.д. Да и сам Шамиль Басаев обратился в ваххабизм (он в ваххабитских реестрах на арабском языке фигурирует как Абдаллах Шамиль аль-Басси).

¹ Психология террористов и серийных убийц. С. 220.

Именно с фанатичными ваххабитами связан рост числа террористических актов, совершаемых террористами-самоубийцами. (Мы считаем неправильным использование термина «шахид» в отношении террориста-самоубийцы, поскольку самоубийство запрещено нормами традиционного ислама). Это объясняется тем, что для ваххабита семья – это его джамаат, и единственный безусловный авторитет – амир джамаата. Его слово – закон: скажет убить отца или брата – будет исполнено, прикажет пожертвовать собой, также никто не ослушается.

Первый громкий теракт с использованием водителя-самоубийцы произошел в 1981 г. в Бейруте: смертник-палестинец направил свой автомобиль в ворота иракского посольства. Результатом акции была гибель 64-х человек.

Однако по-настоящему о новом методе террора заговорили двумя годами позже, когда в апреле 1983 г. террорист-смертник из организации «Исламский джихад» врезался на микроавтобусе в стену американского посольства в Бейруте (погибло 180 человек). В октябре того же года в Бейруте 241 американский солдат погиб, когда еще один террорист из «Исламского джихада», управлявший грузовиком «Мерседес», врезался в стену казармы, в которой квартировали американские морские пехотинцы. В тот же день еще один смертник взорвал свой автомобиль, врезавшись в казарму французской армии в Бейруте.

С тех пор водители-смертники совершали самые кровавые теракты, в том числе в Чечне. Первые удары чеченцы-смертники нанесли в 2000 г. На территории комендатуры Алхан-Юрта взорвался начиненный взрывчаткой «Уаз», которым управляла Хава Бараева, племянница печально известного по событиям на Дубровке террориста и ваххабита Арби Бараева. Погибли двое омоновцев, пятеро были ранены. Вскоре после этого серию терактов смертники совершили в Аргуне, Новогрозненском, Гудермесе, Урус-Мартане и других местах. Самым громким из них был взрыв у дома правительства в Грозном, в результате которого он оказался полностью уничтоженным.

Следует признать, что к самопожертвованию террористов толкает не только религиозный фанатизм, но и такие психологические факторы, как «искаженное видение картины окружающего мира, разбалансированная конфигурация личности, гиперболизированное самомнение, хаотические мыслительные переживания, чувство душевного дискомфорта и многое другое»¹.

¹ Иорданов М. Дело № 666. Террор. Махачкала, 2002. С. 245.

Известны случаи, когда для терактов использовались люди с психическими отклонениями. Их пичкали таблетками, внушая при этом, что после взрыва в раю окажутся не только они сами, но и их жертвы. В отдельных случаях применялись угрозы, будущих самоубийц запугивали, одновременно убеждая в том, что после взрывов их будут почитать чуть ли не как пророков, а их семьи обеспечат всем необходимым (например, С. Хусейн выплачивал семье погибшего палестинского террориста-самоубийцы 25 тыс. долл. – по местным меркам деньги весьма немалые).

Вместе с тем бомбы, размещенные в машинах, управляемых террористами, могут иметь дублированные механизмы приведения в действие. Один в кабине самого смертника, другой – в машине сопровождения, которая следует за грузовиком на расстоянии. Взрывают бомбы в машине номер два. Кроме того, не доверяя камикадзе, организаторы теракта кладут в его машину устройство с часовым механизмом. При этом смертнику далеко не всегда сообщают о конечной цели задания, приказывая, например, доставить грузовик в такое-то время к такому-то месту, а уже потом взрывают его машину.

Женщины-террористки склоняются к превращению в «живые бомбы» из-за психологических травм, которые они не могут пережить (несчастливая любовь, гибель близких, одиночество и т. п.). Кроме того, в силу большей внушаемости, женщины легче поддаются психологической обработке, особенно со стороны тех, к кому они испытывают симпатию и даже любовь.

Подводя итог вышесказанному, мы можем признать допустимость употребления термина «религиозный терроризм», но считаем, что более точно определяет сущность этой разновидности терроризма формулировка **«терроризм религиозных экстремистов»**. Она показывает, что идеологической оболочкой террористической деятельности выступают не любые религиозные учения, а только экстремистские, антигуманные направления и секты, духовные лидеры которых используют религиозные догмы в качестве средства легитимации терроризма.

Целями терроризма религиозных экстремистов могут быть:

- защита своей конфессии
- возвращение к фундаментальным религиозным постулатам, реорганизация
- общественной жизни на их основе
- создание религиозного государства.

Религиозный терроризм относится к разновидностям политического терроризма в том случае, если он затрагивает основы политиче-

ского строя, стремится к завоеванию государственной власти или изменению внутренней или внешней политики. С этой точки зрения, обычные проявления межконфессиональной вражды на бытовом уровне не относятся к политическому терроризму.

Исходя из этого, можно дать следующее определение терроризма религиозных экстремистов. *Это устрашение противников с помощью ничем не ограниченного насилия с целью защиты или доминирования определенной конфессии, реорганизации общественно-политической жизни на религиозной основе, создания религиозного государства.*

Всплеск религиозного терроризма часто ошибочно отождествляется исключительно с террором, который осуществляют исламские экстремисты. *Однако террористическую тактику используют не только исламские религиозные фанатики.* Можно выделить следующие разновидности религиозного терроризма:

1. Терроризм иудейских экстремистов. Он получил довольно широкое распространение. Например, радикальный американский раввин Меир Кахане создал террористическую организацию «Ках» или «Кахане Хай». Впоследствии ее возглавил И. Даян. Целью организации было восстановление библейского государства Израиль и изгнание арабов из Палестины.

Члены организации пытались уничтожить мечеть Аль-Акса, убили в мечети Аль-Ибрахим несколько десятков молящихся арабов. В марте 1994 г. правительство Израиля было вынуждено объявить «Ках» террористической организацией. В ноябре 1995 г. религиозный фанатик И. Амир застрелил премьер-министра Израиля И. Рабина.

2. Терроризм, используемый христианами экстремистами. В 1960-е – 1990-е годы в Северной Ирландии действовали подпольные военизированные организации протестантов «Борцы за свободу Ольстера», «Армия лоялистских волонтеров», «Армия волонтеров Ольстера», которые насчитывали в общей сложности около 1 тыс. человек. Несмотря на объявленный процесс разоружения соперничающих группировок в Северной Ирландии, протестантские террористы пока не собираются складывать оружие.

3. Терроризм неорелигиозных сект. К этой форме террористической активности относится, в частности, деятельность уже упоминавшейся японской экстремистской организации «Аум Синрикё» (Учение истины Аум), созданной в 1987 г. С. Асахарой и вышедшей из буддизма. Группировка ставила задачу захватить власть сначала в Японии, а затем и во всем мире. В 1995 г. «Аум Синрикё» осуществила химическую ата-

ку в токийском метро, жертвами которой стали 12 человек (около 4 тысяч ранено).

Кроме того, в число неорелигиозных сект, которые используют терроризм, можно включить «Церковь Создателя» (ЦС) – антихристианскую и антисемитскую организацию, выступающую под лозунгом «Святая Расовая Война» (Racial Holy War или RaHoWa) и созданную в 1973 г. Организация осуществляет взрывы, убийства и похищения. Объектами нападения боевиков ЦС становятся афроамериканцы и евреи, а также полицейские участки, правительственные учреждения. В 1993 г. в Лос-Анджелесе предотвращена попытка членов организации осуществить серию убийств евреев и чернокожих, что должно было спровоцировать расовую войну. Одновременно с этим террористами была проведена диверсия против правительственного учреждения в Такоме. Интересно, что ЦС находится в непримиримой вражде с Ку-Клукс-Кланом из-за отхода организации от христианства.

4. Сикхский терроризм. Сикхизм – это религиозное учение, которое получило распространение главным образом в Пенджабе. Его основой является единобожие, отрицание идолопоклонства, аскетизма, каст, проповедь равенства сикхов перед богом и священной войны с иноверцами. Терроризм индийских сикхов возник на рубеже 1970–1980-х годов, его существенным мотивом является религиозная вражда. Экстремисты пропагандируют идею создания на территории штата Пенджаб независимого государства «Халистан» (Земля Чистых).

Осенью 1981 г. террор принимает массовый характер – следуют многочисленные покушения на индусов, полицейских, «сикхов-предателей». Террористы расстреливают на базарах и вокзалах собравшихся людей. В целом, террор 1980 – 1983 гг. преследовал цель вызвать отток индусов из Пенджаба, тем самым закрепить мононациональный статус штата. В 1983 г. террористами совершается одно из наиболее кровавых преступлений – расстрел рейсового автобуса с индусами, после чего на территории Пенджаба вводится президентское правление.

В августе 1982 г. экстремисты переносят свою резиденцию в Золотой Храм в Амритсаре, откуда предпринимают вооруженные вылазки. В июне 1984 г. правоохранные органы Индии осуществляют операцию «Голубая звезда» – штурм Золотого Храма. Сражение длилось четыре дня. Операция была плохо подготовлена, вооруженные подразделения действовали без плана, результатом чего стала гибель сотен находившихся в Храме паломников, погибло также около ста солдат. Были произведены крупные разрушения, в том числе святыни Акап так-

хта. Лидеры террористов были убиты. Возмездием за осквернение Храма в Амритсаре было убийство премьер-министра Индиры Ганди в октябре 1984 г. двумя охранниками-сикхами. С 1985 г. поднимается новая волна сикхского терроризма: взрывы, убийства, нападения на политических деятелей, включая начальника генерального штаба индийской армии и министра финансов. В результате предпринятых индийскими силами безопасности мер с начала 1990-х годов активность сикхских террористов пошла на спад. Сикхи осуществляют боевые операции в различных регионах мира: в Индии, Западной Европе, Юго-Восточной Азии, Северной Америке. Пользуются поддержкой со стороны сикхской диаспоры в Европе и США.

5. Терроризм индуистских фундаменталистов. Распространен менее широко, чем сикхский. Примером этой формы терроризма является деятельность организации «Ананд марг» («Путь к блаженству»). При создании организацию возглавил садху (святой) Саркар Прабхат Ранджан. Террористы совершили множество покушений, в том числе в январе 1975 г. убили министра железных дорог Индии Л.Н. Мишра. В 1975 г. «Ананд марг» была запрещена в числе 26 других террористических организаций.

6. Терроризм исламских религиозных фанатиков. Итак, терроризм не является монополией исламских экстремистов, к нему прибегают радикальные представители и других конфессий. Мы считаем необходимым это подчеркнуть, поскольку, как уже отмечалось выше, в некоторых работах, посвященных международному терроризму, наблюдается демонизация мусульманского мира, навешивание на него негативных ярлыков (например, обвинения в «религиозном варварстве»). Такая позиция является препятствием не только на пути объективного научного исследования проблемы терроризма, но и мешает выработке адекватных методов и способов борьбы с этим опасным явлением. В частности, огульное обвинение всех мусульман в агрессивности не позволяет вовлечь в единый антитеррористический фронт мусульманские народы и правительства, которые негативно относятся к преступным деяниям тех, кто прикрывается *превратно понимаемыми нормами ислама*. Однако следует признать, что терроризм, практикуемый исламистами, сейчас распространен наиболее широко. Воинствующий ислам проникает и в развитые страны. Исламское население не желает интегрироваться в западное общество, живет замкнуто, подчиняется своим законам (о чем свидетельствуют события недавнего прошлого в Великобритании, Франции). Эта одна из крупнейших мировых религий воспринимается нему-

сульманским миром с подозрением и страхом из-за жестких и кровавых акций, которые совершаются под исламским знаменем и во имя ислама: нападение на США 11 сентября 2001 г., взрывы на острове Бали в октябре 2002 г., в Мадриде 11 марта 2004 г., захват школы в Беслане и др.

Наиболее крупными террористическими организациями исламских экстремистов в настоящее время являются «Аль-Каида»; «ХАМАС», «Исламский джихад» и «Бригада мучеников Аль-Аксы», действующие в Палестине; «Хезболла», которая имеет штаб-квартиру в Ливане; «Группа Абу-Сайяфа» (Филиппины); «Аль-Джихад» и «Аль-Гамаа аль Исламия» (Египет); Вооруженная исламская группа (Алжир). *Эти и другие организации входят в настоящий террористический Интернационал религиозных экстремистов.* Контакты между террористическими организациями различных стран осуществлялись и ранее (например, между палестинскими и западноевропейскими группами). Однако они были эпизодическими и ограниченными по масштабу. В настоящее время террористическая сеть приобрела всемирный характер, что позволяет боевикам постоянно координировать деятельность в различных странах. Появились террористические организации-монстры, имеющие филиалы на всех континентах и управляющие их деятельностью из единого центра. Наиболее крупной из них является «Аль-Каида».

Она была создана в 1998 г. У. бен-Ладеном. Насчитывает 20 – 30 тыс. активистов в странах Азии, Северной Африки, Европы, США. Бен-Ладен управляет своей организацией с помощью современных средств связи (Интернета, факсов, спутниковых телефонов и т. п.). Следует отметить, что в международную террористическую сеть входят не только сами террористические организации, но и международные фонды, их финансирующие, а также государства-спонсоры терроризма, без которых он не смог бы существовать (Иран, Северная Корея, Судан и др.).

Международные террористические организации религиозных экстремистов в настоящее время ведут необъявленную войну против России и некоторых других стран СНГ (например, Узбекистана, Киргизии). Они оказывают активную помощь антиправительственным группировкам в этих странах. Так, во многом благодаря внешней поддержке весной 2004 г. в Узбекистане активизировались террористы из Исламского движения Узбекистана (ИДУ). Они совершили серию террористических актов, жертвами которых стали около пятидесяти человек.

Чем объясняется значительная активизация терроризма, который осуществляют религиозные исламские экстремисты?

Во-первых, *качественный скачок в активизации исламского экстремизма связан с приходом к власти аятоллы Хомейни в Иране в 1979 г.* Иран сразу превратился в главного спонсора борьбы за распространение исламской революции, борьбы против Израиля, защиты мусульманских святынь в Саудовской Аравии и других государствах Ближнего Востока, противодействия влиянию западных стран в исламском мире.

В 1980-х – 1990-х годах на территории Ирана действовало 11 лагерей для террористов, где готовилось до пяти тысячи человек. В настоящее время в связи с приходом к власти в Иране президента – религиозного фанатика, обещавшего «стереть Израиль с лица земли», руководство этого государства вновь активизировало деятельность, направленную на поддержку исламских экстремистов во всем мире.

Во-вторых, *победа моджахедов над советскими войсками в Афганистане, которая рассматривалась как триумф «правоверных», окрылила исламских радикалов, придала дополнительный импульс их террористической деятельности.* Они провозгласили всемирный джихад «против крестоносцев и иудеев».

В-третьих, *на распространение исламского экстремизма значительное влияние оказали отрицательные последствия глобализации.* Особенно острую негативную реакцию вызывает усиление глобального неравенства в мусульманском мире. Это объясняется, на наш взгляд, следующими причинами:

1. Многие мусульманские государства относятся к странам с наиболее низким доходом.

2. Нынешняя отсталость воспринимается на Востоке особенно болезненно на фоне бывшего геополитического величия арабских народов.

3. Культурно-религиозный консерватизм исламского мира заставляет его очень чутко реагировать на угрозу потери духовной самобытности, которую несет в себе процесс глобализации.

Остановимся на последней причине более подробно. Глобализация – это сложный, противоречивый процесс, который имеет как положительные, так и отрицательные стороны.

Один из негативных аспектов глобализации заключается в том, что она сопровождается культурной экспансией Запада, прежде всего США. Массовый приток западных товаров и духовных ценностей, чуждых исламским народам, вызывает психологическую, культурную и экономическую депрессию на Востоке.

Следует отметить, что западные государства порой довольно беспардонно и самонадеянно пытаются осуществлять политику вестернизации развивающихся стран. А.М. Хазанов справедливо отмечает: «Главная ошибка стратегов Запада состоит в том, что они считают свои духовные ценности универсальными, пригодными для всех народов»¹.

Возмущение в исламском мире вызывают и грубое вмешательство Запада, особенно США, во внутривнутриполитические дела арабских государств, поддержка Израиля в ближневосточном конфликте. К этому следует добавить разочарование в результатах модернизации западного образца, которую пытались осуществить некоторые арабские политические режимы.

Неудачам и депрессии, культурной экспансии мусульманский мир противопоставляет религиозные ценности, которые служат средством обретения прежней идентичности. Политический терроризм под религиозными лозунгами становится средством борьбы против вестернизации и социальной несправедливости. По мнению А.К. Пушкина, «терроризм для исламского мира – всего лишь попытка восстановления справедливости»².

Воинственное неприятие глобальной несправедливости на Востоке дало основание некоторым авторам вслед за С. Хантингтоном говорить чуть ли не о конфликте цивилизаций. Так, в монографии «Терроризм: история и современность» отмечается: «Современная ситуация на планете усугубляется ростом в мире социально-экономических и междивизицизационных противоречий, противостоянием между развитым Севером и отстающим в развитии Югом»³.

Однако такая позиция не является беспорной. Во-первых, ни страны Запада, ни страны Востока не выступают друг против друга единым фронтом. Среди исламских государств есть немало таких, которые поддерживают тесные отношения с развитыми постиндустриальными государствами Запада (Турция, Кувейт, ОАЭ, Египет, Саудовская Аравия и др.). С другой стороны, ряд западноевропейских стран (например, Франция, Германия, Греция) не сталкиваются со столь резкой враждебностью в мусульманском мире, как США.

Во-вторых, ряд режимов на Востоке сами являются объектом терроризма, осуществляемого исламскими экстремистами. Например, в

¹ Терроризм – угроза человечеству в 21 веке. М., 2003. С. 31.

² Россия, безопасность, терроризм (Круглый стол) // Свободная мысль – XXI в. 2001. № 12. С. 13.

³ Терроризм: история и современность. С. 199.

Египте, Алжире, Саудовской Аравии, Пакистане. В свою очередь, они ведут непримиримую борьбу с религиозным терроризмом.

Так, в Египте с начала 1980-х годов идет противостояние между правительством и исламскими экстремистскими организациями. В октябре 1981 г. террористическая группа «Аль-Джихад» организовала убийство президента страны А. Садата. После прихода к власти Х. Мубарака экстремисты продолжили свою террористическую деятельность. В 1990 г. был убит спикер египетского парламента Р. Махгуб. В августе 1993 г. было совершено покушение на министра внутренних дел, в ноябре того же года – на премьер-министра А. Седки.

В 1990-е годы «визитной карточкой» египетских террористов стали нападения на многочисленных иностранных туристов, приезжавших в страну со всего мира. Самым жестоким было кровавое побоище, устроенное исламистами в храме Хатшепсут, в Луксоре, в ноябре 1997 г. Тогда в результате теракта погибло около шестидесяти иностранных туристов. Несмотря на жесточайшие меры, осуществленные правительством Египта против террористов, борьба с ними далеко не окончена. Об этом свидетельствуют взрывы на курортах Шаба и Нувейба в октябре 2004 г., жертвами которых стали около сорока туристов из разных стран, в том числе из России.

Аналогичная ситуация существует и в соседнем Алжире, где власти с начала 1990-х годов ведут борьбу против религиозных экстремистов, широко использующих терроризм для достижения своих политических целей. На счету исламистов десятки тысяч погибших от взрывов бомб, нападений на политических деятелей, массовых казней крестьян лишь за то, что они строжайше не соблюдают нормы шариата.

Исламисты, безусловно, хотели бы выдать свою преступную деятельность за войну цивилизаций, противостояние «правоверных» и «неверных». Это обеспечило бы им поддержку миллионов мусульман во всем мире, оправдывало кровавые теракты, совершаемые против мирных граждан.

Поэтому концепция международного терроризма как проявления религиозно-цивилизационной войны представляется нам не только ненаучной, не соответствующей действительности, но и политически вредной. Она препятствует созданию единого антитеррористического фронта стран Запада и Востока, без которого невозможно победить международный терроризм.

Особо следует остановиться на анализе корней религиозного терроризма в нашей стране, где он получает все более широкое распростра-

нение, особенно в северокавказском регионе. Причинами всплеска террористической активности на религиозной основе в России, на наш взгляд, являются:

1. Экономические реформы 1990-х годов, которые сопровождались ухудшением социально-экономического положения некоторой части населения, в том числе в мусульманских регионах страны, резкой социальной поляризацией, ростом разрыва в уровне жизни отдельных страт. Социально-экономические трудности способствовали росту протестных движений, которые использовали отдельные лозунги «исламского социализма». Религия, с точки зрения части верующих, является единственным фактором, который может уравнивать людей, восстановить социальную справедливость. Они используют в своей борьбе религиозные лозунги, но подсознательно просто требуют социальной справедливости.

2. Распад СССР, который спровоцировал процесс суверенизации российских автономий. В Чечне он принял форму сепаратизма. Исторически эта борьба велась под флагом создания независимого исламского государства. Поэтому вполне естественно, что в противостоянии с федеральным центром чеченские боевики взяли на вооружение лозунги ислама, получив поддержку у исламского духовенства, которое являлось влиятельной силой в республике. Таким образом, исламская пропаганда была использована для продвижения базовых интересов чеченской политической элиты.

3. Возникновение идеологического вакуума после крушения коммунистической идеологии. В регионах, где преимущественно проживает население, придерживающееся мусульманских традиций, этот вакуум стал заполняться идеологией ислама. Мусульманские общины получили сильный стимул к развитию и самоутверждению в качестве значимых общественных сил.

4. Полиэтническая структура населения в регионах распространения ислама. После исчезновения идеологии коммунистического интернационализма и соответствующей национальной политики, которые хоть как-то согласовывали интересы отдельных этносов в бывшем СССР, полиэтничные мусульманские общества в России оказались без этого важного общественного регулятора. Исламская идеология, не разделяющая людей по этнической принадлежности, выступила объединительной и консолидирующей силой в республиках Северного Кавказа. Таким образом, ислам превратился в инструмент регулирования отношений между нациями. На этом фоне появилась идея создания «ислам-

ского государства-халифата» как альтернативы существующей политической организации.

5. Внешний фактор. Ограниченность экономических ресурсов мятежной Ичкерии подтолкнула ее руководство, которое остро нуждалось в поддержке со стороны внешних сил, к активному использованию исламской риторики. Под давлением наиболее радикальной части чеченского духовенства и экстремистски настроенных полевых командиров в феврале 1999 г. в Чечне было объявлено о введении полного «шариатского» правления. Это обеспечило чеченским боевикам финансовую и военную помощь ряда международных исламских группировок. Интерпретация чеченского конфликта как борьбы ислама против православного христианства способствовала успешному сбору средств, в котором принимали участие исламские доноры от Лондона до Лахора, направившие десятки миллионов долларов и сотни моджахедов на Северный Кавказ. Арабские страны, в том числе Саудовская Аравия, Катар и Объединенные арабские эмираты, предоставляют чеченским сепаратистам убежище.

6. Ошибки, допущенные государством в регулировании религиозных отношений. На протяжении нескольких десятилетий в СССР религиозные институты были фактически уничтожены, и в начале 1990-х молодые и неокрепшие религиозные объединения не могли контролировать ситуацию и противостоять проповедникам-чужакам. Благоприятной средой для их деятельности стала религиозная неграмотность среди населения, которое легко попадает под влияние пришлых миссионеров. По этой причине молодежь, исповедующая ислам на территории бывшего СССР – это по большей части мусульманские неофиты. И, как и всякие неофиты, они максималистски настроены и зачастую отходят от традиционного для этой территории ислама, что вызывает конфликты между различными поколениями мусульман в регионах. Многие молодые мусульмане, отправившись в середине или в конце 1990-х годов изучать ислам в арабские страны, вернулись с новым взглядом на религию и на жизнь. И это не только те, кто был завербован террористическими организациями и, вернувшись в Россию, взял в руки оружие, но и молодежь, которая решила строго следовать нормам ислама, но не так, как это принято в Дагестане, Татарстане и т.д., а так, как в арабских странах. В каждой стране ислам – да и любая другая религия – обрастает сугубо местной традицией. Но она не нравится молодым мусульманам, которым вдобавок старшее поколение имамов, выросших в СССР, в своей массе представляется коррумпированным и недостаточно религиозно грамот-

ным. Новое поколение верующих зачастую хочет иметь свои мечети, своих имамов – в общем, возможность жить своей жизнью. В итоге они вступают в конфликт с официальными Духовными управлениями мусульман (ДУМ) на местах. Между тем многие культовые работники, объявившиеся на Северном Кавказе в последние годы, обучались в Саудовской Аравии, откуда принесли идеи воинственного ваххабизма. К сожалению, российское руководство своевременно не приняло меры, противодействующие распространению религиозного экстремизма, а в настоящее время зачастую злоупотребляет силовыми методами борьбы с исламистами. Нередки случаи, когда одна из конфликтующих сторон пытается втянуть во внутриобщинные дела государство, обвиняя своих соперников в ваххабизме и экстремизме. В российских силовых структурах, как правило, не разбираются, кто «ваххабит», а кто нет, и что такое «ваххабизм» на самом деле. Милиция и ФСБ реагируют на поступивший сигнал, как умеют – арестами, а иногда и избиениями не только верующих, но и духовенства. В результате ситуация в мусульманских регионах накаляется до предела. Об этом говорят события октября 2005 г. в Нальчике, радикализация молодежи в Дагестане, Адыгее. Те, кто никогда не брал оружия в руки, выступал против Басаева, оказываются сегодня по другую сторону баррикад.

Борьба с терроризмом религиозных экстремистов чрезвычайно затруднена. Эта разновидность терроризма является выражением так называемых ценностных конфликтов, которые отличаются особой непримиримостью. Победить такой терроризм можно, лишь используя систему мер противодействия ему, включающую экономические, социально-политические, силовые, психологические, духовные методы. Среди них особо хотелось отметить последние. На наш взгляд, следует активно использовать религиозный фактор в борьбе с терроризмом, особенно с тем, который практикуют исламские экстремисты. Нужно шире привлекать религиозные авторитеты для разоблачения террористов, развенчивания их отступничества от подлинного ислама. Это позволит превратить ислам из орудия идейной мобилизации на борьбу с властью в союзника государства, направить острие ислама против экстремизма.

Как справедливо отмечает Л.Р. Сюкияйнен, необходимо «подойти к решению политических, социально-экономических и национально-культурных проблем российских регионов традиционного распространения ислама с учетом ментальности и образа жизни мусульман, обосновать политику федерального центра в этих регионах обращением к

позитивным исламским ценностям»¹. Важно разработать и проводить такую политику в исламских регионах России, которая допускала бы использование отдельных достижений мусульманско-правовой культуры в интересах развития страны.

¹ Социальные и психологические проблемы с международным терроризмом / Науч. ред. В.Н. Кудрявцев. М., 2002. С. 36.

РАЗДЕЛ II. РОССИЙСКИЙ ОПЫТ. СОВРЕМЕННЫЕ РЕАЛИИ

Глава 6. ОСОБЕННОСТИ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОГО САМОСОЗНАНИЯ

6.1. Соотношение этнического и конфессионального в России

П.И. Пучков

Этнические и конфессиональные общности – два разных вида социальных общностей людей. Нередко они функционируют на одном территориальном пространстве и представлены в одной совокупности людей. При этом границы между этими видами общностей иногда причудливо пересекаются между собой. В настоящей статье делается попытка рассмотреть, как этнические и конфессиональные общности соотносятся в крупнейшей (по площади) стране мира – России.

Эту попытку было бы достаточно просто сделать, если бы в проведенной в 2002 г. Всероссийской переписи населения наряду с вопросом об этнической принадлежности был также и вопрос о конфессиональной принадлежности переписываемого населения. К сожалению, несмотря на настойчивую рекомендацию Института этнологии и антропологии Российской академии наук включить этот вопрос в программу переписи, руководство Госкомстата Российской Федерации (ныне называемого Федеральной службой государственной статистики) не сочло нужным это сделать, что стало одним из главных недостатков проведенной переписи. Это, в частности, отметил глава Русской православной церкви патриарх Московский и всея Руси Алексий II в интервью, данном агентству «Интерфакс» 21 апреля 2006 г.

Напомним в связи с этим, что вопрос о конфессиональной принадлежности дважды ставился в нашей стране при проведении переписей населения: (в 1897 и 1937 гг.). Правда, организаторы переписи, рискнувшие включить этот вопрос в программу переписи 1937 г., поплатились за это своей жизнью. Включение этого вопроса, показавшего, что религия, несмотря на антирелигиозную агитацию, продолжает достаточно стойко сохраняться в стране, было наряду с некоторыми другими «просчетами» переписи истолковано как вредительство. Результаты переписи были аннулированы, взамен отвергнутой переписи 1937 г. про-

ведена перепись 1939 г., в которой конфессиональная структура не определялась.

Выявление соотношения этнического и конфессионального имеет несколько аспектов: выяснение приоритета этнического или религиозного в сознании человека, определение конфессиональной структуры этносов, определение этнического состава конфессий, возникновение этноконфессиональных групп и т.д. В этой статье предполагается сосредоточить основное внимание лишь на одном из подобных аспектов: анализ соотношения конфессионального и этнического в структуре населения России и связанная с этим конфессиональная ориентация национальностей Российской Федерации.

Вначале остановимся на существующих спорах о том, кого относить к лицам, принадлежащим к той или иной конфессии, действующей в России, а кого считать неверующими. При кажущейся простоте этого вопроса он содержит в себе определенные трудности. Прежде всего, требуется решить, как квалифицировать лиц, очень редко посещающих церкви, но называющих себя сторонниками той или иной конфессии и иногда выполняющих некоторые ее религиозные обряды и предписания (венчающихся в церкви, завещающих похоронить себя по церковному обряду и т.д.). В некоторых странах (например, скандинавских) последняя категория населения может существенно отличаться от «воцерковленных» людей, у которых принадлежность к определенной конфессии не вызывает никаких сомнений. Следует при этом указать, что в большинстве стран, где во время переписи определяется принадлежность населения к той или иной конфессии, учитываются люди, которые по традиции относят себя к определенной конфессии, хотя часть из них и не «воцерковлены». При попытке выяснить, как соотносятся между собой в России конфессиональные и этнические общности мы будем иметь в виду конфессиональные общности именно в таком широком смысле слова, то есть включающие также и тех лиц, которые называют себя принадлежащими к той или иной конкретной конфессии в значительной мере «по традиции».

Перепись 2002 г., несмотря на большие усилия, предпринятые Институтом этнологии и антропологии РАН, тесно сотрудничавшим с Госкомстатом при ее подготовке и проведении, что существенно повысило научную достоверность этого переписного учета, все же была проведена далеко не безупречно, и одной из основных причин появления в ней ошибок было то, что Госкомстат под давлением некоторых местных руководителей «национальных» субъектов федерации отказался выпол-

нить ряд рекомендаций Института этнологии и антропологии. В частности, он не признал самостоятельными народами ряд этнических общностей, которые во время переписи 1926 г. были показаны отдельно, а в последующих переписях включены в состав соседних более крупных народов. В итоге вместо ранее предполагавшегося признания в качестве самостоятельных этносов 158 народов России в переписи 2002 г. были официально выделены 142 народа.

В частности, были неправомерно лишены статуса отдельного этноса 16 небольших народов Дагестана. При этом 13 так называемых андо-цезских народов (андийцы, ботлихцы, годоберинцы, каратинцы, ахвахцы, багулалы, чамалалы, тиндалы, хваршины, дидойцы, или цезы, гинухцы, бежтинцы и гунзибцы), а также арчинцы были присоединены к самому крупному народу Дагестана – аварцам, а кайтагцы и кубачинцы – ко второму по численности народу этой республики – даргинцам. Столь же несправедливо был включен в состав татар довольно значительный народ Поволжья – крышены, имеющий четкое этническое самознание и решительно сопротивлявшийся этому включению.

Для выяснения конфессиональной принадлежности различных этносов России отметим вначале конфессиональную структуру населения страны в целом. Как указывалось, последняя попытка выяснения конфессиональной принадлежности жителей России была предпринята около 70 лет назад, причем в течение большей части последовавшего времени в стране велась интенсивная атеистическая агитация, да и границы нашего государства неоднократно менялись. Все это исключает возможность каких-либо экстраполяций ранее полученных данных о религиозном составе населения России для даже приблизительного определения доли представителей разных конфессий и неверующих в общем населении страны. Отметим лишь, что аннулированная перепись 1937 г. показала, что удельный вес верующего населения оказался в то время несколько выше (56% всех лиц старше 16 лет) доли неверующих (43%).

В связи с невозможностью использования материалов прежних переписей даже для очень приблизительной оценки современного численного соотношения в населении России различных конфессиональных групп и неверующих приходится использовать для этой цели данные разных социологических опросов. Нам представляется наиболее близким к истине социологическое исследование, проведенное фондом «Общественное мнение» в 2000 г. Это обусловлено, в частности, тем, что руководство этого фонда в своей работе не проявляет каких-либо особых симпатий к наиболее влиятельной в России конфессии – право-

славию, и поэтому его трудно заподозрить в преувеличении в населении нашей страны доли православных. Согласно данным этого обследования, доля православных христиан в России составляла в 2000 г. 58%, доля прочих христиан – 2%, мусульман – 5%, последователей других религий – 1%, неверующих – 31%. Из приведенных цифр, по-видимому, занижена доля мусульман, которых, вероятно, вдвое больше. По-видимому, мусульмане по какой-то причине не очень охотно участвовали в этом обследовании.

Среди преимущественно православных народов следует отметить прежде всего русских белорусов, украинцев, болгар, сербов, молдаван, греков, карел, ижорцев, воевод, вепсов, саамов, коми, коми-пермяков, удмуртов, бесермян, мордву, кряшен, нагайбаков, чувашей, осетин, абхазов, грузин, цыган, причем у большинства из перечисленных народов это преимущество является подавляющим (например, русские, белорусы и украинцы, по одной из оценок, на 95 – 97% – православные или принадлежат к православной традиции). Православие также исповедует часть западных бурят, группа калмыков (в основном донских), часть русин, евреев.

Официально православие преобладает и у большинства из так называемых малочисленных народов Сибири и Дальнего Востока: алтайцев (алтай-кижи), теленгитов, тубаларов, челканцев, кумандинцев, телеутов, манси, ханты, селькупов, энцев, кетов (вместе с близкими к ним югами), чулымцев, шорцев, хакасов, тофаларов, долган, якутов, эвенков, эвенов, негидальцев, нанайцев, ульчей, ульта (ороков), орочей, камчадалов, ительменов, коряков, юкагиров, чуванцев, алеутов. Впрочем, все эти перечисленные народы Сибири и Дальнего Востока, крещенные в XVII – XVIII веках и официально считающиеся православными, сохранили в разной мере в своих религиозных представлениях элементы языческих (прежде всего шаманистских) верований.

Особо следует сказать и об одном из поволжских народов – марийцах. В некоторых источниках указывается очень низкая доля представителей этого народа, исповедующих православие – 20%, а иногда и ниже. В действительности же, по одному из социологических исследований, доля православных («рушла вера») у марийцев образует около 40%. Кроме того, часть марийцев придерживается сложившейся у них синкретической религиозной системы – так называемой «марла верь».

Подавляющее большинство православных христиан России относятся к Русской православной церкви – самой крупной из 15 автокефальных православных церквей. Имеется в России небольшое число последователей другой автокефальной православной церкви – Грузинской, сторонниками

которой является часть (60 тыс.) живущих в России грузин (большая часть их посещают приходы Русской православной церкви). Есть также некоторое число православных организаций в России (численность приверженцев, по одной из оценок, – свыше 150 тыс. человек), в разное время отколовшихся от Русской православной церкви: Русская православная церковь заграницей, Русская православная автономная церковь, Русская православная церковь в изгнании (варнавиты и лазариты), Украинская православная церковь Киевского патриархата, разные ветви «Истинно-православной церкви», различные группы «истинно-православных христиан» и др. По этнической принадлежности последователи этих организаций – в основном русские, есть среди них также белорусы, украинцы, евреи, коми, грузины, татары и представители других народов, живущих в России.

Особое место среди православных христиан России занимают старообрядцы – значительная часть православного населения страны, не принявшая церковные реформы патриарха Никона, проведенные в середине XVII века. В настоящее время старообрядческое население России делится на большое число согласий и толков, сводимых в две группы. К первой группе поповцев (приемлющих священство) относятся Русская православная старообрядческая церковь (Белокриницкой иерархии), Древлеправославная патриархия Московская и всяя Руси, Русская древлеправославная церковь (Курская епископия), а также единоверцы, находящиеся в лоне Московского патриархата, но сохраняющие в богослужении древние русские обряды, и так называемые катакомбные единоверцы (андреевцы и климентовцы), связанные с разными ветвями «Истинно-православной церкви». К группе беспоповцев (не приемлющих священство) относятся приверженцы Часовенного согласия (сами себя они не считают беспоповцами), Лужковского согласия, поморцы, скрытники, токаревцы, федосеевцы, тропарщики, филипповцы, бегуны, спасовцы, средники, дырники, рябиновцы, мелхиседеки. Большинство старообрядцев русские, хотя есть среди них украинцы, русины, карелы, коми и представители некоторых других народов России.

Гораздо дальше, чем старообрядцы, отошли от Русской православной церкви возникшие в XX веке в русской православной среде такие религиозные организации, как Российская православная кафедральная церковь, Православная церковь Божией матери Державной и Небесная восточно-апокалипсическая церковь святого Иоанна Богослова. По национальной принадлежности последователи этих церквей в основном русские, хотя есть среди адептов Православной церкви Божией Ма-

тери Державной также украинцы, евреи, татары и представители других национальностей.

И уж совсем отошли от православия, как и от христианства в целом, так называемые духовные христиане: хлысты, скопцы, духоборцы, молокане. Основная масса этих сект возникла в православной среде, их приверженцы – преимущественно русские, скопцы же наиболее прочно закрепились в устье Дуная на Украине, хотя имеются и в России. По одной из оценок, общая численность духовных христиан в России – 260 тыс. человек.

К духовным христианам по некоторым особенностям приближаются вышедшие из русской православной среды евангельские христиане-трезвенники (чуриковцы) и толстовцы, по национальной принадлежности в основном русские.

Из православной среды вышел и ряд маргинальных синкретических сект, которые сейчас не имеют ничего общего с православием. Это иннокентьевцы и юсмалиане, появившиеся на Украине, а затем распространившие свою деятельность и на Россию, а также петровцы, иеговисты-ильинцы, субботники, последователи «Семьи детей Бога», виссарионовцы и ивановцы, сложившиеся в России.

Быстро увеличивает число своих последователей в России Армянская апостольская церковь (общее число армян в стране, по данным переписи 2002 г., 1 130 тыс. человек, по некоторым данным 80% из них – верующие). Эта церковь близка к православию по большинству догматических и культовых характеристик, хотя и не признает решений Четвертого Вселенского собора в Халкидоне.

Представлено в России и такое направление христианства, как несторианство, к которому относится большинство проживающих в нашей стране ассирийцев (общая их численность в России, по данным переписи 2002 г., 14 тыс. человек, из них к несторианской Святой апостольской соборной ассирийской церкви Востока, по одной из оценок, принадлежит 10 тыс. человек).

Численность католиков в России оценивается очень по-разному: от 100 тыс. до 1,5 млн. человек. Католиками византийского обряда являются часть живущих в России украинцев (подавляющее большинство их, как указывалось, православные), часть русин, небольшая группа русских; католиками латинского обряда – большинство поляков и литовцев, меньшая часть обосновавшихся в России белорусов и немцев, часть латышей, большинство чехов, венгров, испанцев, итальянцев, французов,

кубинцев, словаков; католиками армянского обряда – очень небольшая группа живущих в Краснодарском крае и Ростовской области армян.

Следует также отметить развернувшую активную прозелитическую работу в ряде городов России Новоапостольскую церковь, которую иногда называют маргинальной католической деноминацией (35 тыс. последователей, в основном русские, есть также немцы).

В отличие от католиков большинство живущих в России протестантов не иностранцы, а русские (результат активной прозелитической работы протестантских миссионеров). Из числа иностранцев много протестантов, прежде всего лютеран, среди немцев, финнов, эстонцев, латышей (общее число лютеран – 265 тыс. человек). Есть небольшие группы лютеран и среди местного населения: карел, коми, мордвы, марийцев, русских, хакасов, бурят. К протестантам относится также этноконфессиональная группа российских немцев – меннониты (подавляющее большинство их переселилось в последние годы в Германию или присоединилось к живущим по соседству немцам-баптистам, осталось лишь 6 тыс. человек). Преобладают иностранцы (англичане, американцы и др.) и в деноминации англикан (3 тыс. человек). В составе большинства остальных протестантских деноминаций преобладают русские. Это относится к пятидесятникам (по одной из оценок, 425 тыс. человек; подавляющее большинство – русские, но есть также украинцы, татары, башкиры, карачаевцы, черкесы, хакасы, якуты, корейцы и др.) и близким к ним харизматам (62 тыс. человек), баптистам (381 тыс. человек; 92% – русские, есть также немцы, украинцы), адвентистам седьмого дня (110 тыс. человек), пресвитерианам (19 тыс. человек, помимо русских есть также корейцы), реформатам (3 тыс. человек, кроме русских есть небольшое число немцев и закарпатских венгров), методистам (12 тыс. человек, кроме русских есть украинцы и корейцы), так называемым реставрационистам (последователям Церквей Христа, а также сторонникам Христианских церквей и церковью Христа, общая численность двух реставрационистских групп – 3 тыс. человек), приверженцам Армии спасения (3 тыс. человек), перфекционистам (так называемым церквам святости – 2 тыс. человек), плимутским братьям (2 тыс. человек; помимо русских есть небольшое число чувашей, марийцев), данкерам (2 тыс. человек), квакерам (лишь несколько десятков человек).

Весьма активную прозелитическую работу в России ведут и деноминации, которые можно отнести к маргинальному протестантизму. Это прежде всего свидетели Иеговы (280 тыс. человек), муниты (30 тыс. человек), приверженцы Международных церквей Христа (Бостонского движе-

ния, 12 тыс. человек), мормоны (7 тыс. человек) и последователи Христианской науки (несколько сот человек). Примкнувшие к этим маргинальным деноминациям лица – в основном русские, среди свидетелей Иеговы имеются также поляки, финны, евреи и представители других национальностей.

Итак, мы постарались охарактеризовать этническую структуру действующих в России христианских конфессий (включая конфессий парахристианских), к которым относится 60% всего населения страны.

В России довольно широко представлен также ислам, хотя он во много раз уступает по численности последователей христианству. На проблеме численности мусульман в России стоит остановиться подробнее, поскольку в некоторых научных и околонучных публикациях и телевизионных выступлениях нередко приводятся сильно завышенные и совершенно не соответствующие действительности оценки.

К сожалению, отсутствие вопроса о конфессиональной принадлежности не позволяет указать более или менее точное число российских мусульман и этим открывает широкое поле для различных спекуляций (был даже случай, когда выступавший по телевидению мусульманский религиозный деятель заявил, что численность мусульман превосходит в России число православных христиан). В связи с таким положением мы постараемся дать ответ о приблизительной численности сторонников ислама, исходя из материалов последней переписи населения.

Хотя в переписи населения вопрос о религиозной принадлежности не был поставлен, для конфессиональной ситуации в России характерна довольно жесткая привязка исламской религии к определенным проживающим в стране этносам, что позволяет определить приблизительную численность российских мусульман. Из 142 выделенных переписью народов тесно связаны с исламом 37 народов (кроме того, мусульманами являются 16 из 17 малочисленных аборигенных этносов, которые вопреки своей воле не были показаны в переписных материалах отдельно, а включены в состав некоторых соседних более крупных народов).

Перепись выделила в качестве отдельных этносов 20 исповедующих ислам аборигенных народов Кавказа (кабардинцы, черкесы, адыгейцы, шапсуги, абазинцы, чеченцы, ингуши, аварцы, лакцы, даргинцы, лезгины, табасараны, агулы, рутульцы, цахуры, карачаевцы, балкарцы, кумыки, ногайцы, хемшилы), два придерживающихся этой же религии народа, живущих в Поволжье и Предуралье (татары и башкиры) и 18 частично проживающих на территории Российской Федерации других

мусульманских этносов (казахи, каракалпаки, крымские татары, киргизы, узбеки, уйгуры, туркмены, азербайджанцы, турки, турки-месхетинцы, таджики, персы, талыши, пуштуны, среднеазиатские цыгане, арабы, среднеазиатские арабы). Кроме того, как уже отмечалось, перепись не выделила 16 мусульманских народов, присоединив их к соседним более крупным этносам (13 так называемых андо-цезских народа, арчинцев, кайтагцев и кубачинцев). Таким образом, в России живет 56 мусульманских народов, общая численность которых (если считать все эти народы целиком), по данным переписи 2002 г., 14 398 тыс. человек. Однако в эту цифру нужно внести ряд корректив, так как в России имеется несколько преимущественно немусульманских народов, включающих мусульманские меньшинства, и, наоборот, есть в основном мусульманские этносы, которые включают немусульманские меньшинства. В первом случае это осетины, по религии преимущественно православные христиане, но включающие мусульманскую этноконфессиональную группу дигорцев, численностью (по самой максимальной из существующих реальных оценок – 130 тыс. человек, то есть 25% всех осетин, по самой минимальной – 103 тыс. человек, то есть 20% всех осетин); переселившиеся в Россию этноконфессиональные группы грузин-мусульман – аджарцев и ингилойцев числом не более 20 тыс. человек (как отмечалось, подавляющее большинство грузин – православные); 2 тыс. живущих в России мусульман-абхазов (цифра подсчитана, исходя из того, что, по данным социологического исследования, проведенного в Абхазии, большинство абхазов – православные, абхазы-мусульмане составляют лишь 16% всех представителей этого народа, в России же процент абхазов-мусульман должен быть, скорее всего, не выше, а ниже, чем в самой республике); несколько сот калмыков, исповедующих не традиционный для калмыков буддизм, а ислам, – этноконфессиональная группа шерет, образовавшаяся в результате обращения в ислам небольшой части калмыков в годы крымского пленения в 1723 – 1783 гг. и живущая сейчас в Туркменском районе Ставропольского края.

Во втором случае это будут исповедующая православие этноконфессиональная группа моздокских кабардинцев (численностью не более 10 тыс. человек) и совсем маленькие крещеные и сильно обрусевшие группки туратинских и «степских» казахов (соответственно в Республике Алтай и Алтайском крае).

Среди других народов, в том числе и русских, процент лиц, перешедших в мусульманство, очень низок. Прежде было небольшое число мусульман среди марийцев, удмуртов и чувашей, но, по имеющимся

сведениям, эти группы отатарились и уже не считают себя представителями этносов, к которым раньше принадлежали.

Особого внимания заслуживает случай с кряшенами – православным этносом, имеющим четкое этническое самосознание, но по языку очень близком к татарам. Народ этот в течение длительного времени считался самостоятельным этносом, и в переписи 1926 г. был определен отдельно от татар. Переписи 2002 г. не удалось выявить истинную численность кряшен (по одной из оценок, она составляет примерно 300 тыс. человек).

Таким образом, внося все отмеченные выше коррективы (причем исчисляя число мусульман среди всех народов, в которых они представлены, по максимуму), можно приблизительно определить численность сторонников ислама в 14 240 тыс. человек, что составляет около 10% жителей России.

Ислам, так же как и христианство, неоднороден. В нем имеются три направления, два из которых представлены в России: суннизм и шиизм. Подавляющая часть российских мусульман – сунниты. Суннизм подразделяется на несколько мазхабов (богословско-правовых школ), из которых в России действуют ханафитский, шафиитский и ханбалитский, считающиеся одинаково правоверными. Наиболее распространен в стране относительно либеральный ханафитский мазхаб, которого придерживается большинство российских мусульман: татары, башкиры, кабардинцы, черкесы, адыгейцы, шапсуги, абазины, меньшая часть ингушей, карачаевцы, балкарцы, ногайцы, отдельные группы в составе других дагестанских народов, азербайджанцы-сунниты (в основном выходцы из северной части Азербайджана), часть татов, живущие в России казахи, узбеки, киргизы, туркмены, таджики, каракалпаки, уйгуры, хуй, пуштуны, крымские татары, турки, турки-месхетинцы, грузины-аджарцы, грузины-ингилойцы, хемшилы, абхазы-мусульмане, осетины-мусульмане.

Умеренный шафиитский мазхаб преобладает среди дагестанских народов (кроме ногайцев), его придерживаются чеченцы, большинство ингушей, большая часть живущих в России курдов (потомки выходцев из Армении и некоторое число потомков выходцев из Туркмении), небольшая группа обосновавшихся в России талышей.

В последнее время получил распространение среди мусульман России и консервативный ханбалитский мазхаб (точнее, его ваххабитская ветвь). Он приобрел сторонников в Чечне, Дагестане и некоторых других регионах страны.

Шиизма придерживаются большинство (приблизительно 70%) переселившихся в Россию азербайджанцев, живущие в нашей стране персы, часть таджиков, часть татов, небольшая часть даргинцев и лезгин, большая часть проживающих в России талышей, небольшая группа татар из городов Нижнего Поволжья, одна из групп курдов (потомки выходцев из Азербайджана и большинство потомков выходцев из Туркмении).

Все перечисленные группы шиитов являются шиитами-двунадесятниками (умеренными, ортодоксальными шиитами), однако кроме них в Россию в последние годы переселились также группа радикальных шиитов-исмаилитов из Горно-Бадахшанской автономной области – представители памирских народов: шугнанцы, рушанцы и др. Следует попутно отметить, что эти памирские народы, к сожалению, не были выделены в переписи населения 2002 г.

Помимо христианства и ислама в России распространена и третья мировая религия – буддизм. Из четырех ламаистских школ буддизма в стране уже давно действует школа Гелуг, к которой относятся большая часть бурят (восточные буряты и хонгодоры), большинство сойотов, основная часть тувинцев и калмыков, живущие в России монголы.

Три остальные школы буддизма-ламаизма – Сакья, Кагью и Ньингма – в последние годы тоже появились в России, причем последователями их являются небольшие группки русских, живущих преимущественно в Москве и Санкт-Петербурге (Сакья была распространена ранее среди калмыков, у которых она была вытеснена школой Гелуг).

Также преимущественно малочисленные группы русских являются адептами махаяны (дзэн-буддистами и последователями школы Нитирэн – соответственно преимущественно в Санкт-Петербурге и Москве), а также тхеравады (в Санкт-Петербурге). Буддисты-махаянисты преобладают среди живущих в России верующих вьетнамцев и японцев (верования японцев сочетаются с японской национальной религией – синтоизмом).

В ряде городов России можно встретить и остатки маргинальной буддийской секты «Аум Синрикё», а в Москве – также занимающих маргинальные позиции вон-буддистов. По национальности они в основном русские.

Иудаизм распространен среди живущих в России евреев, хотя часть евреев фактически называет эту религию своей «по традиции». В России существует три группы иудаистов: ортодоксальные, их ответв-

ление – хасиды, а также реформированные. Подавляющее большинство иудаистов в России сосредоточено в крупных городах.

Небольшим числом последователей представлена в стране иудаистская секта караимов. Российские караимы не считают себя евреями и были переписаны в 2002 г. как отдельный народ (366 человек, в основном в Москве и Санкт-Петербурге).

В некоторых городах России можно встретить последователей бахаизма. Это преимущественно русские, а также представители некоторых других народов нашей страны.

Есть в России и езиды, которые являются одновременно и конфессиональной, и этнической общностью. Согласно переписи 2002 г., их насчитывалось в целом по стране более 31 тыс. человек. Наиболее крупные группы езидов имеются в Ярославле и Сочи.

Встречаются в России и последователи такой религии, как индуизм. Это преимущественно живущие в стране индийцы (Москва и некоторые другие города).

В последние годы в результате прозелитической деятельности в разных городах России появилось существенное число адептов различных маргинальных индуистских сект, в первую очередь последователей Международного общества сознания Кришны, а также Ананда Марги, Брахма Кумарис, Тантра-сангхи, Сахаджа-йоги и др. Сторонниками этих сект являются представители разных национальностей, но прежде всего русские.

Последователями ортодоксального сикхизма Кешдхари в основном являются живущие в Москве в небольшом числе сикхи (этническая общность пенджабского происхождения, обособившаяся от панджабцев-мусульман и панджабцев-индуистов из-за религиозных различий).

Конфуцианство и даосизм присутствуют как элементы китайских народных верований в сложившейся в Китае поликонфессиональной триаде «саньцзяо» – троeverия, образовавшегося в результате переплетения в китайском религиозном сознании трех самостоятельных религий: конфуцианства, буддизма и даосизма. Этому троeverия придерживаются и многие китайцы, живущие в России.

Среди живущих в нашей стране корейцев наряду с православными, пресвитерианами, методистами, буддистами-махаянистами можно встретить и последователей корейских народных верований шаманистского типа.

В начале XX века в России, на Алтае, возникла местная монотеистическая религия поклонения богу Бурхану. В основном эта религия

распространилась наряду с православием среди наиболее крупного из народов Алтая – алтай-кижи.

Очень небольшое число последователей, преимущественно русских, имеют две возникшие в России синкретические «новые религии» – бажовцы (в основном в городе Челябинске) и последователи живой этики (в Новосибирске и Москве).

Наконец, среди народов Сибири и Дальнего Востока остались несколько народов, которых мало задела или почти совсем не задела христианизация. Это ненцы, нганасаны, удэгейцы, нивхи, чукчи, керекы, эскимосы и некоторые группы в составе других этносов. Среди ряда поволжских народов встречаются также группы неоязычников, пытающихся реставрировать забытые языческие культуры.

Для того, чтобы как-то систематизировать основные положения предыдущего текста и не запутать читателя в сложных деталях соотношения этнической и конфессиональной принадлежности в России, ниже приводится обобщающая сводная таблица традиционной конфессиональной ориентации национальностей Российской Федерации. Эта таблица близка к таблице, которая была составлена автором данной статьи по просьбе Федеральной службы государственной статистики.

Традиционная конфессиональная ориентация национальностей Российской Федерации

<i>Название национальности</i>	<i>Традиционная конфессиональная ориентация</i>	<i>Наличие в составе национальности значительных коренных конфессиональных меньшинств</i>
Абазины	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Абхазы	Православные	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Аварцы	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Агулы	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	
Адыгейцы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Азербайджанцы	Мусульмане-шииты (двунадесятники)	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Алеуты	Православные	Последователи традиционных культов
Алтайцы	Православные	Бурханисты
Американцы	Протестанты (баптисты, методисты, пятидесятники и др.)	Католики латинского обряда

Англичане	Протестанты (англикане и др.)	
Арабы	Мусульмане-сунниты Шафиитского и других мазхабов	Мусульмане-шииты (дванадцятники), копты
Арабы среднеазиатские	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Армяне	Армяно-григориане	Армяно-католики
Ассирийцы	Несториане	Православные
Балкарцы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Башкиры	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Белорусы	Православные	Католики латинского обряда
Бесермяне	Православные	Последователи традиционных культов, мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Болгары	Православные	
Буряты	Буддисты-ламаисты школы Гелуг	Православные, последователи традиционных культов
Венгры	Католики латинского обряда	Протестанты (реформаты)
Вепсы	Православные	
Водь	Православные	
Вьетнамцы	Буддисты-махаянисты	Католики латинского обряда
Гагаузы	Православные	
Греки	Православные	
Грузины	Православные	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Даргинцы	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба, шииты (дванадцятники)
Долганы	Православные	Последователи традиционных культов
Евреи	Иудаисты	Православные
Евреи горские	Иудаисты	
Евреи грузинские	Иудаисты	
Евреи среднеазиатские	Иудаисты	
Езиды	Езиды	
Ижорцы	Православные	
Ингуши	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Индийцы хиндиязычные	Индуисты	

Испанцы	Католики латинского обряда	
Итальянцы	Католики латинского обряда	
Ительмены	Православные	Последователи традиционных культов
Кабардинцы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	Православные
Казахи	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	Православные
Калмыки	Буддисты-ламаисты школы Гелуг	Православные
Камчадалы	Православные	
Караимы	Караимы	
Каракалпаки	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Карачаевцы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Карелы	Православные	
Кереки	Последователи традиционных культов	Православные
Кеты	Православные	Последователи традиционных культов
Киргизы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Китайцы	Последователи китайских народных верований	Православные
Коми	Православные	Старообрядцы
Коми-пермяки	Православные	
Корейцы	Буддисты-махаянисты	Последователи традиционных культов, православные, протестанты (пресвитериане, методисты)
Коряки	Православные	Последователи традиционных культов
Крымчаки	Иудаисты	
Кубинцы	Католики латинского обряда	
Кумандинцы	Православные	
Кумыки	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	Мусульмане- сунниты Ханафитского мазхаба
Курды	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	Мусульмане-шииты (дванадцатники)
Лакцы	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба

Латыши	Протестанты (лютеране)	Католики латинского обряда
Лезгины	Мусульмане-сунниты Шафийтского мазхаба	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба, мусульмане-шииты (двунадесятники)
Литовцы	Католики латинского обряда	
Манси	Православные	Последователи традиционных культов
Марийцы	Православные	Последователи традиционных культов
Молдаване	Православные	
Монголы	Буддисты-ламаисты школы Гелуг	
Мордва	Православные	
Нагайбаки	Православные	
Нанайцы	Православные	Последователи традиционных культов
Нганасаны	Последователи традиционных культов	Православные
Негидальцы	Православные	Последователи традиционных культов
Немцы	Протестанты (лютеране, меннониты и др.)	Католики латинского обряда
Ненцы	Последователи традиционных культов	Православные
Нивхи	Последователи традиционных культов	Православные
Ногайцы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Орочи	Православные	Последователи традиционных культов
Осетины	Православные	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Персы	Мусульмане-шииты (двунадесятники)	
Поляки	Католики латинского обряда	
Пуштуны	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Румыны	Православные	
Русины	Католики византийского обряда	Православные
Русские	Православные	Последователи разных согласий и толков старообрядчества
Рутульцы	Мусульмане-сунниты Шафийтского мазхаба	

Саамы	Православные	Протестанты (лютеране)
Селькупы	Православные	Последователи традиционных культов
Сербы	Православные	
Словаки	Католики латинского обряда	
Сойоты	Буддисты-ламаисты школы Гелуг	Последователи традиционных культов
Табасараны	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Таджики	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	Мусульмане-шииты (дванадцатники)
Тазы	Последователи китайских народных верований	
Тальши	Мусульмане-шииты (дванадцатники)	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба
Татары	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	Мусульмане-шииты (дванадцатники), последователи традиционных культов
Татары крымские	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Таты	Мусульмане-шииты (дванадцатники)	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Теленгиты	Православные	Последователи традиционных культов
Телеуты	Православные	Последователи традиционных культов
Тофалары	Православные	Последователи традиционных культов
Тубалары	Православные	Последователи традиционных культов
Тувинцы	Буддисты-ламаисты школы Гелуг	Последователи традиционных культов
Турки	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Турки-месхетинцы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Туркмены	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Удины	Армяно-григориане	Православные
Удмурты	Православные	Последователи традиционных культов
Удэгейцы	Последователи традиционных культов	
Узбеки	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	

Уйгуры	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Украинцы	Православные	Католики византийского обряда
Ульта (ороки)	Православные	Последователи традиционных культов
Ульчи	Православные	Последователи традиционных культов
Финны	Протестанты (лютеране)	
Французы	Католики латинского обряда	
Хакасы	Православные	Последователи традиционных культов
Ханты	Православные	Последователи традиционных культов
Хемшилы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Хуй	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Цахуры	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	
Цыгане	Православные	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба
Цыгане средне-азиатские	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Челканцы	Православные	Последователи традиционных культов
Черкесы	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Чехи	Католики латинского обряда	
Чеченцы	Мусульмане-сунниты Шафиитского мазхаба	
Чуванцы	Православные	Последователи традиционных культов
Чуваши	Православные	Последователи традиционных культов
Чукчи	Последователи традиционных культов	Православные
Чулымцы	Православные	Последователи традиционных культов
Шапсуги	Мусульмане-сунниты Ханафитского мазхаба	
Шорцы	Православные	Последователи традиционных культов
Эвенки	Православные	Последователи традиционных

		культов
Эвены	Православные	Последователи традиционных культов
Энды	Православные	Последователи традиционных культов
Эскимосы	Последователи традиционных культов	Православные
Эстонцы	Протестанты (лютеране)	Православные
Юкагиры	Православные	Последователи традиционных культов
Якуты	Православные	Последователи традиционных культов
Японцы	Буддисты-махаянисты	Синтоисты

Традиционная конфессиональная ориентация национальностей Российской Федерации, не включенных в официальный список национальностей

В официальный список национальностей Российской Федерации были, по нашему мнению, несправедливо не внесены 17 народов страны. 16 из них являются народами Дагестана, имеющими мусульманско-суннитскую традиционную конфессиональную ориентацию (преимущественно Шафиитского мазхаба): андийцы, арчинцы, ахвахцы, багулалы, бежтинцы, ботлихцы, гинухцы, годоберинцы, гунзибцы, дидойцы (цезы), кайтагцы, каратинцы, кубачинцы, тиндалы, хваршины, чамалалы. В официальный список без каких-либо серьезных оснований не был также включен довольно крупный народ Поволжья – кряшены, имеющий четкую православную традиционную конфессиональную ориентацию.

6.2. Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян

В.В. Локосов, Ю.Ю. Синелина

Скудость позитивных последствий неолиберального этапа трансформации российского общества смягчается за счет реконструкции религиозных отношений. Церковь как социальный институт вернула себе субъектный статус в общественной жизни, не претендуя на изменение светского характера российского государства. Традиционные конфессии активно участвуют в социокультурном, социально-политическом становлении российского общества. Об этом, например, говорят факты принятия на Архиерейском соборе в 2000 г. «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», на X Всемирном Русском Народном соборе в 2006 г. «Декларации о правах и достоинстве человека» – подобных документов в истории РПЦ не было.

Факторы реконструкции религиозных отношений многочисленны, и они подробно исследованы в научной литературе. В частности, профессор М.П. Мчедлов к этим факторам относит политические, правовые перемены в стране, ухудшение экономического и экологического положения, социально-политическую нестабильность, межэтнические противоречия, необходимость преодолеть бездуховность, нравственный кризис, повышение национального самосознания, необходимость ограничить антигуманные, разрушительные последствия прогресса¹. Иными словами, на религию сегодня «работают» как глобальные тенденции, так и локальные изменения воспроизводства социальной системы.

Повышение социального статуса Церкви в российском обществе не вызывает сомнений у большинства ученых. Разногласия касаются в основном двух вопросов. **Первый:** Обусловлен ли этот процесс реальным изменением российского менталитета, ростом уровня и степени религиозности, или речь идет о поверхностной, модной демонстрации своего позитивного отношения к религии, связанного с ростом этнонационального сознания, поиском культурной идентичности? **Второй:** Какие последствия в долгосрочной перспективе развития социума влечет за собой наблюдаемая реконструкция религиозных отношений, не приведет ли она к клерикализации социальных отношений и межконфессиональной розни?

¹ См.: Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. М.: Научная книга, 2005. С. 65 – 71.

В начале 80-х годов религиозность населения в РСФСР определялась на уровне 25 процентов. Сегодня на этом же уровне измеряется нерелигиозность, т.е. за короткий срок количественные показатели религиозности и нерелигиозности населения поменялись местами. По данным ВЦИОМ и Фонда «Общественное мнение», доля неверующих россиян сократилась в 1989 – 2002 гг. с 53 до 31%; по данным Отдела стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН, доля неверующих снизилась в 1999 – 2005 гг. с 31 до 22% (см. табл. 1).

Таблица 1

**Распределение ответов на вопрос:
«Верите ли Вы в Бога, и если да, то к какому
вероисповеданию себя относите?»**
(РФ, 1989 – 2002, % от числа опрошенных)

<i>Отнесли себя к</i>	<i>1989</i>	<i>1990</i>	<i>1991</i>	<i>1992</i>	<i>1997</i>	<i>2000</i>	<i>2002</i>
Неверующим	53	45	40	28	35	31	31
Православным	20	25	34	47	54	56	58
Верующим других конфессий	9	13	10	10	7	8	7
Затруднились с ответом	18	17	16	15	3	5	4

Источник: Данные ВЦИОМ и Фонда «Общественное мнение» // Чеснокова В.Ф. Тесным путем. М., 2005. С. 8.

Признание существенного роста уровня религиозности девальвируется утверждением о номинальности религиозных ориентаций людей, называющих себя верующими. Действительно, доля воцерковленных людей значительно меньше, чем доля религиозного населения. Но, во-первых, доля «церковного народа» составляет не 5 – 7%, как утверждается во многих исследованиях, а 29%¹. Во-вторых, качественные изме-

¹ В тексте анализируются данные всероссийского исследования, проведенного Отделом социологии политики и общественного мнения ИСПИ РАН в октябре 2004 г. (N=1792). Исследование осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда грант 04-03-00364а. Уровень и степень воцерковленности измерялись по методике В.Ф. Чесноковой (см. ниже). (Рук. иссл. д.с.н. В.В. Локозов, к.с.н. Ю.Ю. Синелина).

нения идут вслед за количественными и осуществляются медленно. Уровень религиозности «использовал» экстенсивный потенциал роста и приближается к своей естественной границе, которая примерно находится, по нашему мнению, на отметке 80%. Далее начинается экстенсивный рост – воцерковление населения, которое тоже имеет свои ограничения. Ссылки на социокультурные, этнические причины конфессиональной идентификации населения справедливы. По мнению большинства россиян, влияние религии ограничено в социально-политической сфере и имеет основное направление воздействия в сфере духовно-нравственных отношений, этнокультурной преемственности. Но это не отрицает тенденции роста уровня и степени религиозности. Главное – люди идут к церкви, т.е. важен вектор, а «нерелигиозные» причины, даже если они в начальный момент определяют этот вектор, в дальнейшем могут отойти на вспомогательные роли.

В целом, не преувеличивая значения и интенсивности роста религиозности, следует признать, что **повышение социального статуса Церкви обусловлено реальными качественными изменениями отношения к религии со стороны значительного числа россиян.**

Ответ на второй вопрос предполагает учет следующего обстоятельства. Опасность политизации межконфессиональных отношений, их радикализации представляет угрозу для социальной стабильности, но подобную опасность создают любые версии фундаментализма, включая «рыночный фундаментализм». **Светский характер российского государства является базовой политической ценностью, которую поддерживают большинство граждан и конфессиональных сообществ.** Соблазн «огосударствления» православия вреден и государству, и православию. Тенденция клерикализации социальных отношений носит локальный характер и проявляется в основном в северо-кавказских субъектах РФ. Многовековой спор науки и религии теряет остроту. Претензия науки на рациональное преодоление религиозного мировоззрения, трактовка его как отсталого, ущербного выглядят неубедительно. Гонения религии на научные исследования фактически сошли на нет. Исторический опыт показал, что научные достижения человека, общества могут плодотворно сочетаться с религиозными ориентациями. Возрастной состав, уровень образования религиозного населения в России

не имеют сегодня существенных различий с аналогичными показателями нерелигиозного населения.

Одним из первых исследований религиозности населения в России был опрос, проведенный Фондом «Общественное мнение» (ФОМ) в 1992 г.¹ В нем использовался разработанный В.Ф. Чесноковой «индекс воцерковленности», основу которого составляют такие показатели, как частота посещения храмов, регулярность исповеди и причащения, знание и совершение церковных молитв, регулярность чтения Евангелия, соблюдение постов, наличие дома у православных религиозной литературы, а также участие в церковной жизни и знание церковнославянского языка. Эти показатели позволяют разбить контингент «православных» на пять типологических подгрупп по степени воцерковленности: «воцерковленные» (Ц), «полувоцерковленные» (П), «немноговоцерковленные» (Н), «слабовоцерковленные» (С), «нулевая группа» (0).

Одним из инструментов изучения идейно-политических взглядов респондентов в исследовании ФОМ были вопросы о мотивационных структурах поведения. Каждый из них звучал так: «Что на ваш взгляд, могло бы резко увеличить вашу личную активность, деловую предприимчивость, заставить вас работать напряженнее, чем сейчас?» Далее следовал набор альтернатив, среди которых отдельный блок был связан с понятиями пользы государства, нации: «Ощущение, что благодаря моим усилиям государство становится более сильным, независимым»; «Стремление сделать более сильной, свободной и независимой свою нацию»; «Ощущение, что мой труд приближает общество, где все будут равны, свободны и счастливы»; «Стремление помочь своей стране быстрее выйти из кризиса и вновь стать великой державой».

Особенности идейно-политических ориентаций православных россиян в 1992 г. были следующими. Стремление сделать свое государство более сильным как стимул к труду по группам от «нулевой» до «полувоцерковленной» ослабевает (22, 13, 12 и 10%, соответственно); стремление сделать более сильной свою нацию, напротив, усиливается (6, 12, 13 и 15%). В. Чеснокова объясняет такую картину тем, что «государство» сильнее связывается с понятием власти, законодательства и т.п., «нация» – с культурой и народом. С нашей точки зрения, здесь ока-

¹ В опросе приняли участие 2698 респондентов (N=2698), отобранных на основе территориальной многоступенчатой выборки среди взрослого населения 39 городов и 17 сел в 16 областях РФ. См.: Чеснокова В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.

зывает влияние еще и время проведения опроса – Советский Союз недавно прекратил свое существование и под государством подразумевается атеистическая, враждебно настроенная по отношению к верующим структура. Возникшее образование – РФ еще не определилось со своими приоритетами, ценностными установками, идеологией, еще не совсем понятно, какое это будет государство. Люди не привыкли к новой реальности, поэтому им легче соотносить себя со своей нацией, чем с государством.

По мере воцерковления нарастают неудовлетворенность существующим в России положением дел и желание его изменения, причем большая часть опрошенных видит главное направление изменения в возвращении того уклада жизни, который существовал в России до революции. Меньшая же часть считает необходимым перенести в Россию западный образ жизни. (Группа «воцерковленные» не включается в последнюю тенденцию). Отметим, что в группе «полувоцерковленные» самая высокая доля опрошенных с высшим образованием и высокая доля занятых в бизнесе, что повлияло на высокую долю ориентированных на западные ценности.

Воцерковленность коррелирует с ростом интереса к национальным формам живописи, причем не только на уровне знакомства, но и на уровне чтения серьезной искусствоведческой литературы. Такая же тенденция наблюдается в отношении к русским национальным обрядам по группам от «нулевой» до «воцерковленные»: а) на уровне «люблю и знаю» (44, 54, 52, 67 и 70%); б) «участвую в них лично» (4, 6, 13, 14 и 15%); в) поддерживаю, защищаю, способствую возрождению, сам их организую» (9, 11, 12, 18 и 15%). Таким образом, по мере воцерковления возникает интерес к национальному искусству и формам жизни и проявляется желание углубить свои знания в этой сфере.

Существует обратная корреляция воцерковленности с убежденностью в том, что в настоящий момент мы должны больше заимствовать в сфере экономики (от группы «слабовоцерковленные» до «воцерковленные»: 49, 46, 44 и 40%). В. Чеснокова считает, что по мере воцерковления начинается приобщение к собственной культуре, ее идеалам и эталонам и, соответственно, появляется стремление искать решения современных проблем в сфере ценностей и моделей данной культуры¹.

¹ Чеснокова В. Указ. Соч. С. 112–113.

Основные догматы Православия не затрагивают политической и экономической сферы жизни государства и общества, они более всего ориентированы на формирование личности человека, поэтому в государственных и общественных сферах поведения личности ориентируется ими лишь в общем смысле. Конкретные же эталоны своего поведения в политических и прочих ситуациях церковный народ вырабатывает по собственному усмотрению, в различные эпохи по-разному. Процесс воцерковления ведет человека внутрь себя, выдвигая на первый план проблемы духовные и нравственные, которые постепенно вытесняют на второй план экономические и политические сюжеты. Видимо, в этом и кроется объяснение того феномена, что многие тенденции, идущие в типологических группах по линии усиления, в конце, в группе «воцерковленные», вдруг как бы «сламяваются», и группа «воцерковленные» демонстрирует более умеренные установки по экономическим и политическим вопросам и, напротив, дает очевидный «всплеск» на проблемах культурных, наиболее близко подходящих к сферам духовным и нравственным.

В исследовании также ставился вопрос: «Существует мнение, что у России своя оригинальная культура и должен быть свой путь развития, что западные образцы для нас мало приемлемы. Как вы лично относитесь к этому мнению?» Далее следовали два дополнительных вопроса. Первый: «Чем вам кажется привлекательным комплекс представлений об особом пути развития России?» Второй: «Что вам кажется ошибочным в представлении об особом пути развития России?» Анализ ответов респондентов показал, что группа «воцерковленные» ответила так, как и можно было от нее ожидать: для православного христианина естественно предполагать, что его страна должна развиваться в русле православной традиции, а это и означает «идти собственным путем». В группе «полувоцерковленные» доля опрошенных, не согласных с тем, что у России должен быть особый путь развития, оказалась несколько выше среднего значения, хотя и доля согласных с этим утверждением также оказалась немного выше среднего. В группе «немноговоцерковленные» оппозиция самобытному пути России уже по всем альтернативам ответов переходит за пределы средней, что можно объяснить тем, что это самая молодежная группа, склонная к увлечениям как западной, так и восточной культурами. Группы «слабовоцерковленные» и «нулевая» превысили средние показатели только по количеству затруднившихся с ответом.

С наибольшей готовностью респонденты согласились с тем, что представление о самобытном пути развития России связано для них с чувством собственного достоинства, а также с уверенностью, что мы сможем еще создавать что-то свое, оригинальное, т.е. быть народом, способным внести вклад в мировую культуру. Группа «полувоцерковленные» дала эмоциональный всплеск на альтернативе: «Мне надоело, что нашу нацию постоянно унижают...». В остальных группах эта альтернатива заняла второе место, что свидетельствует о том, что в 1992 г. наблюдалась тенденция нарастания эмоционального возмущения наличием какого-то ущемления национального достоинства.

Утверждение о том, что комплекс идей о самобытном пути развития России осуществляет историческую преемственность, также нашло значительную поддержку во всех группах, собрав в целом до 20% голосов. Это свидетельствует, что среди опрошенных было много традиционалистов, что национализм заметно связан с традиционализмом, с сохранением накопленного культурного наследия.

Понятие «своего пути», как творчества чего-то оригинального, как намерение внести вклад в мировую культуру, отступило практически во всех группах (кроме Ц) на четвертое место, собрав несколько меньше голосов. Группа «воцерковленные» поставила это утверждение на третье место, отдав ему более четверти своих голосов, отодвинув преемственность на четвертое место. По мнению В. Чесноковой, это можно трактовать как то, что по мере воцерковления человек перестает «держаться» за свою культуру как за нечто застывшее и неизменное и начинает ощущать в себе силы и право относиться к ней творчески. Также группа Ц сильно превзошла среднюю цифру в своем убеждении, что «национальная культура – это именно тот рычаг, который только и может помочь нам выйти из кризиса», что связано с верой в собственную культуру¹.

Теперь перейдем к анализу ответов на вопрос о том, что не устраивает респондентов в комплексе представлений о самобытном пути развития России. Судя по ответам респондентов, по этому вопросу в обществе не было устоявшихся взглядов, несмотря на то, что СМИ в то время постоянно предлагало множество шаблонных формулировок.

Группа «полувоцерковленные» на первый план выдвинула недооценку организации производства – «В нем ничего не говорится о том, как надо организовать производство», а в группе Ц наибольший удель-

¹ Чеснокова В. Указ. соч. С. 172.

ный вес набрал ответ: «В нем есть перекося в политику, другие сферы жизни в нем недооцениваются». Группа «слабовоцерковленные» наибольшим числом голосов выбрала ответ: «Он слишком противится изменениям», «нулевая» группа почувствовала «в нем много агрессивности, враждебности к тем, кто думает иначе».

Во всех православных группах доля опрошенных, которые высказались за возрождение самобытного уклада русского народа, превышает 65%, а среди «церковного народа» («воцерковленная» и «полувоцерковленная» группы) достигает 70%. Среди неверующих (атеистов) такой точки зрения придерживались 61% респондентов. При этом доля респондентов, в той или иной степени разделяющих представления о том, что у России свой путь развития в истории и что западные образцы для нас мало приемлемы, составляла от 30 до 40%. Эти данные свидетельствуют, что этот комплекс представлений имеет в стране широкую социальную поддержку независимо от отношения людей к религии.

Следующие исследования, результаты которых мы хотели бы проанализировать, проведены Исследовательским центром «Религия в современном обществе» под руководством М.П. Мчедлова в 1995–2004 гг. Один из главных выводов, к которым пришел М.П. Мчедлов при анализе социально-экономических и идейно-политических ориентаций православных в 1995 г., заключается в том, что их оценки положения, сложившегося в России, особенно хода и характера проводимых реформ, деятельности политических движений и лидеров, понимание перспектив общественного развития страны в XXI веке совпадают в целом с позициями неверующих¹. При этом православные, руководствуясь религиозно-нравственными критериями, дают более жесткую оценку негативным нравственным и социальным явлениям². Среди православных преобладают государственнические взгляды, идеи приоритета державы, коллективистские, соборные представления. Для идейно-политических ориентаций православных более характерны ориентация на существующую власть и неприятие либеральных западных идей.

Основным выводом исследования 1995 г. стало утверждение, что среди православных преобладают патриотические, государственнические настроения, ориентация на необходимость восстановления достой-

¹ В 1995 г. было проведено два опроса (N=2054 и N=1462). Опросы проводились по всероссийской выборке. Исследование охватило 13 регионов.

² Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 126.

ного места России в мировом сообществе. Они тяготеют к порядку, сильной власти и не приемлют любых проявлений безвластия¹.

Следующее исследование по интересующей нас тематике было проведено в 2000 г.² Для выявления политических предпочтений православных задавались вопросы об их отношении к пяти основным идейно-политическим течениям современной России: придерживающимся идеологии радикальных рыночных реформ, самостоятельного «русского пути» развития, коммунистической, социал-демократической и центристской идеологии. Среди православных оказалось 16% сторонников «русского пути»; 12% – коммунистической идеологии; 9% – центризма; 4% – радикальных рыночных реформ; 3% – социал-демократической идеологии. При этом отмечается достаточно высокий уровень идейно-политической индифферентности – 55% опрошенных не высказали предпочтения какому-либо из перечисленных идейно-политических течений³.

Полученное распределение ответов исследования 2001 г. свидетельствует, что православные были разочарованы итогами радикального реформирования в стране⁴. Резко снизилась доля поддерживающих реформы по сравнению с 1991 г. (с 46% до 28%). Причем доля активных сторонников реформ сократилась в 6 раз. Произошло возрастание тех, кто негативно относится к реформам с 38% в 1991 г. до 60% в 2001 г. Причем двукратно выросла доля опрошенных, которые видят в произошедших преобразованиях больше минусов, чем плюсов⁵.

Идейно-политические ориентации православных выразились следующим образом: 39% не являются сторонниками каких-либо идейных течений; сторонниками сочетания различных идей, избегая крайних и радикальных, являются 16%; 7% – приверженцы самостоятельного «русского пути» развития; сторонники обновленного реформированного социализма составляют около 4%; около 12% – приверженцы коммунистической идеологии; 6% – либералы, сторонники рыночной экономики. Следует отметить, что расхождение идейно-политической ориентации православных со средними данными по всему массиву минимальны⁶.

¹ Мчедлов М.П. Указ. Соч. С. 134.

² Было опрошено 1800 человек (N=1800), жителей 58 поселений городского и сельского типа по выборке пропорциональной численности населения 12 территориально-экономических районов РФ.

³ Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 142 – 143.

⁴ Опрошено 1750 респондентов (N=1750) в 58 населенных пунктах.

⁵ Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 407.

⁶ Там же. С. 409.

Уточнить идейно-политическую ориентацию православных позволяет анализ выбора, сделанного ими в альтернативных парах суждений по различным проблемам. Одна из этих пар сходна с той, которая была предложена респондентам в исследовании ФОМ 1992 г. Из двух мнений «Россия должна жить по тем же правилам, что и западные страны» и «Россия – особая цивилизация» около 70% православных согласились со вторым. Среди них подобная позиция вызывает больше всего сторонников¹.

В близкой по форме паре суждений «Путь, по которому идет Россия, даст положительные результаты» и «Путь, по которому идет Россия, приведет в тупик» около 60% православных выбрали первую позицию².

Позиции по двум точкам зрения, характеризующим патриотический настрой респондентов, – «Человек должен жить в стране, где ему больше нравится» и «Родина у человека одна» у православных распределились с перевесом в пользу второй (более 60%), причем среди православных эта позиция имеет наибольшую долю сторонников среди всех конфессиональных групп. В паре понятий «Главное – уважение к традициям» и «Главное – инициатива и предприимчивость» у православных с небольшим перевесом на первое место выходят сторонники традиций.

Последнее исследование центра «Религия в современном обществе» было проведено в 2004 г. и его результаты вновь подтвердили сделанный ранее вывод о том, что православные респонденты чаще всего не идентифицируют себя ни с каким идейно-политическим течением (56%); часть православных симпатизируют «центризму» – 10%; к сторонникам русского национального возрождения относятся 9% православных; к сторонникам коммунистов – 8%³. Среди православных самая низкая среди всех конфессиональных групп доля приверженцев «западных» идейно-политических течений – социал-демократического течения и радикальных рыночных реформ (3% и 2% соответственно)⁴.

Таким образом, результаты исследований ФОМ и Исследовательского центра «Религия в современном обществе» практически совпали в том, что около 70% православных видят в России особую цивилизацию, отличную от западной. Вместе с тем, православные в боль-

¹ Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 161.

² Там же. С. 162.

³ Опрошено 1500 респондентов (N=1500) методом индивидуального стандартизованного интервью по целевой выборке.

⁴ Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 242–243.

шинстве своем не идентифицируют себя с каким-то определенным идейно-политическим течением и в этом плане мало отличаются от других конфессиональных групп и неверующих.

Некоторые выводы, к которым пришли В.Ф. Чеснокова и М.П. Мчедлов, подтверждаются данными всероссийского исследования, проведенного Отделом социологии политики и общественного мнения ИСПИ РАН в 2004 г. Слабую связь отношения людей к религии и их политических взглядов обосновывает сравнительный анализ политических ориентаций трех типологических групп – неверующих, православных, в том числе воцерковленных и невоцерковленных, и мусульман¹.

Современная политическая система критически воспринимается россиянами независимо от их отношения к религии, но уровень и даже характер этой критичности в группах различный (см. табл. 2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «С какими суждениями о политической системе общества Вы согласны?»

(РФ, 2004, % от числа опрошенных в группах)

	<i>Неверующие</i>	<i>Православные</i>	<i>Воцерковленные</i>	<i>Невоцерковленные</i>	<i>Мусульмане</i>
Политическая система полностью устраивает	8	8	9	8	10
Много недостатков, но можно устранить постепенными реформами	40	49	51	47	42
Политическую систему надо радикально изменить	43	32	29	35	37

Источник: Отдел социологии политики и общественного мнения ИСПИ РАН.

¹ При проведении сравнительного анализа надо учитывать, что доля русских среди групп неверующих и православных составила 87 и 94% соответственно, поэтому фактически анализируются две группы русских – неверующие и православные. Национальный состав мусульман определяли татары (86%) и башкиры (8%), т.е. мусульмане северо-кавказских субъектов РФ в выборочную совокупность не входили, и, следовательно, сделанные выводы о политических взглядах мусульман основаны преимущественно на мнении поволжских мусульман. Еще одно уточнение касается социального состава типологических групп. Среди неверующих доля мужчин составляет 73%, среди православных – 38%, мусульман – 44%; среди неверующих доля горожан равнялась 83%, православных – 75%, мусульман – 52%. По остальным социальным характеристикам расхождения в типологических группах были значительно меньше.

Полностью одобрительное отношение людей к политической системе не зависит от их отношения к религии – политический оптимизм в равной мере характерен всем типологическим группам. Лояльное восприятие политического устройства достигает пика среди воцерковленных респондентов (51%) и наименее часто встречается среди неверующих (40%). Эти же группы выразили наибольшее расхождение по радикально негативной оценке политической системы – ее хотят существенно изменить 29% воцерковленных респондентов и 43% неверующих. Предельно-критическим считается 40-процентный уровень радикальных настроений, свидетельствующий о делегитимации политической системы в глазах респондентов. Перешла эту черту только группа неверующих.

Намеченная тенденция усиления поддержки политической власти по мере повышения степени религиозности подтверждается показателями доверия и авторитетности Президента РФ (см. табл. 3).

Таблица 3

**Отношение к Президенту РФ В.В.Путину
с дифференциацией по типологическим группам
(РФ, 2004, % от числа опрошенных в группах)**

	<i>Неверующие</i>	<i>Православные</i>	<i>Воцерковленные</i>	<i>Невоцерковленные</i>	<i>Мусульмане</i>
Доверяют	55	65	71	60	69
Не доверяют	30	19	17	20	19
Коэффициент доверия	+25	+46	+54	+40	+50
Уровень авторитетности	41	52	58	47	60

Источник: Отдел социологии политики и общественного мнения ИСПИ РАН.

Все типологические группы доверяли президенту страны, и по авторитетности он значительно опережал других политиков. Наименьшей поддержкой В.В. Путин пользовался у неверующих респондентов, среди православных «лидерство» президента заметно возрастало, и наибольшим оно было среди мусульман. Правда, группа воцерковленных по коэффициенту доверия «обошла» мусульман.

Относительно оппозиционная группа неверующих по показателю авторитетности на 2 – 3 места поставила В. Жириновского и С. Шойгу (по 14%), эти же места они заняли и в других типологических группах. Авторитет Г. Зюганова составил среди неверующих, православных и

мусульман 7, 4 и 7%, т.е. левые политические взгляды слабо связаны с отношением людей к религии. Оппозиционность неверующих скорее выражается в отсутствии, по их мнению, среди российских лидеров авторитетного политика, чем в поддержке левых или правых политических оппозиционеров.

Более подробно сходство и различие политических взглядов типологических групп проявляются по показателю доверия к различным политическим, общественным структурам (см. табл. 4).

Таблица 4

Коэффициент доверия (сумма положительных ответов («доверяю») и отрицательных ответов («не доверяю») к политическим и социальным институтам и структурам (РФ, 2004, % от числа опрошенных в группах)

	<i>Неверующие</i>	<i>Православные</i>	<i>Воцерковленные</i>	<i>Невоцерковленные</i>	<i>Мусульмане</i>
Правительству РФ	-29	-18	-11	-22	-1
Совету Федерации	-43	-28	-25	-29	-8
Государственной Думе	-47	-44	-41	-37	-33
Армии	-1	+4	+3	+5	+10
СМИ	-47	-37	-36	-37	-15

Источник: Отдел социологии политики и общественного мнения ИСПИ РАН.

Высшие органы власти не пользуются доверием типологических групп. Опрошенные мусульмане проявили наибольшую сдержанность в недоверии к ним, а самыми критически настроенными, как обычно, были неверующие респонденты. Воцерковленность людей на этот раз не всегда означала усиление политической лояльности: уровень недоверия к Госдуме был выше среди группы воцерковленных, чем невоцерковленных. Недоверие к СМИ в наименьшей мере было выражено мусульманами, они же оказали самое сильное среди типологических групп доверие армии. Армия была единственной структурой, которой религиозное население доверяло, а нерелигиозное было на шаг от доверия.

Повышенная политическая лояльность религиозного населения не означала снижения его готовности защищать свои интересы (см. табл. 5).

Таблица 5

**Распределение ответов на вопрос:
«Что Вы готовы предпринять в защиту своих интересов?»**
(РФ, 2004. % от числа опрошенных в группах)

	<i>Неверующие</i>	<i>Православные</i>	<i>Воцерковленные</i>	<i>Невоцерковленные</i>	<i>Мусульмане</i>
Мои интересы достаточно защищены	7	5	4	5	9
Обращусь в суд	31	36	34	41	26
Обращусь в милицию	16	22	19	23	15
Обращусь в органы власти	11	18	16	19	11
Обращусь в СМИ	4	7	6	7	8
Подпишу обращение, воззвание	4	6	7	5	2
Выйду на митинг, демонстрацию	5	8	9	6	7
Готов участвовать в забастовке	4	6	6	4	5
Готов «идти на баррикады»	6	5	6	4	4
Ничего не буду делать	28	23	23	25	26

Источник: Отдел социологии политики и общественного мнения ИСПИ РАН.

Доля респондентов, не готовых или не желающих защищать свои интересы, варьировалась от 27% в группе воцерковленных до 35% в группе неверующих и мусульман. Это различие важно не столько в количественном, сколько в качественном плане: воцерковленные люди, которые демонстрировали большую лояльность к политической системе, чем неверующие, по показателю готовности защищать свои интересы неожиданно вышли вперед. Они с небольшим перевесом опередили другие типологические группы по готовности защищать свои интересы «жесткими» способами: готовностью подписать воззвание, участвовать в митинге, забастовке, «идти на баррикады».

Политические взгляды типологических групп также измерялись по шкале парных суждений, противоположных по смысловому содержанию. Из шести парных суждений наиболее значимые расхождения были получены по вопросу о том, является ли сегодня Россия самостоятельным или, наоборот, зависимым государством (см. табл. 6).

Таблица 6

Согласие с суждениями с дифференциацией по типологическим группам
(РФ, 2004, % от числа опрошенных в группах)

	<i>Неверующие</i>	<i>Православные</i>	<i>Воцерковленные</i>	<i>Невоцерковленные</i>	<i>Мусульмане</i>
Россия сегодня – несамостоятельное, зависимое государство	41	44	44	45	29
Россия сегодня – самостоятельное, независимое государство	32	35	35	34	44
Российское общество в корне разделено и не имеет общих интересов	45	40	37	43	34
Российское общество едино и у него есть общие интересы	36	38	42	36	47
Главное – защищать интересы человека	59	58	56	63	68
Главное – защищать интересы государства	18	20	22	18	21
В российском обществе не сохранились общие духовные ценности	41	34	31	37	39
В российском обществе сохранились общие духовные ценности	38	45	50	39	43
Главное – осознать свою общность с другими странами	25	21	18	25	23
Главное – осознать самобытность истории, культуры России	44	49	51	47	46
Российское общество в состоянии совершить прорыв в своем развитии	63	60	58	63	55
Российское общество не в состоянии совершить прорыв в своем развитии	23	23	23	24	15

Источник: Отдел социологии политики и общественного мнения ИСПИ РАН.

Опрошенные мусульмане значительно выше оценили самостоятельность российского государства, чем неверующие и православные, среди которых преобладало скептическое восприятие государственной независимости России. Здесь ведущую роль играет этнический, а не религиозный фактор: русские респонденты, независимо от их отношения к религии, ощущают несамостоятельность России сильнее, чем респонденты татарской, башкирской национальности, которые, напомним, составляли 94% опрошенных мусульман. Возможно, причина расхождения лежит в «снижении» государствообразующей роли русского этноса и «восхождении» этой роли татарского, башкирского этносов.

Большой оптимизм опрошенные мусульмане проявили и при оценке сохранения общих интересов в российском обществе: среди мусульман преобладала позитивная оценка – «российское общество едино и у него есть общие интересы». Неверующие и православные были по этому показателю иного мнения. Правда, у православных доля респондентов, согласных с «разделенным» состоянием российского общества, едва превышала долю тех, кто считал иначе, а среди группы воцерковленных, как и среди мусульман, преобладали позитивные оценки.

Религиозное население было оптимистичнее неверующих и при оценке духовного единства нашего общества. Неверующие отдали предпочтение мнению об отсутствии в российском обществе общих духовных ценностей. Православные и мусульмане заняли противоположную позицию. Особенно активно соглашалась с сохранностью общих духовных ценностей группа воцерковленных.

По другим трем парным утверждениям мнение типологических групп не имело принципиальных различий. Большинство неверующих, православных, мусульман считали, что главное – защищать интересы человека, а не государства; осознать самобытность истории, культуры России, а не общность с другими странами; что российское общество в состоянии совершить прорыв в своем развитии.

Более глубокие расхождения в позициях типологических групп связаны с их выбором оснований для идентичности (см. табл.7).

Неверующие и православные идентифицируют себя преимущественно с людьми, близкими им по духу. Среди воцерковленных уровень такой «духовной» идентичности составил 58%. Общность вероисповедания, тем более политических взглядов, существенно слабее, чем «духовная» общность, которую, заметим, трудно интерпретировать в силу ее расплывчатого содержания. На втором месте у неверующих и православных находится общность с людьми своего поколения, но ее иденти-

фикационный «вес» значительно меньше, чем «духовной» общности. Близко к «поколенческой» общности неверующие и православные поставили согражданство и общность профессии, рода занятий. Четыре указанных идентичности не связаны с отношением респондентов к религии, и их приоритетность опирается на другие основания.

Таблица 7

**Распределение ответов на вопрос:
«С какой из групп Вы испытываете чувство общности?»**
(РФ, 2004, % от числа опрошенных в группах)

	<i>Неверующие</i>	<i>Православные</i>	<i>Воцерковленные</i>	<i>Невоцерковленные</i>	<i>Мусульмане</i>
с согражданами России	27	31	30	29	38
с людьми Вашей национальности	8	11	12	10	35
с людьми одной с Вами расы	1	3	2	3	3
с людьми Вашего вероисповедания	2	11	19	2	18
с людьми, говорящими на Вашем языке	13	16	16	15	29
с людьми Вашей профессии, рода занятий	22	26	26	29	27
с людьми того же материального достатка	8	12	9	13	10
с людьми близких Вам политических взглядов	6	8	7	8	18
с людьми Вашего поколения	38	38	38	38	18
с людьми, близкими Вам по духу	49	54	58	51	34
ни с кем из этих групп	5	3	3	3	3

Источник: Отдел социологии политики и общественного мнения ИСПИ РАН.

Разительно от неверующих и православных отличаются приоритеты идентичности мусульман. Для них определяющие идентичность основания составили согражданство, национальная, языковая и профессиональная общности. Очевидно, что для опрошенных мусульман этническая идентичность имеет значительно больший «вес», чем для православных и неверующих, т.е. чем для русских респондентов. Мусульмане реже ощущают общность с людьми своего поколения. Вероятно, это объясняется традиционностью их семейных отношений и сохранением родственного единства поколений, которое русские неверующие и православные отчасти утратили и ощущают себя «замкнутыми» в своем поколении. Мусульмане в большей мере, чем неверующие и православные, придают значение политическим взглядам и вероисповеданию, но в группе воцерковленных уровень идентичности по вероисповеданию одинаковый с мусульманами. По расовой общности и общности по материальному положению мнение типологических групп совпадает. Равнодушные респонденты к расовой общности понятны – расовые проблемы, в отличие от этнических, малоактуальны для российского менталитета. Нежелание выбрать для идентичности уровень материального достатка, скорее всего, объясняется инерционностью ценностных ориентаций, отсутствием у людей привычки относить себя к «низшему» или «высшему» классу, признанием второстепенности материальных факторов для человеческой общности.

Обобщая данные сравнительного анализа политических ориентаций типологических групп, сделаем следующие выводы:

♦ **Глубоких расхождений политических взглядов среди типологических групп нет.** Респонденты независимо от их отношения к религии, вероисповедания, воцерковленности доверяют президенту страны и не доверяют таким органам власти, как Правительство РФ, Совет Федерации, Государственная Дума, а также СМИ, они критически оценивают политическую систему и готовы активно защищать свои интересы. Сходство политических взглядов типологических групп свидетельствует, что разделение по политическим лагерям проходит в основном без учета разделения людей на верующих и неверующих, последователей православия и ислама. Это значит, что **религиозные, конфессиональные отношения занимают свою мировоззренческую, социокультурную нишу и не переходят в политическую плоскость.**

♦ Политическая консолидация людей слабо связана с их религиозными, конфессиональными ориентациями, но определенная взаимосвязь религиозных, конфессиональных факторов и политических взглядов

есть. **Религиозное население политически более лояльно, чем нерелигиозное.** Обычно большую поддержку действующая власть получает среди молодежи и материально обеспеченных граждан. Доля молодежи среди типологических групп близка: среди неверующих респондентов – 22%, православных – 25%, мусульман – 24%. Следовательно, возрастной фактор не мог повлиять на повышенную политическую лояльность религиозного населения. Доля обеспеченных респондентов в типологических группах варьируется более значительно: 27, 20 и 19% соответственно. Уровень доходов религиозного населения ниже, чем нерелигиозного, что, казалось бы, должно усиливать их политическую оппозиционность. На самом деле наблюдается противоположная тенденция. Значит, **религиозность выступает фактором повышения провластных ориентаций.** Это подтверждает рост политической лояльности воцерковленной группы по сравнению с невоцерковленной, т.е. чем выше степень религиозности человека, тем выше его поддержка политической системы.

♦ **Усиление политической лояльности религиозного населения не связано с его социальной пассивностью.** По показателю готовности защищать свои интересы православные респонденты опередили неверующих и мусульман, хотя, напомним, доля мужчин среди неверующих в 2 раза больше, чем среди православных, а мужчины обычно более решительны в демонстрации своей социальной активности. Более того, группа воцерковленных была на 1-ом месте по готовности прибегнуть к «жестким» мерам в деле защиты своих интересов. Бытовавшее мнение о понижающем влиянии религиозного фактора на социальную активность людей эмпирического подтверждения не получило.

♦ Сравнительный анализ взглядов типологических групп по шкале парных суждений свидетельствует, что **религиозный, конфессиональный факторы, как правило, не оказывают влияние на оценки состояния российского общества и государства.** Религиозный фактор стимулирует у людей ощущение общности интересов, духовных ценностей в нашем обществе. Особенно это характерно для групп мусульман и воцерковленных респондентов. Конфессиональный фактор (или, скорее, этнический) имеет значение при оценке суверенитета России: у мусульман самостоятельность российского государства вызывает меньше сомнений, чем у неверующих и православных.

Сделанные выводы указывают, что отношение людей к религии, их конфессиональная принадлежность не являются факторами, препятствующими политической консолидации российского общества. Скорее

наоборот: изменение религиозной ситуации в стране, рост уровня и степени религиозности населения следует принимать в качестве предпосылок этой консолидации. Повышенная политическая лояльность религиозного населения помогает легитимации политического режима, повышенная социальная активность – становлению гражданского общества. Приоритеты человеческих интересов, что можно интерпретировать как ориентированность на демократические ценности; самобытности России, уверенность в ее способности совершить прорыв в развитии составляют основу консолидации политического сознания россиян, независимо от их отношения к религии.

6.3. Русское мусульманство: история формирования идентичности

Ю.А. Гаврилов, А.Г. Шевченко

Русское мусульманство как феномен российской цивилизации. Суждения о цивилизационном единстве народов Северной Евразии в пределах единой государственной границы исторической России (Российской империи – СССР), высказанные в 20 – 30-х годах прошлого века мыслителями евразийской школы, вновь приобрели свою актуальность в связи с дезинтеграционными процессами на постсоветском пространстве. Главный идеолог евразийства Н. Трубецкой (1890 – 1938) в своей работе «Общевразийский национализм» писал о едином национальном субстрате исторической имперской России – евразийской **многонародной нации**, объемлющей всю совокупность населяющих ее народов, носительнице единого общевразийского национализма, который *«должен являться как бы расширением национализма каждого из народов Евразии, неким слиянием всех этих частных национализмов воедино»*¹.

Такой единый общевразийский национализм, как сознание принадлежности к евразийскому братству народов, по мнению мыслителя, для многих народов зачастую значит больше и переживается острее, нежели сознание принадлежности к той или иной этнической и религиозной общности. В частности, *«татары, башкиры, сарты и прочие по религиозному признаку входят в группу мусульманских народов. Но эти связи – менее сильные и яркие, чем объединяющие эти народы в евразийскую семью. Для «евразийских магометан» на первом месте – не панисламизм, а евразийство»*². Именно этот общевразийский национализм, как считал Трубецкой, должен быть положен в основу идеиправительницы евразийской идеократической империи – цивилизационной преемницы СССР.

В качестве общей исходной идеи данную мысль следует признать весьма плодотворной, но при её конкретизации ситуация оказывается более сложной. К реальной истории трудно подходить исходя из презумпции равенства народов, религий и культур. Лишь немногие народы смогли стать самостоятельными субъектами исторического творчества, тогда как для большинства остальных условием полноценной исторической жизни было соучастие в цивилизационном творчестве других на-

¹ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 424.

² Там же. С. 425.

родов. Разумеется, это возможно лишь тогда, когда народ, выступающий как самостоятельный субъект исторического творчества, предрасположен допустить к соучастию в нем иные народы. Так, едва ли возможно говорить о соучастии в историческом и культурном творчестве германской нации литовского племени пруссов, как и полабских и поморских славян, физически уничтоженных и насильственно ассимилированных немецкими феодалами в IX – XIII веках.

Ярко и образно писал о свободном соучастии народов в историческом творчестве великий русский философ Иван Ильин: *«Каждый народ призван иметь свое самобытное, национально-духовное лицо, и эта самобытность не может состоять в сочетании отовсюду заимствованных черт; она возникает из инстинктивно-душевного своеобразия и из самостоятельного восприятия природы, людей и Бога... Правда, не всякому народу удастся выносить самостоятельный духовный акт и создать самобытную духовную культуру. Народы, которым это удалось, суть духовно ведущие народы; народы, которым это не удалось, становятся духовно ведомыми народами. Задача ведущего народа не в том, чтобы подавить или искоренить ведомый народ, а в том, чтобы дать ему возможность приобщиться к духовному акту и к духовной культуре ведущего народа и получить от него творческое оплодотворение и оживление. Тогда ведомый народ находит свою родину в лоне ведущего народа, и, не теряя своей исторической и биологической «национальности», вливается духовно в национальность ведущего. Формула такого патриотического «симбиоза» народов такова: «я римлянин, и притом галл»; «я англичанин, и притом африканский негр»; «я швейцарец, и притом лодин»; «я француз, и притом мавр»; «я русский, и притом калмык»... И эта формула означает, что ведущему народу удалось выработать национальный акт такой ширины и гибкости, а может быть, и глубины, что он образует для ведомых народов как бы родовое духовное лоно, которое они могут видоизменять по-своему, оплодотворяя и оживляя из него свою духовную жизнь»¹.*

Именно таковыми были, как правило, отношения русского православного народа с другими жителями, населяющими историческую Россию. Российская цивилизация исторически формировалась как динамичная система, состоящая из русско-православного ядра и множества этнокультурных и этнорелигиозных общностей Северной Евразии, которые в процессе своей исторической жизни, чаще всего связанного с их

¹ Ильин И.А. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 236–237.

включением в границы общей государственности, вошли в зону культурно-цивилизационного взаимодействия с этим ядром. В ходе такого взаимодействия эти общности обрели новое качество, предопределяющее их существенные отличия от зарубежных единоплеменников и единоверцев по своему социально-психологическому типу, самосознанию, культурно-бытовому укладу и духовно-религиозному строю. Причем по характеру последнего они нередко столь далеко отошли от своего религиозного первообраза, что их религиозность ближе к русскому православию, нежели к исповеданию единоверцев, пребывающих вне российского цивилизационного ареала.

На данную особенность также обратил внимание Ильин: *«Православие сохранило в себе и бережно растило то, что утратили все другие западные исповедания и что наложило свою печать на все ответвления Христианства, магометанства, иудейства и язычества в России. Всякий внимательный наблюдатель знает, что лютеране в России, англикане в России, и магометане в России – разнятся от своих иностранных соисповедников по укладу души и религиозности, удаляясь от своих перво-образцов и приближаясь незаметно для себя к Православию... В религии, как и во всей культуре, русский организм творил и дарил, но не искоренял, не отсекал и не насиловал...»¹.*

В этом плане весьма важными представляются рассуждения выдающегося культуролога, историка и литературоведа нашего времени Вадима Кожина о том, что из всех народов исторической России-Евразии по сути лишь русский православный народ является подлинно евразийским. Все другие народы, составляющие этнический субстрат российской цивилизации, являются европейскими, либо азиатскими. Они обретают свой евразийский характер лишь в «магнитном поле» России, утрачивая его за пределами этого поля. Не случайно из всех российских народов лишь русские обозначены именем прилагательным, что выражает, по мнению ученого, представление о них как общем знаменателе и всеобщей связи евразийской суперэтнической целостности, без которой последняя обречена на дезинтеграцию и фрагментацию. В данном случае речь идет о своего рода «сверхнации», которая значительно шире собственно этнических рамок, поскольку способна «прилагать» себя ко всем евразийским народам вне зависимости от их этнической принадлежности, культурных и языковых особенностей, религиозной ориентации.

¹ Ильин И.А. О грядущей России. М., 1993. С. 164–165.

Такого рода «русскость» – главная отличительная черта всех нерусских и неправославных этнокультурных и этнорелигиозных общностей, входящих в состав российской евразийской цивилизации. Вполне естественными в этом плане выглядят словосочетания «русский татарин» или «русский еврей», которые употребляются по отношению к множеству выдающихся представителей русской истории и культуры нерусского происхождения¹. Именно в подобном аспекте можно говорить и о таком этнорелигиозном и этнополитическом феномене российской цивилизации, как «русское мусульманство».

Понятие «русское мусульманство», как обозначение единой общности мусульманских народов, находящихся в границах Российской империи, впервые ввел в обиход известный крымско-татарский просветитель, один из лидеров российского джадидизма рубежа XIX – XX веков Исмаил-Бей Гаспринский (1851 – 1914), который озаглавил так свою книгу, опубликованную в 1881 г. В отличие от других деятелей национальных движений мусульманских народов России, Гаспринскому были чужды идеи мусульманского сепаратизма и пантюркизма. Вхождение тюркских и других мусульманских народов в единое государство с русским народом мыслилось им как явление исторически закономерное, имеющее позитивное значение для обеих сторон: *«Мы думаем, что рано или поздно границы Руси заключат в себе все тюрко-татарские племена и в силу вещей, несмотря на временные остановки, должны дойти туда, где кончается населенность тюрко-татар в Азии... Таким образом, мне кажется, что в будущем, быть может, недалеко, России суждено будет сделаться одним из значительных мусульманских государств, что, я думаю, нисколько не умалит ее значения как великой христианской державы»*².

Исходя из этого, все свои усилия просветитель стремился направить на то, *«чтобы русское мусульманство прониклось убеждением в том, что Провидение, соединив его судьбы с судьбами великой России, открыло пред ним удобные пути к цивилизации, образованности и прогрессу»*³. В будущем это, по его мнению, обеспечит именно русскому мусульманству культурно-цивилизационное лидерство во всем исламском мире: *«Я верую, что рано или поздно русское мусульманство, воспитанное Россией, станет во главе умственного развития и цивилиза-*

¹ Кожин В.В. Судьба России: вчера, сегодня, завтра. М.: Воениздат, 1997. С. 285–287.

² Гаспринский Исмаил-Бей. Россия и Восток. Казань, 1993. С. 17 – 18.

³ Там же. С. 27.

ции *остального мусульманства*»¹. В силу исторических причин идеи Гаспринского, касающиеся русского мусульманства и цивилизационного единства православных и мусульманских народов России, реализоваться не смогли. Культурным лидером всего бурно развивающегося сейчас исламского сообщества русское мусульманство пока не стало. Однако процессы культурно-цивилизационной самоидентификации как постсоветской России, так и пространства бывшего СССР в целом, вновь делают проблему русского мусульманства, впервые поставленную просветителем, весьма актуальной.

Здесь, впрочем, необходимо внести важное уточнение. Говоря о феномене русского мусульманства, возникшем как следствие объединения русского православного и мусульманских народов в общем имперском государственном образовании, обеспечившего вхождение мусульман Северной Евразии в «магнитное поле» русскости, следует иметь в виду их особую созидательную роль в процессе становления российской цивилизации. В отличие от других этнокультурных и этнорелигиозных общностей России-Евразии мусульманские народы не принадлежали к числу духовно и культурно ведомых. Хотя они и приобщились к духовному творческому акту русского народа, став русским мусульманством, но на протяжении всей российской истории выступали в качестве равноправного субъекта культурно-цивилизационного творчества. При этом на отдельных этапах исторического развития их роль была решающей.

Первое масштабное государственное объединение русского православного и тюркских мусульманских народов на евразийском пространстве произошло в XIII – XIV веках в составе мусульманской Золотой Орды, причем верховный сюзеренитет золотоордынских ханов-мусульман над русскими княжествами сыграл важную роль в их собирании вокруг Москвы. Вследствие этого российские мусульманские народы справедливо будет отнести к числу государствообразующих народов исторической России. Все это сделалось возможным потому, что к моменту начала государственной интеграции Северной Евразии на ее пространстве уже сформировалась оригинальная северная ветвь исламской цивилизации со своей самобытной материальной, духовной и политической культурой, сумевшая творчески интегрировать богатые доисламские автохтонные культурные традиции.

Следует отметить, что процесс формирования православно-христианского и мусульманского цивилизационных очагов Евразии про-

¹ Гаспринский Исмаил-Бей. Указ. соч. С. 45.

текал параллельно, причем на начальном этапе последний развивался более динамично. Благодаря этому в ранний период проживания в едином государстве тюркско-мусульманская культура была донорской по отношению к русско-православной, носители которой охотно перенимали и осваивали самые разнообразные достижения мусульманского мира в сфере хозяйственного уклада и художественного творчества, государственной организации и административного устройства, дипломатии и военного искусства. Позднее, когда русская культура достигла своей зрелости, уже культура русского мусульманства по отношению к ней выступила в качестве реципиента в самых разнообразных областях – будь то общественная мысль, политическая идеология, художественная литература, естественнонаучные и гуманитарные знания или технические достижения¹.

Можно констатировать, что в целом вклад мусульманских народов в самобытное цивилизационное развитие России вполне сопоставим с достижениями русского православного народа. Вот почему в настоящее время, когда оригинальность цивилизационного творчества евразийских народов в очередной раз поставлена под сомнение, проблема русского мусульманства вновь приобретает первостепенное значение.

Очаги исламской цивилизации на пространстве Северной Евразии как предпосылка возникновения русского мусульманства. Своего рода предпосылкой возникновения русского мусульманства можно считать исламские цивилизационные очаги, возникшие на евразийском пространстве в VIII – XVI веках на базе оригинальных северных ответвлений исламской цивилизации – тюркско-ханифитской и восточно-кавказской шафиитской. Их формирование и развитие, так же, как и других периферийных ветвей мусульманского мира, происходило по мере синтеза исламской цивилизации с автохтонными протоцивилизационными общностями, существовавшими к северу и к югу от пояса древних цивилизаций, завоеванного арабами в VII – VIII веках. В результате обширные регионы Северной Евразии, Юго-Восточной Азии и Тропической Африки, ранее бывшие далекой периферией ойкумены, впервые в своей истории получили устойчивые высокоразвитые цивилизационные структуры, способные обеспечить государственную целостность и культурно-историческую преемственность².

¹ Российская цивилизация (этнокультурные и духовные аспекты). М., 1998. С. 236.

² Очерки истории распространения исламской цивилизации. В 2 т. Т.1. М.: РОССПЭН, 2002.

Принципиально важное значение здесь имело то обстоятельство, что начало этого процесса совпало с завершением периода широких арабских завоеваний, практически иссякших к концу эпохи Омейядов. Багдадский халифат с новой династией Аббасидов, утвердившейся в 750 г., сделал выбор в пользу мирной экспансии культурно-идеологического характера. На смену вооруженной конфронтации с немусульманскими соседями пришли торговое партнерство и интенсивный культурный обмен. А это, в свою очередь, обусловило преимущественно мирный характер распространения ислама и длительный период его утверждения на периферии мусульманского мира, растянувшийся на несколько столетий, следствием чего стал его синкретизм с доисламскими верованиями, традициями и образом жизни. Важную роль здесь сыграло и то, что начальный этап формирования периферийных ответвлений исламской цивилизации пришелся на период наиболее плодотворного культурного развития арабско-мусульманского мира (от утверждения династии Аббасидов в VIII веке до взятия Багдада монголами в 1258 г.). Благодаря этому очаги исламской цивилизации, возникшие за пределами ее исторического ядра, смогли довольно быстро развиваться до уровня самостоятельных центров, а в следующий период сыграть в мусульманском мире доминирующую роль.

Распространение ислама на пространстве Северной Евразии началось с восточной части Северного Кавказа. Его исходной точкой стал город Дербент в Южном Дагестане. Уже в 642–643 гг. войска полководца Абд ар-Рахмана ибн Рабиа, вышедшие на северную границу разгромленной арабами Сасанидской империи, впервые заняли Дербент (включен в состав Арабского халифата в 685–686 гг.). В дальнейшем именно этот город, названный арабами Баб ал-Авбаб («Врата врат») и Баб ал-Джихад («Врата борьбы за веру»), стал исходной точкой и основной базой исламизации Восточного Кавказа. Его правителями были видные омейядские полководцы Джеррах, Маслама и Мерван ибн Мухаммад, в 20 – 30-е годы VIII века совершившие ряд походов во внутренние районы Дагестана.

В VIII – XIII веках Дербент – уже мусульманский, преимущественно арабский город, ставший с 869 г. столицей самостоятельного эмирата во главе с арабской династией Хашимитов. Отсюда ислам распространяется среди народов Южного Дагестана – лакцев, лезгинов, рутульцев, агулов, цахуров, даргинцев, табасаранцев. Возникают самостоятельные центры мусульманской культуры и образованности, причем один из наиболее значительных – в лакском ауле Кумух. Непосредст-

венное взаимодействие с Арабским халифатом стало причиной утверждения в восточной части Северного Кавказа шафиитского мазхаба суннитского ислама, допускающего широкое использование принципа иджама – согласованного мнения членов общины по вероучительным и религиозно-правовым вопросам. Это оставляло место для многих местных традиций, постепенно ассимилированных исламом.

Можно констатировать, что накануне монгольского нашествия на востоке Кавказского региона уже началось формирование собственной оригинальной ветви исламской цивилизации, однако вследствие значительной этнополитической дробности данный процесс растянулся на много столетий. Сказывалось также влияние христианских государств – Византийской империи, а затем средневековой Грузии (в XII – XIII веках ее вассалами были дербентские эмиры). Только с XIV века начинается распространение ислама среди аварцев. В целом же характерной особенностью региона в данный период являлось тесное соседство и динамичное взаимодействие ислама, христианства, иудаизма, древних автохтонных верований в различных государственных и протогосударственных образованиях. Отсюда возник синкретический характер религиозных воззрений и многих традиций кавказских народов.

Лишь после завоевательных походов Тимура в Дагестан в 1396 г. исламское влияние начинает здесь явно доминировать. С XV века мусульманство распространяется среди вайнахов (на территории современной горной Чечни), а к концу XVI века культуры уже почти всех восточнокавказских народов были в той или иной мере исламизированы. Вместе с тем процесс окончательного утверждения ислама в ряде мест восточной части Кавказа растянулся еще на несколько столетий и даже в начале XX века еще полностью не завершился. Не случайно, по мнению А. Малашенко, современное исламское возрождение в регионе, как и на всем Северном Кавказе, имеет характер не только реисламизации, но и доисламизации¹.

Исламизация Западного Кавказа относится к еще более позднему времени. Населявшие его абхазо-адыгские народы долгое время входили в периферийную зону восточно-христианской цивилизации: с VI века в сфере культурно-политического влияния Византийской империи, а с X века – также русского Тмутараканского княжества. Однако в силу ряда причин христианство среди адыгов окончательно так и не утвердилось, а после турецкого завоевания Константинополя в 1453 г. стало исчезать.

¹ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М.: Гендальф, 2001.

Проникновение ислама на Западный Кавказ относится к XIII – XIV векам, когда часть адыгов превратилась в данников золотоордынских ханов. Настоящее же утверждение ислама было в значительной мере связано с военно-политической экспансией Османской империи и Крымского ханства в XVI – XVIII веках. Религиозный синкретизм, в значительной мере связанный с бытованием остаточных христианских воззрений (почитание некоторых праздников и святых), был характерен для Западного Кавказа в еще большей мере. Примечательно, что здесь получил распространение не шафиитский, а ханифитский мазхаб.

В сравнении с многовековым утверждением ислама на Северном Кавказе процесс образования исламских цивилизационных очагов в Волго-Уральском регионе в ходе формирования тюркско-ханифитской ветви исламской цивилизации занял значительно меньший хронологический отрезок. Волжские тюрки (хазары и булгары) в доисламский период уже имели развитые религиозные представления, связанные с почитанием небесного божества Тенгри, что в значительной мере облегчило восприятие ими исламского монотеизма. Начало распространения ислама в этом регионе обычно связывают с походом арабского полководца Мервана ибн Мухаммада на Волгу в 737 г. Однако к этому времени в Хазарии уже было много мусульман, поскольку Нижнее Поволжье входило в зону влияния Хорезма и имело с ним прочные связи.

В отличие от Восточно-Кавказского, распространение ислама в Волго-Уральском регионе характеризовалось перекрестным влиянием сразу двух центров исламской цивилизации – среднеазиатского и ближневосточного. В целом ислам в Хазарии сохранил свои позиции даже после того, как каган Обадия около 800 г. сделал государственной религией иудаизм. Из мусульман-хорезмийцев набиралась царская гвардия – «ларисийя». В столицах каганата Итиле и Семендере бок о бок соседствовали христиане, мусульмане и иудеи, объединенные общехазарской религией с ее культом священного царя и поклонением деревьям¹. Уже после распада Хазарского каганата в Нижнем Поволжье возникло мусульманское княжество Саксин со смешанным тюркско-арабским населением, просуществовавшее вплоть до его разорения монголами в 1229 г. Сложившаяся в рамках Саксина этнорелигиозная общность впоследствии участвовала в процессе этногенеза астраханских татар.

Еще более значительный очаг исламской цивилизации сложился в Среднем Поволжье, где в VIII – IX веках возникло тюркское государств-

¹ Очерки истории распространения исламской цивилизации. С. 22.

венное образование – Волжско-Камская Булгария. Официальное принятие ислама волжскими булгарами в X веке было связано со стремлением болгарского ильтибера (царя) Алмуша покончить с зависимостью от Хазарского каганата, получив санкцию на свою власть из рук более могущественного правителя – Багдадского халифа. Следствием этого стали его посольство в Багдад ко двору халифа Джаффара ал-Муктадира в 921 г. с просьбой прислать исламских наставников и ответный визит на Волгу посланца халифа Сусана ар-Расси в следующем году. В мае 922 г. на созванном Алмушем съезде болгарских князей ислам был принят в качестве государственной религии, а сам ильтибер, получивший мусульманское имя Джаффар ибн Абдаллах, провозгласил себя наместником халифа как главы правоверных. Существовавший у болгар культ священной царской власти получил таким образом исламскую интерпретацию. Все названные обстоятельства принятия ислама булгарами стали известны благодаря запискам секретаря арабского посольства Ахмеда ибн Фадлана, которые довольно обстоятельно исследованы в научной литературе¹.

Относительная легкость и быстрота официального принятия булгарами новой веры – свидетельство того, что ислам к этому времени занял среди них довольно прочные позиции. Известно, что отец Алмуша ильтибер Шилки уже имел мусульманское имя Абдаллах. Ислам распространился в Булгарии благодаря ее торговым и культурным связям с мусульманскими центрами Хорезма, переживавшими в тот период свой расцвет. Не случайно в Поволжье утвердился не шафиитский мазхаб суннитского ислама, доминировавший среди арабов, а ханифитский, центрами которого были Бухара и Самарканд. Этот выбор имел весьма важные последствия. Из всех четырех мазхабов суннитского ислама ханифитский является самым гибким и наименее догматичным. Среди методов фикха, применяемых в нем, преобладают кыяс – суждение по аналогии, а также рай и иджтихад – личное мнение авторитетного факиха и его право на самостоятельную интерпретацию Корана и Сунны. Причем при идждихаде обязателен истихсан – учет местных обычаев и правовых норм.

¹ См. например: Худяков М.Г. Мусульманская культура в Среднем Поволжье. Казань, 1922; Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921– 922 гг. Харьков, 1956; Фахрутдинов Р.Г. Очерки по истории Волжской Булгарии. М., 1984; Давлетшин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура. Казань, 1990 и др.

Благодаря этому ислам в Волго-Уральском регионе обрел наибольшую способность ассимилировать доисламские традиции и автохтонные этнические культуры. Он стал важнейшей частью этнического самосознания и самоидентификации мусульманских народов региона, религиозная и национально-этническая идентичность которых до начала XX века практически совпадала. Само распространение ислама явилось мощным фактором этногенеза. Именно на базе принявших ислам болгарских племен сложилась та тюрко-мусульманская этническая общность, которая сыграла столь важную роль в этногенезе казанских татар. Одновременно часть болгар – племя сувазов во главе с князем Варыгом, отказавшись принять ислам, переселилась на правый берег Волги, где, частично смешавшись с угро-финскими племенами, положила начало этносу чувашей¹.

Волжско-Камская Булгария стала самым северным очагом исламской цивилизации, в пределах которого сформировалась оригинальная мусульманская культура со своими неповторимыми особенностями в области политической традиции (санкционированный исламом сакральный характер царской власти), литературного творчества, архитектуры (тип сельской деревянной мечети). Особое значение имело утверждение традиций мусульманской образованности: среди интеллектуалов исламского мира X – XIII веков выходцы из Поволжья скоро заняли достойное место, о чем свидетельствует этнонимическая приставка (тахаллус) – «ал-Булгари» к имени ряда из них.

Возвышение тюркского Поволжья до масштабов одного из важных региональных центров исламской цивилизации можно рассматривать в качестве одного из проявлений общей тюркизации исламского мира с X века, которая затронула как его периферию, так и ядро в поясе древних цивилизаций. Принятие ислама булгарами положило начало его распространению среди тюркских народов евразийских степей – гузов, карлуков, печенегов и кыпчаков. К X веку относится появление приверженцев ислама среди предков современных башкир – тюркизированных угро-финских племен Южного Урала. Именно в X – XIII веках возникли исламские цивилизационные очаги на обширных пространствах Северной Евразии – от Венгрии («страна Башкирд») до Башкирии («Великая Венгрия»)².

Следует обратить внимание и на то обстоятельство, что одновременно с исламизацией Волжско-Камской Булгарии происходило утвер-

¹ Очерки истории распространения исламской цивилизации. С. 48.

² Там же. С. 58.

ждение православного христианства среди восточнославянского населения Киевской Руси. Формирование поволжского центра исламской цивилизации на базе ее северной ветви и восточнославянского центра восточнохристианской цивилизации на основе византийского православия в Северной Евразии шло, таким образом, параллельно. В результате уже с X века в бассейне Волги образовалось обширное поле интенсивного культурно-цивилизационного взаимодействия православно-христианской и исламской этнорелигиозных и этнополитической общностей. Оно стало своеобразной прелюдией их объединения в границах одного государства, что первый раз проявилось в период господства Золотой Орды.

Золотоордынский период в плане рассмотрения нашей темы представляет особый интерес. Как мусульманский, так и православно-христианский цивилизационные очаги Северной Евразии сильно пострадали в результате монгольского нашествия. Однако они не только выжили, но и получили новый импульс для своего развития. Пестрое по этнокультурному и религиозному составу государственное объединение, созданное потомками сына Чингисхана («Улус Джучи») на северо-западной окраине Монгольской империи, известное впоследствии как Золотая Орда, не было носителем единой великой культуры. По этой причине оно не несло никакой угрозы ни православной, ни исламской культуре, а, напротив, само испытывало мощное влияние той и другой.

Культурно-политическое доминирование в составе Золотой Орды мусульманских земель Поволжья и Хорезма обеспечило выбор ею религии ислама. Однако его принятие в качестве государственного вероисповедания ханом Узбеком, произошедшее в 1321 г., не устранило религиозно-культурного плюрализма Золотой Орды. Налагая дань и другие повинности, иногда довольно обременительные, золотоордынские ханы практически не вмешивались во внутреннюю жизнь покоренных земель и народов – русских и болгарских княжеств, угро-финских племен, горских общин Северного Кавказа. В период расцвета Золотоордынского государства под покровительством сильной ханской власти на его территории вызревали самобытные культурно-цивилизационные центры.

Таким образом, значение Волжско-Камской Булгарии в качестве крупнейшего регионального центра тюркско-ханифитской ветви исламской цивилизации в золотоордынский период не только сохранилось, но и возросло. Как писал известный историк, исследователь мусульманского Поволжья М. Худяков, *«под защитой могущественных татар Булгарское царство беспрепятственно развивалось и богатело, имея воз-*

*«... возможность тратить все силы на мирное упрочение своего благосостояния. Именно в эту эпоху Булгар достиг наивысшего своего расцвета»*¹. Благодаря этому северная тюркско-ханифитская ветвь исламской цивилизации вышла далеко за пределы Поволжья – на ее основе началась этнорелигиозная интеграция тюркских народов Улуса Джучи.

Основной движущей силой этой интеграции стала сложившаяся к началу XIV века единая для центральной части Золотой Орды мусульманская городская культура, в создании которой значительную роль сыграли выходцы из Хорезма, Ирана и Арабского Востока. В ее взаимодействии с очагами тюркской земледельческой культуры Поволжья, Прикамья и Предкавказья, а также культурой исламизирующихся тюркских кочевников евразийской степной зоны сложилась динамичная суперэтническая тюркско-исламская общность, гораздо более широкая, чем прежде, аналогичная арабско-исламской².

Пребывая в единых государственных границах с русскими православными землями, эта общность стала своего рода прообразом русского мусульманства. Важную роль здесь сыграло и то обстоятельство, что господство Золотой Орды одновременно явилось гарантом самобытного развития пока еще слабого православного цивилизационного центра Северо-Восточной Руси, не допустив ее поглощения набиравшей силу Литвой. Именно в золотоордынский период произошла фиксация цивилизационных границ России и Запада при одновременном расширении контактной зоны православной и мусульманской этнорелигиозных общностей Северной Евразии. Тем самым были заложены предпосылки для их более тесной интеграции в рамках единой российской цивилизации.

Названная суперэтническая общность на базе ислама продолжала сохраняться и развиваться и после распада Золотой Орды. При этом окончательное закрепление позиций ислама произошло с образованием самостоятельных татарских ханств, причем его зафиксировали татарские летописные источники. Они указали на то, что с возникновением Казанского ханства «век иджитхада» сменился «веком таклида». Это означало замену свободного толкования положений ислама на более строгое следование устоявшимся традициям в рамках ханифитского мазхаба. Именно в этот период формируется оригинальный центр исламской цивилизации в пределах Крымского ханства, вскоре попавшего в сферу влияния Османской империи, которая заняла доминирующее положение в исламском мире. Новые мусульманские анклавы возникают на западе и восто-

¹ Худяков М.Г. Указ. соч. С. 11.

² Современный ислам в диалоге культур. Нижний Новгород, 1996. С. 50.

ке Северной Евразии – общности литовских и сибирских татар (последняя сложилась в процессе завершения исламизации сибирских тюрков), впоследствии в разное время ставших неотъемлемой составной частью русского мусульманства. Начало этому процессу в XV – XVI веках положила новая интеграция Северной Евразии уже под эгидой православной Московской Руси.

Подводя итоги, можно выделить главные отличительные особенности, в равной мере присущие евразийским исламским суперэтническим общностям, сформировавшимся на базе тюркско-ханифитской и восточно-кавказской шафиитской ветвей исламской цивилизации, которые сыграли важную роль в процессе формирования русского мусульманства.

Прежде всего следует указать на значительно более высокий уровень адаптации исламской религиозной системы и культовой практики к местным условиям вследствие ассимиляции значительного пласта доисламских этнических культурных традиций и верований. Не случайно здесь получили распространение наименее догматичные и обладающие значительной гибкостью ханифитский и шафиитский мазхабы суннитского ислама, тогда как маликитский и ханбалитский мазхабы с их догматизмом и ригоризмом практически не встречаются.

Те или иные явления религиозного синкретизма в целом характерны для всего мусульманского мира. Как отмечает исламовед А. Малашенко, к «чистым мусульманам» могут быть отнесены лишь арабы Ближнего Востока, да и то с большими оговорками¹. Однако на пространстве Северной Евразии значение доисламского компонента в местных версиях ислама существенно выше. Здесь можно назвать такое явление, как своеобразный культ святых – мусульманских подвижников, правителей, суфийских наставников, прославленных улемов, что выражается в паломничестве к их захоронениям – зийаратам. С точки зрения исламской ортодоксии это является непозволительным нововведением – бидаа, нарушающим принципы единобожия и отсутствия сакральных посредников между человеком и Аллахом. В ряде случаев имело место наложение мусульманских религиозных представлений на восходящие к тенгрианству доисламские верования с их культом обожествленных царей и вождей.

На Северном Кавказе ислам ассимилировал остаточные христианские верования, следствием чего стало почитание некоторых христи-

¹ Малашенко А.В. Указ. соч. С. 9.

анских святых (пророка Илии, святого Георгия). Не случайно как на Северном Кавказе, так и в Поволжье столь широкое распространение получил суфизм, ставший формой бытования «народного ислама» и мирно сосуществовавший с официальным мечетским исламом. Священнослужителями в мечетях и суфийскими шейхами и устазами (наставниками) зачастую являлись одни и те же лица, причем в наиболее исламизированных регионах Северной Евразии утверждение ислама стало результатом деятельности суфийских тарикатов (братств).

Синкретический характер имела, в частности, политическая культура, сформировавшаяся в рамках евразийских мусульманских общностей. Их правители – уже упоминавшийся Алмуш, а позднее Берке – первый мусульманин в числе золотоордынских ханов, одновременно с принятием ислама стремились обеспечить легитимность своей власти над правоверными. Это достигалось посредством обращения к халифу (Алмуша – к багдадскому, а Берке – к каирскому), как к верховному главе исламской уммы, замещающему в этом качестве пророка Мухаммада. Однако такой акт был прежде всего стремлением узаконить с позиций ислама представление о сакральном характере власти священных царей и вождей, бывшее составной частью доисламских верований тюркских народов Евразии.

В дальнейшем священной стала считаться власть любого, в том числе иноверного правителя, если он был способен обеспечить порядок и благосостояние государства и не притеснял мусульманскую веру. Впоследствии это способствовало восприятию евразийскими мусульманами православного московского государя в качестве носителя особой сакральности, благодаря которой он представал как Белый царь (Ак падишах) – покровитель и защитник правоверных (белый цвет – символ особой святости)¹. Такое восприятие, в свою очередь, благоприятствовало интеграции евразийских мусульман в российскую цивилизацию и формированию их русско-мусульманской идентичности. Данный пример весьма показателен для исламской политической культуры как нежесткой системы, обладающей многими степенями свободы и способной к взаимодействию с традиционной доисламской и неисламской политическими культурами².

Другой важнейшей чертой евразийских ответвлений исламской цивилизации является опыт их длительного сосуществования с право-

¹ Логинов А.В. Власть и вера. Государственные и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая Российская Энциклопедия, 2005. С. 256.

² Очерки истории распространения исламской цивилизации. С. 210.

славно-христианским миром. Христианские общины исторически присутствовали в большинстве мусульманских стран Ближнего Востока, но там они находились на положении меньшинств, имеющих подчиненный относительно мусульман статус «зимми» (покровительствуемые). Здесь же речь идет о равнозначимых субъектах культурно-исторического творчества, находящихся в динамичном взаимодействии в пределах обширной контактной зоны. Результатом стала близость традиционной культуры и хозяйственно-бытового уклада, несмотря на религиозные различия. На данное обстоятельство обратил внимание И. Гаспринский, отмечавший, что *«русские деревни в Крыму отличаются от татарских тем, что там церковь, а здесь мечеть»*¹. Это и стало наиболее мощной предпосылкой формирования на базе исламских общностей Северной Евразии русского мусульманства.

Исламские общности Евразии и Россия: процесс интеграции и формирование русского мусульманства. Становление российской цивилизации на базе интеграции разнородных цивилизационных и протоцивилизационных общностей Северной Евразии совершалось в ходе воссоздания государственного единства Евразийского субконтинента, начатого Московской Русью в XV–XVI веках и продолжавшегося до конца XIX века. Причем именно имперская государственность явилась основным системообразующим фактором российской цивилизации. Она выступила носителем наиболее универсального нормативно-иерархического начала, способного объединить разнородный этнорелигиозный и социально-культурный конгломерат евразийского пространства, создавая предпосылки для его цивилизационной целостности². Все это в полной мере проявилось в ходе интеграции в российское имперское пространство очагов исламской цивилизации.

Процесс этот, начавшийся включением в состав Русского государства постзолотоордынских государственных образований Волго-Уральского региона, изначально носил противоречивый характер. С одной стороны, присоединение Казанского и Астраханского ханств, совершившееся в 1552–1556 гг., уничтожило городскую мусульманскую культуру Поволжья (впрочем, уже сильно разрушенную в результате разорения городов Золотой Орды Тимуром в 1395 г.). Исламские общности региона приобрели исключительно сельский характер, а их общий культурный уровень значительно понизился. Традиции мусульманской учености в значительной мере были прерваны. Как писал в связи с этим

¹ Гаспринский Исмаил-Бей. Указ. соч. С. 39.

² Российская цивилизация (этнокультурные и духовные аспекты). С. 46–47.

М. Худяков, «в деревенской глуши доживало свой век последнее поколение образованных мусульман»¹.

Однако, с другой стороны, в отличие, например, от Испании, Сицилии и Мальты, где исламская цивилизация подверглась полному разрушению, мусульманский цивилизационный очаг в этом регионе не только сохранился, но и оказался способным к быстрой регенерации и пространственному расширению. После присоединения к России мусульманское Поволжье сыграло решающую роль в значительно более глубоком приобщении к исламской цивилизации многих номинальных мусульман из числа тюркских народов евразийского пространства, среди которых все более распространяется культура казанских татар (Приуралье, Предкавказье, Южная Сибирь, Казахстан)².

Сохранению и самобытному развитию исламских цивилизационных очагов в границах Российского государства благоприятствовало то, что уже в XV – XVI веках под властью Москвы было восстановлено былое единство золотоордынских земель. Московские самодержцы, благодаря вышеуказанному синкретичному характеру политической культуры евразийского ислама, в глазах мусульманского населения бывших ханств выступили естественными преемниками сарайских ханов. Сами русские государи отчетливо это осознавали, придавая своему вступлению в золотоордынское наследство особое значение в связи с обоснованием своих прав на царский титул. Приняв наследство Золотой Орды, они вынужденно становились не только преемниками веротерпимости ее владык, но и верховными покровителями мусульманских подданных³.

Вследствие этого интеграция золотоордынской тюркско-мусульманской общности в состав Московской Руси осуществлялась в значительной мере мирным путем. Татарская мусульманская знать вместе со своей челядью добровольно переходила на службу московским государям, обретая у них самое высокое признание. Во время казанского похода 1552 г. в московском войске было больше татар-мусульман, чем среди защитников Казани, а воеводой «полка правой руки» (заместителем главнокомандующего) являлся бывший казанский хан Шах-Али. В 1562 – 1564 гг. он стал главнокомандующим русской армией во время Ливонской войны⁴.

¹ Худяков М.Г. Указ. соч. С. 20.

² Современный ислам в диалоге культур. С. 45 – 60.

³ Толерантность. М.: Республика, 2004. С. 188 – 189.

⁴ Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства. М.: Инсан, 1991. С. 168 – 171; Кожин В.В. Правда против кривды. М.: Алгоритм – Эксмо, 2006. С. 69 – 70.

Крещение мусульманской знати при ее поступлении на русскую службу поощрялось, но вовсе не было обязательным. Когда в 1555 г. в Москву прибыло черкесское посольство во главе с князем Сибоком, многие его представители навсегда остались в России. Сам Сибок и его сын Кудадек при этом крестились, получив имена Василий и Александр. В то же время прибывшие с ними другие представители черкесской знати предпочли остаться мусульманами и присягнули государю Ивану Грозному на Коране¹.

В XV – XVI веках компактные поселения служилой мусульманской знати и их подданных образовали внутри православной Московской Руси своеобразные исламские анклав. Наиболее значительным из них было Касимовское ханство, существовавшее в 1452 – 1681 гг. Ему принадлежит особая роль в процессе объединения бывших золотоордынских земель вокруг Москвы. Имея в составе своих владений вассальное исламское государство во главе с ханами-чингизидами и нередко делая их своими официальными соправителями, московские государи могли выступать правопреемниками властителей Золотой Орды.

Следует отметить, что, несмотря на активную антиисламскую церковную полемику, отношение к иноверцам-нехристианам в Московской Руси всегда было значительно лучше, нежели к христианам неправославных исповеданий. Если неправославные христиане считались еретиками, которые сознательно отклонились от православной веры, извратив христианскую истину, то восприятие приверженцев нехристианских религий было совершенно иным. Считалось, что поскольку они не знали высшей истины православия, то никогда ей и не изменяли, так как «ходят во тьме по неведению». Потому следует им эту истину раскрыть, способствуя ее свободному принятию, но силой не навязывать.

Вследствие этого отношение к религиозным верованиям нехристианских народов, в отличие от еретического христианства, должно быть терпимым. Сохранение нерусскими народами своих традиционных нехристианских верований рассматривалось как естественное явление и допускалось при условии верности русским государям и недопущения прозелитизма в русской православной среде. Одним из традиционных условий при заключении договоров о признании власти Белого Царя мусульманскими народами было признание за ними права сохранять свою веру. Шежере (договор) «О подданстве Белому Царю» башкирских племен усерган, юрматы, тамьян, кыпсак и бурзен с правительством

¹ Очерки истории распространения исламской цивилизации. В 2-х т. Т.2. М.: РОССПЭН, 2002. С. 139.

Ивана Грозного, заключенный в 1557 г. и положивший начало вхождению башкирских земель в состав России, содержал обещание государя «*никогда не силовать*» башкир к смене вероисповедания¹.

В целом правительственная политика по отношению к исламу в Московской Руси обладала определенной двойственностью. Основанные на православии официальные идеологические доктрины имели ярко выраженный антиисламский характер, но они далеко не всегда находили воплощение в политической практике. В присоединенном Поволжье, где в течение ряда лет после «казанского взятия» продолжались войны и восстания, мечети и другие мусульманские учреждения уничтожались как возможные центры татарского сепаратизма. Вместе с тем мусульманские анклавы во внутренних русских областях (Касимовское ханство, уделы служилой татарской знати в Кашире, Серпухове, Звенигороде, Талдоме, Юрьеве, Романове) сохраняют религиозную автономию, «*...и в тех городах мусульманской веры люди по своему обычаю и мизгити и кишени (мечети и молельни. – Авт.) держат и государь их ничем от их веры не нудит и мольбищ их не рушит...*», как сообщал в 1570 г. русский посол Иван Новосильцев турецкому султану Селиму².

Названные обстоятельства значительно облегчили интеграцию евразийских мусульманских общностей в состав Русского государства. В эпоху Московской Руси XV – XVII веков народы, составлявшие тюркско-ханифитскую ветвь исламской цивилизации, сделались органической частью российского содружества – этнополитической основы евразийской имперской России³. Становясь подданными Белого Царя, евразийские мусульмане начали обретать очертания той общности, которая позднее стала русским мусульманством.

Это со всей наглядностью проявилось в период «смутного времени» начала XVII века, когда казанский дьяк Никанор Шульгин попытался сыграть на ностальгии по утраченной мусульманской государственности, провозгласив создание независимого от России «Казанского низового государства». Большая часть татарского населения бывшего Казанского ханства за ним не пошла, а около двадцати татарских мурз со своими служилыми людьми, примкнув к общероссийскому ополчению Минина и Пожарского, участвовали в 1612 г. в освобождении Мо-

¹ Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. С. 28.

² Путешествия русских послов XVI-XVII вв.: Статейные списки. М. – Л.: АН СССР, 1954. С. 77.

³ Логинов А.В. Указ. соч. С. 255 – 260.

сквы от поляков¹. На следующий год представители служилой татарской знати приняли участие в Земском Соборе, избравшем на московский престол Михаила Романова. Таким образом, московский период русской истории XV – XVII веков можно считать временем начального формирования русского мусульманства.

В дальнейшем процесс этот претерпел немало осложнений. С конца 17 до 60-х годов 18 века в правительственной политике в отношении мусульман можно наблюдать отход от традиционной для Московской Руси терпимости к нехристианским верованиям нерусских народов и от сложившегося православно-мусульманского паритета в государственной жизни. Он был вызван усилением западноевропейского влияния и вовлечением России в военное противостояние с Османской империей.

Это нашло свое выражение в упразднении системы уделов служилой татарской знати, ликвидации автономных мусульманских анклавов внутри государства, ограничении, а затем и полной отмене владельческих прав служилых татар, сохранивших приверженность исламу, что означало фактическую ликвидацию их как особой этносословной группы. В качестве примера можно привести именной указ Петра I от 3 ноября 1713 г. *«О крещении в Казанской и в Азовской губерниях Магометан, у которых в поместьях и вотчинах находятся крестьяне православной веры»*, предписавший, *«чтобы они басурманы крестились конечно в полгода; ...А ежели они в полгода не крестятся, и те их поместья и вотчины с людьми, и крестьянами у них взять...»*².

Антимусульманская направленность государственной политики особенно активизировалась при преемниках Петра. В царствование Анны Иоанновны и Елизаветы Петровны усилилось административное давление на мусульман с целью принудить их к смене вероисповедания. В 1731 г. в Свяжске Казанской губернии была учреждена «Комиссия для крещения казанских и нижегородских мусульман и других инородцев», в 1740 г. переведенная в Казань и получившая наименование Новокрещенской конторы. Данное учреждение, имевшее свой филиал и на башкирских землях в Нагайбацкой крепости, получило не только широкие миссионерские полномочия, но и фактическое право принуждения к смене вероисповедания.

Далее последовали запреты на строительство новых мечетей и распоряжения разрушить уже построенные. Так, 19 ноября 1742 г. был

¹ Молодежь и всемирное наследие. Ч. 1. Казань, 2003. С. 115.

² Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описание, статистика. М.: Академкнига, 2001. С. 42.

принят сенатский указ «*О недопущении в Казанской губернии строить мечети и о разведывании Губернаторам и Воеводам о обращенных в магометанский закон новокрещенных людях*», согласно которому предписывалось: «*Все имеющиеся в Казанской Губернии новопостроенные за запретительными указами мечети... а наипаче в таких местах, где воспринявшие веру греческого исповедания жительство имеют, сломать и впредь строить не допускать... ежели же где оные Татары жительство свое имеют в отдалении от новопросвещенных жительство, и особливыми от них селами и деревнями состоят, а в них мечети есть же, оные описав, сколько где ныне таковых есть, а когда построены и каком одна от другой мечети расстоянии, и при скольких дворах, и должно ль им впредь быть, или кои разломать, или без разломки для неминуемой жителей Татарских законной нужды оставить...»¹. В соответствии с этим указом только в Казанской губернии было уничтожено 418 мечетей из 536. Уцелела лишь небольшая часть старых мечетей времен Казанского ханства в тех селениях, где не было новокрещенных жителей².*

При этом следует отметить, что в отличие от Западной Европы, в России ислам и его учреждения никогда официально не запрещались. Даже в периоды наиболее активной антиисламской политики власти вынуждены были считаться с интересами мусульман и фактически признавать их право придерживаться собственных верований. В феврале 1743 г. вице-губернатор Уфы Аксаков направил в Сенат свое суждение о нежелательности распространения указа о сломе мечетей на Уфимскую провинцию. Рассмотрев данный вопрос, Сенат постановил не сносить мечетей в Оренбургской губернии, одновременно подтвердив запрет на строительство новых.

Однако уже в апреле следующего года было дано разрешение на строительство мечетей в татарских слободах Казани и Оренбурга для приведения местных жителей к присяге на Коране. В августе 1756 г. последовал указ допустить возведение мечетей для татар, живущих особыми деревнями и слободами отдельно от новокрещенных жителей в Казанской, Воронежской, Нижегородской, Астраханской и Симбирской губерниях, поскольку «*...ежели у них татар все мечети их сломать, то*

¹ Ислам в Российской империи... С. 43 – 44.

² Халитов Н.Х. Памятники архитектуры Казани XVIII– начала XX веков. М.: Стройиздат, 1989. С. 119.

из того не иное что последовать может, токмо одним им татарем в их законе оскорбление...»¹.

В новых условиях получила дальнейшее развитие и служба мусульманской знати Белому Царю. В 1755 г. в царствование Елизаветы Петровны генеральское звание впервые получил мусульманин – Кутл-Мухаммед Тевкелев, видный дипломат и сподвижник Петра. В кругу высших сановников Российской империи, особенно тех, которым по роду службы приходилось тесно общаться с мусульманами, все более крепло убеждение в бесперспективности антимусульманской политики и необходимости возвращения к веротерпимости. В их числе были выдающийся историк и географ В. Татищев, а также видный администратор и дипломат, первый генерал-губернатор Оренбурга И. Неплюев. Последний активно выступал за сотрудничество с мусульманским духовенством и прекращение практики принуждения к смене вероисповедания, которая ведет не к умножению числа новокрещенных, а к бесконечным восстаниям, подрывающим власть русского правительства в мусульманских землях.

Действительно, вооруженные выступления мусульманских народов в ответ на антиисламские акции властей, идущие вразрез с прежними обещаниями русских государей не неволить мусульман в делах веры, могли привести не только к дезинтеграции сформировавшейся на базе православно-исламского симбиоза этнополитической основы евразийской Российской империи, но и к разрушению самой российской цивилизации. В ходе антироссийских восстаний мусульман, идейными вдохновителями которых нередко оказывались мусульманские священнослужители, неоднократно возникали планы создания в Волго-Уральском регионе независимого от России исламского государства под эгидой Османской империи и Крымского ханства.

Такое государство во главе с каракалпакским принцем Мурат-султаном было провозглашено, в частности, во время башкирского восстания 1704–1711 гг. Лозунги самостоятельной волго-уральской исламской государственности вновь зазвучали во время восстания Батырши в 1755 г. Это были тревожные симптомы, означавшие, что формирующееся русское мусульманство фактически переставало быть таковым, ибо оно идентифицировало себя уже не с Россией, а с антироссийскими силами в сопредельных с ней исламских государствах.

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собр.1 (1640 – 12 декабря 1825). СПб., 1830 – 1884. Т. 14, 10597.

В то же время к 60-м годам XVIII века среди традиционной знати и духовенства российских мусульман все сильнее укреплялось мнение в бесперспективности восстаний и необходимости официально урегулировать отношения между властью и приверженцами ислама. В прошених и челобитных звучали предложения запретить притеснения исламской религии, узаконить сословные права мусульманских духовных лиц, а также создать специальный орган для управления делами мусульман, который бы держал правительство в курсе их нужд.

Примечательно, что подобные проекты излагал в своих письмах на имя императрицы Елизаветы Петровны предводитель восставших башкир Батырша (мулла Абдулла Алиев), пребывавший после подавления восстания в заключении в Шлиссельбургской крепости¹. Такого рода настроения свидетельствовали о стремлении представителей мусульманского сообщества к сохранению единства с Россией и обретению своего особого места внутри российского социума. Тем самым можно констатировать, что, несмотря на все перипетии правительственной политики в отношении ислама, процесс формирования русского мусульманства продолжался.

Встречное движение наиболее дальновидных представителей русской и мусульманской элит в осознании важности институирования мусульманского сообщества как органической части российского цивилизационного мира подготовило поворот в государственной политике относительно ислама, произошедший в эпоху императрицы Екатерины II. Перемены в этой политике обозначились еще в самом начале ее правления с упразднением Новокрещенской конторы и разрешениями государыни на строительство мечетей. Однако гораздо большее значение имела систематическая законодательная работа в данном направлении, начало которой было положено в ходе созыва в 1767 г. «Комиссии об уложении» с целью выработки нового свода законов.

В своем знаменитом «Наказе» – своеобразном трактате-руководстве для депутатов императрица впервые провозгласила принцип веротерпимости как норму государственной жизни: *«В том великом Государстве, распространяющем свое владение над толь многими разными народами, весьма бы вредный для спокойства и безопасности своих граждан был порок, запрещение, или недозволение их различных вер. И нет подлинно иного средства, кроме разумного их законов дозволения, Православною нашею верою и политикою неотвергаемого... Гонение*

¹ Юнусова А.Б. Указ. соч. С. 41.

человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону смягчает самые жестоковейные сердца и отводит их от заматерелого упорства, удушая споры их, противные тишине Государства и соединению граждан»¹.

Примечательно участие в работе Комиссии представителей мусульманских народов. Депутаты-башкиры Ишбулатов и Юнаев, в частности, предложили законодательно закрепить свободу мусульманского богослужения и право иметь при каждой мечети достаточный штат священнослужителей, которых они рекомендовали выделить в особое сословие. Большинство из этих предложений было учтено в законодательной практике.

Начало законодательному оформлению статуса ислама в качестве официально признанного в Российской империи вероисповедания, находящегося под Высочайшим покровительством, положил екатерининский указ от 17 июня 1773 г. *«О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении Архиепископам вступать в разные дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам»*, провозглашавший: *«...как Всевышний Бог на земле терпит все веры, языки и исповедания, то и Ея Величество из тех же правил, сходясь Его Святой воле, и в сем поступать изволит, желая только, чтоб между подданными Ея Величества всегда любовь и согласие царствовало...»²*. В соответствии с этим все дела, касающиеся иноверных исповеданий, в том числе и *«до построения по их законам молитвенных домов»*, были отнесены к исключительной компетенции гражданской администрации. Высшее православное духовенство, ранее имевшее решающий голос в делах такого рода, теперь от решений подобных вопросов полностью устранилось.

Епархиальным архиереям, как и светскому начальству, предписывалось лишь не допускать религиозной розни – *«прилагать, в силу Государственных законов, старание, чтобы от того между подданными Ея Императорского Величества не могло быть никакого разногласья, а паче б между ими любовь, тишина и согласие царствовало»³*. Тем самым было устранено принуждение мусульман к смене вероисповедания и сняты ограничения на строительство мечетей. Своеобразным дополнением данного документа, касающимся непосредственно мусульман, стал именной указ государыни от 28 января 1783 г. *«О дозволении подданным*

¹ Ислам в Российской империи... С. 44 – 45.

² Там же. С.46.

³ Там же.

Магометанского закона избирать самим у себя ахунов», одновременно предписавший не допускать в состав священнослужителей мусульман-иностранцев. Этим было положено начало институированию мусульманского духовенства страны как особой российской сословной группы.

Решающее значение в процессе юридического оформления мусульманского вероисповедания имело учреждение Екатериной особого органа управления духовными делами российских мусульман: 22 сентября 1788 г. был обнародован ее Именной указ, данный сибирскому и уфимскому генерал-губернатору барону О. Игельstromу *«Об определении Мулл и прочих духовных чинов Магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими».* Официальное открытие нового учреждения, получившее наименование **Оренбургского магометанского духовного собрания (муфтията)**, поскольку первоначально его местонахождение предполагалось в Оренбурге, состоялось 4 декабря 1789 г. Именно в этот день императрице были представлены составленные Игельstromом *«Правила для наблюдения и исполнения Духовному магометанского закона собранию в губернском городе Уфе по Высочайшему Е.И.В. соизволению учрежденному».*

Во главе Духовного собрания находился муфтий, назначаемый непосредственно императорским указом, с государственным жалованием. Первым муфтием, занимавшим данный пост до 1824 г., стал представитель старинного рода татарских священнослужителей Мухаммеджан Гуссейнов, до этого – главный ахун Башкирии, яркий представитель формирующегося русского мусульманства. Принадлежа к русско-патриотическому крылу мусульманского духовенства, он уже успел доказать свою преданность интересам России, будучи тайным дипломатическим агентом в Бухаре и Кабуле.

К ведению Духовного собрания были отнесены все мусульманские приходы на территории России за исключением недавно присоединенного Крыма. В его компетенцию входили утверждение в должности приходских имамов и ахунов после их испытания на знание исламского вероучения, надзор за строительством мечетей, работой медресе и соблюдением мусульманских обрядов, а также вынесение решений по гражданско-правовым делам на основе шариата. Управление духовными делами российских мусульман было трехступенчатым. В непосредственном подчинении муфтията находились мухтасибаты – региональные духовные управления во главе с имамами-мухтасибами, в ведении которых находились приходские общины – мутаваллиаты.

В институировании русского мусульманства и формировании его особой идентичности создание Оренбургского магометанского духовно-го собрания имело решающее значение. Оно оформило на общегосударственном уровне официальный статус ислама и его приверженцев, их право на мусульманский образ жизни при одновременной интеграции в социальную и государственную систему страны. Учредив институт муфтията как орган государственного управления мусульманскими духовными делами, правительство Екатерины II впервые в истории исламской цивилизации создало централизованную иерархическую религиозную организацию, аналогичную церковной, с особым сословием профессионального духовенства.

Видный русский исследователь-исламовед начала XX века С. Рыбаков писал в связи с этим, что *«русский закон создал мусульманское духовенство как сословие мулл с правами и обязанностями – установления, чуждые мусульманскому миру, не предусмотренные мусульманским правом (шариатом)»*¹. Как известно, в исламском мире с его неразделенностью духовной и светской властей такого рода учреждение исторически не сложилось. Однако в Российской империи, где вся полнота власти была сосредоточена в руках православного государя, а мусульмане составляли этнорелигиозное меньшинство, подобная структура стала оптимальной формой организации. Она позволила мусульманскому сообществу страны институироваться в качестве значимого субъекта российского цивилизационного творчества.

Не случайно мусульманское этнорелигиозное сообщество Волго-Уральского региона, раньше других вошедшее в орбиту российской цивилизации и объединенное структурами Оренбургского магометанского духовного собрания, стало ядром русского мусульманства, сыграв важную роль в процессе интеграции в него других исламских сообществ Евразии. Начало этому положило правительство Екатерины II, стремясь с помощью татарского мусульманского духовенства усилить русское влияние среди казахов (киргиз-кайсаков).

В Именном указе от 21 апреля 1787 г. *«О доставлении Киргиз-Кайсакам в случающихся между ними распрях и жалобах скорого и справедливого удовлетворения и о снабжении их потребным числом Мулл»* уже упоминавшемуся Игельstromу было предписано *«стараться снабдить их потребным числом Мулл из людей достойных известного поведения и в верности испытанных, каковых можно иметь из Казан-*

¹ Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг., 1917.

ской Губернии, по сношению с тамошним Генерал-Губернатором»¹. В дальнейшем именно татары сыграли заметную роль не только в процессе продвижения России в Казахстан и Туркестан, но и в преодолении социально-культурного застоя в мире центральноазиатского ислама².

Такой важный аспект взаимодействия России с исламским миром, как интеграция в ее состав новых мусульманских этнорелигиозных сообществ, составляющих население присоединяемых к Российской империи новых земель, также приобрел особую актуальность с эпохи царствования Екатерины II. Предыдущий опыт российской экспансии в восточном направлении свидетельствовал в пользу необходимости компромисса с местными социально-политическими и духовно-религиозными структурами. Авторитарный имперский режим, допускавший гибкую политическую регуляцию, оказывался вполне совместимым с определенной религиозной и культурной автономией новоприсоединенных территорий³.

В полной мере это проявилось в процессе присоединения к России бывшего Крымского ханства. В манифесте *«О принятии полуострова Крымского, острова Тамана и всей Кубанской стороны под Российскую Державу»* от 8 апреля 1783 г. провозглашалось: *«...обещаем свято и непоколебимо на Себя и преемников престола Нашего, содержать их (крымских татар-мусульман. – Авт.) наравне с природными Нашими подданными, охранять и защищать их лица, храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно»*⁴. Вскоре особым указом от 28 июля 1783 г. императрица повелела *«определить надлежащее и нескудное содержание мечетям и служащим в оных...»*⁵.

С присоединением Крыма российское правительство первоначально сохранило в системе местной администрации ряд чинов бывшего ханства, в том числе муфтия и кадиаскера (главного шариатского судью), которым полагалось жалование из государственной казны. Вскоре после этого было решено дать крымским мусульманам орган, аналогичный Оренбургскому магометанскому духовному собранию.

¹ Ислам в Российской империи... С. 49.

² Франк А. Татарские муллы среди казахов и киргизов в 18 – 19 веках // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи. Казань, 1993. С. 124 – 131.

³ Российская цивилизация... С. 47.

⁴ Ислам в Российской империи... С. 47.

⁵ Там же. С. 48.

В январе 1794 г. объявили Именной указ Екатеринославскому и Таврическому генерал-губернатору графу П. Зубову «*О бытии в Таврической области Магометанскому Духовному Правлению под председательством Муфтия*», предписавший «*Кадияскеру Сейту Мегмету Еффендию быть Муфтием в области Таврической... и в помощь ему определить Абдурагима Еффендия с пятью еще Еффендиями; избрать людей испытанных в верности, кротости и благомыслии, которые бы, под председательством Муфтия составляя Духовное Правление, имели надлежащее надзирание над всем Духовенством Магометанским Области Таврической*»¹.

Примечательно, что в период Крымского ханства право назначать муфтия и кадияскера принадлежало исключительно турецкому султану как халифу правоверных. Теперь эта прерогатива впервые перешла к российским государям. Реальное же создание **Таврического магометанского духовного правления (Таврический муфтият)** для крымских татар с резиденцией в Симферополе произошло значительно позже – при императоре Николае I согласно его указу от 23 декабря 1831 г.

В результате разделов Речи Посполиты вместе с литовско-белорусскими землями к концу XVIII века в составе Российской империи оказалась этнорелигиозная группа литовских татар. Екатерина II обратила на них особое внимание в именном указе от 30 октября 1795 г. в связи с утверждением административно-правового статуса присоединяемых территорий и их населения: «*...не оставьте вы без замечания поселенных в Литовских Областях Татарского племени войск, яко происходящих от народа храброго и прямодушного, а через то Наше Высочайшее об них попечение привлекающих: понеже чаем в них обрести отрасли тех добрых качеств, коими народ Татарский Нам известен; для чего поручаем вам... утвердить их в собственности и преимуществах, и все их общество Нашим священным словом обнадежить, что не только оставляем их в свободе отправлять свое богослужение и при всем том, что в Литве они имеют, но желаем, обезпечая их состояние, паче оное осчастливить...*»². Примечательно, что Екатерина акцентировала внимание на те традиции литовских татар, которые, по ее мнению, должны были облегчить их вхождение в российское общество и государство. С 1831 г. духовные дела литовских татар находились в ведении Таврического муфтията.

¹ Ислам в Российской империи... С. 58.

² Там же. С. 59.

Законодательство императрицы Екатерины II, связанное с исламом, носило системный характер. Все его основные компоненты, касающиеся устройства духовных дел мусульман внутри страны, на новоприсоединенных землях и регионах, находящихся в зоне российского влияния, узаконения личного и сословного статуса приверженцев ислама (распространение на традиционную знать мусульманских народов привилегий российского дворянства, наделение особыми сословными правами высших духовных лиц, привилегии мусульманским купцам, ведущим торговые дела с Востоком), были направлены на интеграцию мусульманских этнорелигиозных и этнополитических сообществ в социальную структуру и государственную систему Российской империи. Они способствовали институированию их в качестве русского мусульманства посредством формирования соответствующей идентичности. Не случайно Екатерина II запечатлелась в памяти российских мусульман как «Эби пашта» – «Бабушка-царица».

Дальнейшие правители России с большей или меньшей последовательностью продолжали курс, начатый Екатериной II, хотя на этом пути им пришлось столкнуться с немалыми трудностями. Они были связаны с присоединением к Российской империи земель и народов Северного Кавказа в ходе почти полувековой Кавказской войны, продолжавшейся до 1864 г.

Исламский культурно-цивилизационный очаг, сформировавшийся на базе восточно-кавказской шафиитской ветви исламской цивилизации, значительно отличался от уже ставшего для России «домашним» тюркско-ханифитского ислама Поволжья и Приуралья. Здесь можно было видеть более тесные связи с духовными центрами основного ядра исламской цивилизации, результатом которых стало формирование влиятельного слоя алимов – носителей арабоязычной мусульманской образованности. Кроме того, в этом регионе наблюдались неравномерность и незавершенность процесса исламизации, а также тесное переплетение исламских и доисламских традиций у разных кавказских народов.

В ходе Кавказской войны на базе северокавказского суфизма, принявшего форму мюридских братств, сформировалась исламская военно-клерикальная элита. Она дважды предпринимала попытки создания исламского государственного образования кавказских горцев – имамата, ориентированного на антироссийский союз с Османской империей: в 1785 – 1791 гг. во главе с шейхом Мансуром и в 1834 – 1859 гг. под предводительством имама Шамиля. При этом выдвигались лозунги

джихада (газавата), который должен был принять общеисламский характер.

Однако подобным планам не суждено было осуществиться, поскольку в оппозиции режиму имамата оказалась не только горская знать, но и значительная часть влиятельных алимов. Они воспринимали установление российского господства на Кавказе как фатальную неизбежность, считая господство Шамиля и его наибов бóльшим злом, нежели переход под власть Белого Царя. На это алимы склонны были согласиться добровольно, тем более что русское завоевание не только не меняло их статуса, но и делало его более устойчивым, одновременно придавая жизни бóльшую комфортность. К такой точке зрения склонились со временем и некоторые из соратников Шамиля¹.

В этой среде российское правительство искало и находило союзников в установлении своего господства в Северокавказском регионе. Как сообщал в 1836 г. в донесении императору Николаю I шеф жандармов А. Бенкендорф: *«класс эфендиев на Кавказе есть именно тот, от привлечения которого может произойти польза, если не большая, то не меньшая приобретаемой силой оружия»*².

Заслуживают также внимания попытки российских властей использовать для замирения Кавказа авторитет высших духовных лиц русского мусульманства. Наиболее успешной в этом плане была миссия заместителя Таврического муфтия крымского казиза Халиля, побывавшего на Кавказе в 40-х годах XIX века и награжденного за свои труды орденом Святой Анны. В данном случае отчетливо проглядывается осознанное стремление российского правительства к подключению потенциала русского мусульманства для интеграции в состав империи мусульманских общностей присоединяемых территорий.

К организации управления духовными делами мусульман Кавказа российское правительство приступило уже после завершения Кавказской войны. При обсуждении в Государственном Совете данного вопроса было признано необходимым *«дать упомянутому духовенству такое устройство, которое могло бы, с одной стороны, внушить местным жителям убеждение, что правительство не имеет в виду посягать на их религиозные верования, а с другой – предоставить власти возможность надзора за духовными лицами, а также поставить последних в*

¹ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998. С. 28 – 30.

² Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984. С. 59.

*зависимость от правительства»*¹. По образцу уже имеющихся в России муфтиятов в 1872 г. в Тифлисе были учреждены **Закавказское Магометанское Духовное правление суннитского учения** и **Закавказское Магометанское Духовное правление шиитского учения**. Находившиеся во главе них муфтий (у суннитов) и шейх-уль-ислам (у шиитов) назначались императорским указом по представлению кавказского наместника.

С целью большего контроля над мусульманскими духовными лицами и недопущения в их среду агентов влияния враждебных России Турции и Ирана юрисдикция вышеупомянутых Духовных правлений не была распространена на только что завоеванный Северный Кавказ, за исключением Южного Дагестана. Все северокавказское духовенство находилось в непосредственном ведении местных властей: в Кубанской и Терской областях – казачьей войсковой администрации, в Ставропольской губернии – Главного пристава кочующих инородцев.

Вопрос о создании самостоятельного северокавказского муфтията ставился неоднократно: в 1889 г. – командующим войсками Кавказского военного округа, в 1906 г. – исламской общественностью Кубанской и Терской областей, в 1913 г. – мусульманской фракцией Четвертой Государственной думы. Однако все эти предложения не нашли поддержки правительства, посчитавшего, что *«при таком устройстве муфтий и духовное правление будут затруднять непосредственное воздействие администрации на духовенство»*².

Процесс вхождения в состав Российской империи новых мусульманских этнорелигиозных сообществ и их интеграция в состав русского мусульманства продолжались до самого конца XIX века. Еще в 1804 г., в связи с присоединением Гянджинского ханства, российским властям впервые пришлось иметь дело с мусульманами-шиитами. Шиитского ислама придерживались населяющие его азербайджанцы, именовавшиеся в России до 1917 г.

Первым законодательным актом, регламентирующим управление духовными делами мусульман-шиитов в России, стал Именной указ императора Александра I, данный главнокомандующему русскими войсками на Кавказе князю П. Цицианову от 30 июня 1805 г. *«О правилах для Магометанского Духовенства Елисаветпольской округи»*. Согласно этому документу во главе закавказского шиитского духовенства был

¹ Рыбаков С.Г. Указ. соч. С. 9.

² Там же. С. 22.

поставлен *«ахунд или первенствующий духовный»* Елисаветполя (такое наименование получил с присоединением к России город Гянджа).

Ввиду активной деятельности в крае агентов Персии в данном указе особо предписывалось *«Ахунду и Муллам в проповедех твердить почаству обывателем о верности Государю Императору и Правлению; будеже Ахунд или Мулла обличен будет в измене, или сношениях с теми, кои неблагонамеренны или умышляют что либо во вред Правлению, таковой пощады или прощения ожидать не может»*¹.

После присоединения к России Ширванского, Карабахского, Нахичеванского и Эриванского ханств по условиям Гюлистанского (1813) и Туркманчайского (1828) мирных договоров большинство закавказских мусульман-шиитов стали российскими подданными. Меры по обеспечению лояльности шиитского духовенства дали себя знать в период Кавказской войны, когда высшие духовные лица закавказских шиитов во главе с муджтахидом Ага Мир Феттагом выступили на стороне российского правительства. Окончательное юридическое оформление духовных дел мусульман-шиитов в Российской империи произошло, как было указано выше, в 1872 г.

К 80-м годам XIX века завершилось вхождение в состав России обширного Центрально-азиатского региона, в ходе которого российские власти также широко практиковали привлечение к сотрудничеству мусульманских духовных лиц. Ввиду того, что особые органы управления духовными делами мусульман здесь не создавались, все мусульманское духовенство Степного и Туркестанского генерал-губернаторств находилось в непосредственном ведении российской администрации. Таким образом, к концу XIX века процесс формирования русского мусульманства как общности, обладающей в составе российской цивилизации определенным единством и особой идентичностью, уже приобрел отчетливые очертания.

Русское мусульманство на рубеже XIX – XX веков. Согласно первой Всеобщей переписи населения 1897 г., в Российской империи проживало 13 млн. 889,4 тыс. лиц мусульманского вероисповедания, что составило 11% всего населения страны. Хотя их распределение по территории России было неравномерным, они присутствовали практически во всех ее регионах. Половина всех мусульман (6 млн. 988,6 тыс.) проживала в российской Центральной Азии, где их преобладание носило

¹ Ислам в Российской империи... С. 63.

абсолютный характер, в Ферганской, Самаркандской и Сыр-Дарьинской областях приближаясь к ста процентам.

Довольно высокий удельный вес лиц исламского вероисповедания был также в Кавказском регионе (Северный Кавказ и Закавказье). На его долю приходилось 23% всех российских мусульман – 3 млн. 208,9 тыс. В Дагестанской области их доля достигала 94%, в Бакинской губернии – 82%, в Елисаветпольской – 63%.

В Европейской России проживало 25% мусульман страны – 3 млн. 555,6 тыс. Наибольший удельный вес мусульманское население составило в Уфимской (50%), Астраханской (30%), Казанской (28,7%), Оренбургской (22,6%) и Таврической (13,1%) губерниях. В остальных регионах численность мусульманского населения была крайне незначительна. Так, во всей Сибири проживало только 126,1 тыс. мусульман, а в Привислинских губерниях – всего 4,7 тыс.

По языковому признаку мусульмане России распределялись следующим образом. Подавляющее их большинство составляли народы тюркской («турско-татарской») группы – 12 млн. 175,7 тыс. (87,6%). К северокавказской языковой семье («наречия кавказских горцев») принадлежал 1 млн. 27,9 тыс. человек (7,4%). При этом лица мусульманского вероисповедания присутствовали в составе всех сословных групп Российской империи – дворян, купцов, мещан, казаков, крестьян.

Особый интерес представляет формирование групп мусульманского дворянства, составлявших светскую элиту русского мусульманства. Согласно данным переписи населения 1897 г., в стране числилось 78 тыс. личных и потомственных дворян исламского вероисповедания, что составляло около 5% дворянства Российской империи.

Начало формированию данной группы положил Именной указ Екатерины II от 22 февраля 1784 года *«О позволении Князьям и Мурзам Татарским пользоваться всеми преимуществами Российского дворянства»*. Согласно этому указу, те представители мусульманской знати, которые могли подтвердить свое знатное происхождение, предъявив *«Государские грамоты на недвижимые имения и другие письменные виды, утверждающие благородство»*, имели право пользоваться всеми привилегиями российского дворянства, *«исключая только право покупать, приобретать или иметь крепостных или подданных христианского исповедания...»*¹.

¹ Ислам в Российской империи... С. 48.

Примечательно, что последнее ограничение не распространялось на мусульманское дворянство Западного края из числа литовских татар. Они сохранили право владения населенными имениями с крепостными крестьянами без различия их вероисповедания, подтвержденное в 1840 г. Не все представители мусульманской знати смогли подтвердить свое дворянское достоинство ввиду отсутствия необходимых документов, зато многие из них приобретали дворянство посредством военной или гражданской службы. В 1914 г. Уфимское губернское дворянское собрание утвердило в дворянском звании шестьдесят четыре мусульманина – участника Отечественной войны 1812 г.¹ Можно утверждать, что традиционная мусульманская знать в целом довольно успешно вживалась в систему российской имперской государственности.

Формирование русского мусульманства далеко не всегда протекало гладко. Оно испытывало на себе негативное воздействие множества факторов как внутрироссийского, так и внешнего характера. Среди них следует, прежде всего, выделить продолжавшуюся в течение всего XIX века эмиграцию значительных групп российских мусульман в Османскую империю и другие страны мусульманского Востока. Наиболее значительным было переселение северокавказских горцев по завершении Кавказской войны, в ходе которого родные места покинуло свыше 700 тыс. человек.

Эмиграционный процесс в той или иной мере затронул практически все мусульманские народы Российской империи. Он был связан с усилением этнонационализма нерусских народов при развитии капиталистических отношений и с неоднозначным характером «пробуждения Азии» на рубеже XIX – XX веков. Не случайно в среде татарских эмигрантов в Турции возникла идеология пантюркизма, активно взятая на вооружение антироссийскими силами в ходе подготовки к Первой мировой войне.

Этим во многом объясняется рост недоверия российских властей к возрастанию социальной и культурной активности мусульман в начале XX века, а также к их участию в общероссийской политической жизни. Наглядное тому подтверждение – работа созданного в 1910 г. премьер-министром П. Столыпиным «Особого совещания по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Приволжском

¹ Ислам в Российской империи... С. 29.

крае и о преобразовании Оренбургского магометанского Духовного собрания».

Тем не менее многочисленные трудности и противоречия не смогли помешать тому, что к началу XX века значительная часть представителей мусульманских этнорелигиозных сообществ институировалась в качестве русского мусульманства, став неотъемлемой составной частью российского евразийского суперэтноса. Несмотря на все исторические катаклизмы, этот суперэтнос получил новое развитие в двадцатом столетии, сделавшись этнополитической основой воссозданной в форме СССР евразийской Российской империи. Основное его ядро, включающее мусульманские общности, сохранилось в пределах Российской Федерации и после дезинтеграции евразийского пространства в связи с распадом СССР.

Дальнейшее сохранение суперэтноса исторической России – Евразии в качестве самостоятельного субъекта цивилизационного творчества в значительной степени будет определяться тем, в какой мере в процессе идущего ныне в России исламского возрождения, связанного с формированием новых идентичностей взамен утраченной советской, окажется востребованной идентичность русского мусульманства, сформировавшаяся на рубеже XIX – XX веков. А это возможно лишь в рамках того «Русско-Восточного соглашения», о котором писал Исмаил-Бей Гаспринский – исторического союза и солидарности православных и мусульманских народов в масштабах евразийского пространства.

6.4. Особенности религиозной и этнокультурной самоидентификации в старообрядчестве

М.О. Шахов

Проблема взаимоотношений между религиозной и национальной самоидентификацией в старообрядчестве достаточно сложна. С одной стороны, практически общепризнан тот факт, что старообрядцы представляют из себя часть русского народа, наиболее полно сохраняющую свою «русскость»: в своей культуре, в своем мировоззрении, в традициях, в быту. Это относится, в частности, и к старообрядческим общинам, веками проживающим за пределами России, в инонациональном и иноконфессиональном окружении. Более того, ввиду того, что доля украинцев и белорусов в старообрядчестве всегда была невелика, старообрядчество оказалось хранителем национальных традиций именно великорусского этноса.

Однако исследование старообрядческого мировоззрения позволяет сделать вывод о том, что сохранение русской национальной культуры никогда не было для старообрядцев самоцелью, равно как и национальная принадлежность никогда не играла для них решающей роли при самоидентификации¹. Религия, абсолютное большинство последователей которой на протяжении веков принадлежало к великороссам и бережно хранило национальные традиции, как это ни парадоксально, никогда не была ориентирована на то, чтобы быть национальной религией одного этноса. В теории, в вероучении старообрядчество отождествляло себя с Вселенским Православием, в реальной жизни оно оказалось религией одного народа.

В значительной части посвященной старообрядчеству научной литературы прочно укоренилась теория, согласно которой старообрядчество по своей сущности есть «русский национальный» вариант христианства, в котором местные традиции незаслуженно ставятся выше общехристианских догматов. Исследование старообрядческой литературы доказывает, что, напротив, старообрядцы стремились всячески подчеркнуть, что так называемые «древнерусские» обряды суть не русские, а воспринятые с Православного Востока.

«Вера православная, преданная от Христа Спасителя, от священных же апостол и от богоносных отец, прежде возсия в Восточней церк-

¹ См.: Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2002.

ви, откуда всесветлым благочестия светом вселенную осияваше... Российская церковь, преемница святогреческого церковного Предания и содержательница священного кафолического Православия»¹. Так же и в «Поморских ответах» говорится о том, что православная вера была воспрята от «Восточных святогреческих всесвятых церквей»².

Таким образом, хранимые и защищаемые старообрядцами церковные традиции и обряды были в их глазах не «национальной особенностью», не «местным преданием» русской церковной старины, а общеправославными церковными установлениями. Эти установления были приняты от древней Греческой церкви, духовный авторитет которой не подвергается никаким сомнениям. «Всесоборно Российская Древлеправославная церковь вельми безраздорно и православно соблюдается, и с Восточной Древлеправославною церковию в велицей любви и единогласии пребываше...»³.

В частности, в отношении обряда, ставшего своеобразным символом старообрядчества, двоеперстного перстосложения при крестном знамении, «Поморские ответы» особо подчеркивают, что «двоеперстное сложение есть истинное древлегреческое, паче же апостольское предание»⁴. То же самое утверждается и в отношении всей церковной традиции. «Обдержныя всецерковныя обычаи, яже вся Россия име, тыя обычаи от Восточных Древлеправославных церквей восприемие содержаху, тем же и непротивни Восточней церкви бяху»⁵.

Утверждение о том, что хранимые ими обряды в точности соответствуют принятым от Греческой церкви вместе с самим христианством, и что в дальнейшем (вплоть до никоновского времени) сохранялось единство между Русской церковью и Православным Востоком, было принципиально важным положением старообрядческой апологетической литературы. Именно *антистарообрядческие* полемисты всячески доказывали, что двоеперстие и другие церковные обряды, отстаиваемые староверами, являются не принятыми от греков, а есть позднейшее местное изобретение. Окончательно опроверг эти представления Н.Ф. Каптерев, доказавший, что «Русская церковь приняла от Константинопольской церкви весь цер-

¹ Диаконовы ответы. Н. Новгород, 1906. Отв. 1. С. 9.

² Поморские ответы. М.: Изд. Преображенского богаделенного дома, 1911. Отв. 1. Л. 13.

³ Там же. Отв. 4. Л. 19 об.

⁴ Там же. Отв. 9. Л. 85.

⁵ Там же. Отв. 32. Л. 151 об.; ср.: Диаконовы ответы. Отв. 108. С. 255.

ковный чин и обряд и всю вообще церковно-обрядовую практику, как она тогда существовала в Константинополе»¹.

Апологеты староверия никогда не называют предметом спора с никонианами местные, отеческие традиции, но говорят о божественных установлениях, апостольском предании. Старообрядцы защищают двоеперстие против троеперстия не как «более русское», но как апостольское, впервые преподавшее Самим Господом, благословившим апостолов; как более точное знаково-символическое выражение православных догматов. Естественно, что для традиционалистов только одна форма крестного знамения есть вселенская и божественная (ведь Господь не мог заповедать несколько разных форм одновременно).

Поэтому суть вопроса в том, что для староверов двоеперстие ценно именно как наднациональное, никакой народной, т.е. связанной с одним народом идеи не выражающее. Говорить о народном обычае, о старой русской вере можно было бы, если бы здесь речь шла об особом жесте, изобретенном русскими или сообщенном божественным откровением специально русскому народу, воплощающем в себе русские национальные особенности и в силу этого обладающем своей ценностью. Но русские староверы доказывают именно вненациональность, вселенскость своих обрядов, призванных не обособлять русский народ, а объединять его с кафолической Православной Церковью.

Выступив на защиту церковной традиции от необоснованных нововводств, староверие стремилось сохранить в неизменности весь уклад жизни русского человека. Это было тем более необходимо, что происходившая в России XVII – XVIII веков ломка традиций и общий натиск европейской культуры сопровождались отпадением от веры. Разрушение церковности и отказ от бытовых традиций шли рука об руку. Изоляция от перемен, консерватизм помогали староверам сохранить из поколения в поколение наследие традиционной русской культуры, уклада жизни.

И в своих богословских сочинениях, и в повседневной жизни старообрядцы отрицательно оценивают светскую культуру западноевропейского типа. Это отношение к секуляризованной культуре является производным от фундаментальных мировоззренческих установок, определяющих соотношение религии и культуры. В отличие от нерелигиозных концепций, рассматривающих религию как одну из частей культуры, одну из форм духовной жизни человечества, традиционное право-

¹ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. 1. С. 213.

славное мировоззрение единственную цель и смысл существования духовной жизни видело в ее безраздельном устремлении к Богу, все же земные страсти и эмоции, объединявшиеся в категории «душевное», противопоставались духовной жизни, как увлекательные от истинной цели бытия к бренной суетности.

Культура барокко с ее буйной устремленностью к радостям земной жизни действительно была полной антитезой православному мировосприятию. Кроме того, рядом со светской музыкой, живописью, европейской одеждой, театрами и литературой шло религиозное вольнодумство, переходившее в прямой атеизм. Сложившееся в XVII – XVIII веках представление о светском искусстве, как богопротивном и безнравственном, закрепилось в староверии, и дальнейшие эволюции светского искусства на это отношение почти не влияли.

Резкие возражения вызывали и элементы чувственности, вносившиеся в церковное искусство. Еще Аввакум саркастически высмеивал новую «портретную» манеру иконописания в стиле объемной живописи – Спаситель на иконе изображен «как немчин», только шпаги у бедра не хватает. Не менее отрицательно воспринималось киевское партесное церковное пение, напоминавшее оперные арии. До наших дней старообрядчество сохранило древнее знаменное пение, искусства иконописания и книгописания. В то же время среди староверов, строго придерживавшихся Православия, практически не сохранилось никаких народных суеверий, пережитков язычества. Замечательным видом народного творчества являются старообрядческие духовные стихи. Одни из них посвящены событиям древней и новой церковной истории, другие в поэтической форме отражают мировоззренческие проблемы бытия человека, его отношений к Богу и к миру. Сборники духовных стихов неоднократно издавались, в том числе в наше время.

В то же время бытовой консерватизм старообрядчества имел религиозное основание. Вся жизнь и деятельность человека понималась в старообрядчестве как основанная на религиозных началах, и поэтому всякое нововведение, в том числе и в быту, рассматривалось старообрядцами как угроза благочестию. Этот религиозный по своей природе консерватизм и обусловил сохранение в старообрядчестве старорусского бытового уклада, русских народных традиций. Но, как отмечал уже П.И. Мельников, в старообрядчестве практически полностью исчезают, искореняются древнерусские *языческие* обычаи, столь широко распространенные среди простонародья, принадлежавшего к пастве господствовавшей церкви. Это обстоятельство вновь подтверждает, что в ста-

рообрядческом мировоззрении религиозные начала превалируют над национальными. К русской национальной традиции старообрядчество подходило дифференцированно, избирательно сохраняя те обычаи, элементы бытового уклада, которые не были основаны на дохристианских языческих верованиях.

Отличительной особенностью старообрядчества всегда был высокий уровень грамотности рядовых верующих, хорошее знание ими своего вероучения. Если среди последователей государственной церкви в царской России большинство простых людей, крестьян не только не разбиралось в догматах христианской веры, но и было вовсе неграмотным, все старообрядцы, включая женщин, были грамотными и хорошо знали основы православного вероучения. Проблемы веры в старообрядчестве не были достоянием одних священников и начетчиков. Широкие массы верующих всегда активно стремились участвовать в обсуждении религиозных проблем. В прошлые века были нередки случаи, когда целая старообрядческая деревня, взяв на повозках книги, направлялась в соседнюю деревню на коллективный религиозный диспут.

Преобладание активных, сознательных, убежденных и образованных людей в старообрядчестве было не случайным. В условиях, когда власти преследовали старообрядцев, люди пассивные в отношении религии, конформисты предпочитали оставаться в государственной церкви, чтобы не иметь жизненных неприятностей. Только те люди, которые понимали суть конфликта старообрядцев с господствующей церковью и были убеждены, что сохранить истинную веру важнее, чем быть в материальном благополучии, находили силы и мужество быть старообрядцами. Поэтому в облике типичного старообрядца нашли воплощение лучшие черты русского национального характера: стремление к правде, готовность бороться за истину и претерпевать лишения, тяга к знаниям, уважение к историческому наследию своей страны и к памяти предков, строгость и чистота нравов, предприимчивость и деловая активность.

Дисциплинированность и трудолюбие, взаимная поддержка единоверцев привели к тому, что старообрядческие фабрики и заводы, другие предприятия, где и хозяева, и работники были старообрядцами, играли важнейшую роль в экономике дореволюционной России. До настоящего времени хорошо известны знаменитые старообрядческие фамилии Рябушинских, Гучковых, Морозовых, Рахмановых, Мамонтовых.

В господствующей церкви после реформы древние иконы и церковные книги было запрещено употреблять, и многие из них были уничтожены. В результате этого погибло множество культурных ценностей

русского народа. Старообрядцы бережно собирали такие древние книги и иконы, благодаря чему они были спасены от гибели и сохранились до нашего времени.

Даже сохранение старообрядцами бытовых русских национальных традиций имеет свою религиозную мотивацию. Внешний облик старообрядца до наших дней воспроизводит старинный вид русского человека из простого народа: бородатые мужчины в косоворотках с неизменным поясом, женщины в платках и длинных платьях (никогда – в брюках). Однако и запрет на брадобритие (как искажение образа и подобия Божия в человеке), и неприятие необычной (европейской) одежды, равно как и запрет женщине быть с непокрытой головой или в мужской одежде (брюках), имеют основание в религиозных канонах. Как правило, приверженность к старорусской одежде самими старообрядцами объясняется именно нормами религиозного благочестия, а не желанием подчеркнуть свою национальную принадлежность.

Обзор проблем, связанных с самоидентификацией применительно к старообрядчеству был бы неполным без рассмотрения вопроса о противоречиях, возникавших между религиозной идентификацией и отношением старообрядцев к своей стране и государству. Хорошо известно, что организованные господствовавшей церковью при содействии государства массовые гонения и притеснения лишали старообрядцев возможности ощущать себя полноправными гражданами, а многих из них вынуждали к эмиграции. Однако, несмотря на то, что, с богословской точки зрения, российская власть представляла для старообрядцев еретической, преследующей истинно православную веру, в основной своей массе старообрядцы оставались не только законопослушными гражданами, но и преданными патриотами России, явив тем самым уникальный опыт «противления злу ненасилием». П.И. Мельников признавал, что в других европейских странах жестокие репрессии против религиозных меньшинств приводили к религиозным войнам. Напротив, старообрядцы не только не поднимали оружия против Российского государства, но всегда были в числе лучших солдат – защитников Отечества. (Старообрядцами была значительная часть русских казаков).

Отдельного рассмотрения заслуживает гражданская позиция старообрядцев, принадлежавших к радикальным беспоповским толкам. В связи с тем, что многие из них считали царский герб антихристовой печатью, отвергали молитву за царя, считали себя гражданами не земного, а небесного Отечества, многие исследователи ошибочно относят эти течения старообрядчества к проявлениям антимонархического социаль-

ного протеста народных низов, для которых, как и для марксова пролетариата, «нет отечества». Эта теория была убедительно опровергнута еще во второй половине XIX века в работах И.Ф. Нильского, И.М. Громогласова и др., однако позднее, в условиях отсутствия оппонентов, «реанимирована» в советском религиоведении.

Для лучшего понимания гражданской самоидентификации и радикальных беспоповцев приведем здесь лишь один пример из «Печерских антиков» Н.С. Лескова, который в качестве царского чиновника также занимался «борьбой с расколом» и хорошо знал старообрядчество. Он описывает, как перед открытием Николаем I нового моста через Днепр в Киеве среди местных беспоповцев распространился слух о том, что государь во время церемонии перекрестится двоеперстно и исповедует старую веру. Н.С. Лесков наблюдал, как беспоповский старец-наставник с великой надеждой наблюдал за царем, искренне надеясь, что нынче же он со своими единоверцами сможет петь тропарь о здравии государя, и был горько разочарован, когда чаемое не свершилось. В этом наблюдении Н.С. Лескова отразилась вся трагедия раздвоенности позиции беспоповцев, которые оставались преданными патриотами России, но не могли пренебрегать религиозными канонами. Все попытки революционеров привлечь старообрядцев к противогосударственной деятельности закончились полным провалом.

С первых времен после начала раскола старообрядцы, спасаясь от преследований со стороны царской власти и господствовавшей церкви, покидали Россию и расселялись в других странах. Старообрядческие общины жили достаточно замкнуто и сохраняли национально-культурную и религиозную самобытность. Этому способствовал религиозный консерватизм старообрядцев, для которых после никоновской реформы любые нововведения, отступления от традиции ассоциировались с повреждением чистоты веры. Для таких старообрядческих обществ религиозная и национальная идентификация оказались тесно взаимосвязанными. Так, например, старообрядцы-некрасовцы, казаки, ушедшие из России в начале XVIII века, а с середины XVIII до XX века проживавшие в Турции, сохранили веру, русский язык и традиционный уклад жизни.

В настоящее время старообрядческие общины, пребывающие за пределами России, в Прибалтике, Румынии, Польше, США и некоторых других странах, сохранили вероисповедную и русскую национально-культурную идентификацию. Однако к концу XX века во многих общинах молодое поколение постепенно ассимилируется, утрачивает знание

русского языка. Так, некоторые старообрядческие общины в США (Пенсильвания) практически утратили разговорный русский язык и перешли к совершению богослужений на английском. Другие старообрядческие общины в США (Орегон), Румынии, Польше и др. странах сохраняют богослужение на церковнославянском языке и русскую культуру. В то же время зарубежные старообрядцы создают общественные объединения, цель которых – сохранить родную культуру и традиции. Особенно активную работу ведут старообрядческие беспоповские общины в Прибалтике. Часть бывших беспоповских общин США приняла священство и перешла в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей.

Крупнейшие старообрядческие общества, имеющие централизованную организацию, продолжают свою деятельность в Румынии и в Прибалтике. В Румынии (г. Браила) располагается кафедра старообрядческого митрополита (белокриницкого согласия), под юрисдикцией которого находятся все общины за пределами территории бывшего СССР. Румынская Митрополия объединяет около 70 приходов в Румынии, Болгарии, Франции, Италии, США, Канаде, Австралии. В Прибалтике, на Украине и в Белоруссии многочисленны старообрядцы-беспоповцы, относящиеся к Древлеправославной Поморской Церкви. В Белоруссии действует 37 общин, на Украине – 45 общин, в Эстонии – 11, Латвии – 67, Литве – 27.

Для заграничных старообрядческих общин, находящихся в инонациональном окружении, национально-культурная идентификация имеет важное значение наряду с религиозной. Российские старообрядцы осознают себя не только хранителями национальных культурных традиций, но прежде всего древлеправославной христианской веры, четко отделяя себя от последователей новообрядной церкви (Московского Патриархата).

Особенностью старообрядческого мировоззрения всегда являлось сочетание бескомпромиссной верности своим религиозным убеждениям, сознание своей инаковости по отношению к внешнему обществу с высокой культурой мирного сосуществования с инонациональными и инакововерующими соседями, с бесконфликтностью и терпимостью. И в настоящее время большинство старообрядцев, сознавая себя русскими людьми, гражданами России, тем не менее считают, что конфессиональное различие между ними и последователями РПЦ более значительно, чем общая национальная идентификация.

Нынешний предстоятель Русской Православной старообрядческой Церкви митрополит Корнилий в своем выступлении на Всемирном

Русском Народном Соборе в апреле 2006 г. сказал: «Старообрядчество сейчас уже не так многочисленно, как когда-то. Ведь после революции были уничтожены целые социальные слои, на которых держалось староверие: купцы и промышленники, казачество, крепкое крестьянство. Почти полностью разрушена деревня, всегда служившая корневой системой русского народного древа. Чем же ныне старообрядчество может быть полезно нашему отечеству? Какой вклад, пусть даже в размере «лепты вдовицы», оно может внести в общественную копилку?»

Да, у нас нет былой человеческой и материальной мощи, но зато старообрядцы сохранили уникальный опыт трехсотлетнего выживания в неблагоприятных, а порой и экстремальных исторических условиях, и он может быть востребован. Это опыт противостояния вторжению чуждых начал в народное тело России. Я бы даже уточнил, – не противостояния, а самостояния, или просто: стояния в свободе по апостолу Павлу: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос» (Гал. 5, 1). Не в свободе совершать беззакония, понятой как произвол, а в свободе, основанной на любви, свободе нравственного совершенствования человека».

Председатель Киевского городского национально-культурного общества старообрядцев-липован С.П. Петров полагает, что XXI век значительно ускорил общемировой процесс унификации, который новой эпохе необходимо использовать для взаимообогащения различных культур, одновременно обеспечив выживание исторически сложившихся традиций различных национальных и этноконфессиональных групп. Старообрядческие общины, столь последовательно сохраняющие свою традиционную жизнь в изменяющемся мире культур и цивилизаций многих стран мира, представляют особый интерес с точки зрения инструментов их самосохранения и выживания. В условиях международной активной жизни национально-культурных сообществ опыт русских старообрядцев в сохранении языка, культуры, традиций, быта и нравственности может стать стабилизирующим фактором в развитии межгосударственных связей и воспитании подрастающих поколений.

6.5. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов

Б.У. Китинов

Длительное время основные мировые религии развивались в целом обособленно друг от друга. Различные военные, геополитические столкновения и взаимодействия второй половины XIX – начала XX веков, особенно в зоне Среднего Востока, приводили к взаимодействию людей и культур, однако все это не давало причин к серьезному обсуждению вопроса о сохранении идентичности, не вело к всплескам прозелитизма. XX век прошел в противостоянии идеологий. Религия не занимала особого места во внешней политике стран региона. Вопрос сохранения идентичности обострился в настоящее время, стал одним из наиболее принципиальных для будущего народов и государств во многом ввиду т.н. «столкновения цивилизаций». Конец ушедшего столетия показал, что приходит эпоха плотного взаимодействия культур, религий, вообще цивилизаций, когда народам требуется творчески подойти к выработке новой идеологии, выйти на новый уровень развития, и при этом попытаться не потерять своей самобытности. В процессах этнической и иной идентичности важнейшая роль принадлежит религии. В противном случае народ теряет свое историческое «лицо»; история показывает, что народ, лишившийся своей «исконной» религии, даже сохраняющий свой этнический достаточно продолжительное время, не воспринимается в качестве «продолжателя» традиций своих предков.

По мнению автора, среди всех религий особый интерес представляет буддизм – древнейшая мировая религия. Он находился географически вдалеке от центров активности христиан и мусульман (Ближний, Средний Восток), от основных театров военных действий первой и второй мировой войн, когда шло становление и развитие ведущих религиозно-идеологических учений современности.

Прошлое показывает, что развитие доктрин буддизма шло обычно в условиях активного взаимодействия, борьбы принципов религиозно-цивилизационных и мировоззренческих установок. Так было в Индии, где основные школы раннего буддизма сформировались в борьбе с ведическими учениями, а «уход» буддизма оттуда был обусловлен натиском реформировавшегося брахманизма (адвайта Шанкары)¹. Так было в Тибете, где буддизм проходил свое становление и развитие в борьбе с

¹ Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.

боном и другими местными верованиями. Подобное происходило в Индокитае, Монголии и других местах. В Китае буддизм, прежде чем начать играть значимую роль, имел непростой период отношений с учениями Лао-цзы и Конфуция. Аналогичный был и ранний период истории буддизма у российских народов, исповедующих эту религию.

Буддизму не присуща нетерпимость. В основе такого подхода лежат две взаимосвязанные стороны: первое – буддизм отталкивается не от богодухновенного текста, а от идеи. И второе: в буддизме отсутствует структурная жесткость других мировых религий, соответственно, нет контроля за соответствием между «высшим предписанием» и человеческой деятельностью. Новые толкования слов Будды могли рассчитывать на успех лишь в том случае, если под них подводилось серьезное фундаментальное теоретическое обоснование, но и в этом случае они не могли быть объявлены ересью – многое также зависело от конкретных исторических условий жизнедеятельности общества. Соответственно, не могло быть и речи о трансформации жизненных условий общества для соответствия неким «первичным ценностям» религии – буддизм не привязан к определенной формации, стилю жизни и т.д.

Согласно П. Кафарову, известному русскому востоковеду, еще на втором буддийском соборе, состоявшемся 110 лет спустя после смерти Будды в Вайшали (1-я половина IV века до н.э.), «председатели в заключение собрания постановили правило, сделавшееся в последующие времена критерием, по которому определяли достоверность и уставную важность вновь появившихся в буддийском мире сочинений и мнений. Это правило было выражено так: «Все, что согласно с существующими нравственными постановлениями и с духом учения Будды, должно быть признано уставным, существовало ли то с давних времен, существует ли в настоящее время или явится после; а все, что не согласно с ними, хотя бы то существовало и прежде, или существует в настоящее время, или явится позже, должно быть навсегда отвергнуто и не считаться с учением Будды»¹. Поэтому «буддизм не требует веры в священные тексты; все основоположения буддизма подвергались строгой проверке самими же буддийскими философами на основании совершенно объективной критической теории познания»².

Буддисты признают существование любых божеств и высших существ, которые, как и люди, и все живые существа, имеют свою карму

¹ Палладий (Кафаров П.И.). Исторический очерк древнего буддизма // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т.2. Пекин, 1909. С. 68 – 69.

² Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 41.

и также находятся в колесе сансары. Согласно учению Будды, поскольку все сущее в большей или меньшей степени обладает одной и той же природой, то религиозная практика приносит нечто глубокое и полезное в жизнь каждого человека. Это не обязательно должна быть возможность благополучного перерождения и тому подобные блага. Если мы научимся правильно относиться к своим соплеменникам, вообще к людям и всем живым существам, то взамен обретем великое удовлетворение уже в этой жизни – вот установка буддиста. Основными принципами здесь являются благая мотивация и сострадание.

Роль и значение психической стороны в мышлении, согласно буддизму, определяет не только внутреннее психическое состояние человека, но также влияет на его поведение и на окружающих. Буддизм исповедуют люди, верящие в возрождение всех живых существ и существование взаимообусловленных связей между ними, иначе – в существование непрерывного жизненного цикла, связующего все формы жизни. Поэтому буддизм распространен не только в своих традиционных регионах, но и среди части интеллигенции многих западных стран, с той разницей, что в последнем случае речь идет не столько о вере в учение Будды, сколько о симпатии к этому учению. Развитие, трансформацию буддизма интересно проследить на почве других, инокультурных стран; речь идет о западных странах, поскольку в исламской среде, в частности в арабской, буддизм не распространяется. Диалог, случившийся между буддизмом и христианством, скорее напоминал отдельные монологи то одной, то другой стороны. Такая система отношений характерна до сих пор: пока на Востоке, в частности в Японии, Корее, набирают силы христианские (католические, протестантские) общины, на Западе в среде интеллигенции растущим влиянием пользуются тибетский, китайский, японский направления буддизма. Такая ситуация позволяет некоторым ученым считать, что буддизм превратился «в глобальный интеллектуально-духовный ресурс, открытый для всеобщего пользования», принимаемый как «внеконтекстный, транснациональный, поистине глобальный продукт»¹.

Буддийская картина бытия как бы систематизирует людей по их нравственному облику, всем великим и известным персонажам прошлого и настоящего отводится соответствующее место в системе мироздания, следовательно, не только в представлениях буддистов, но и в их алтарях. Самый верхний пьедестал в этой пирамиде живых существ за-

¹ Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии. М., 2005. С. 224 – 225.

нимает Будда, а Бог-отец, Аллах, Лао-цзы, Конфуций и другие расположены ниже, чем главные ученики Будды.

Подчеркивая, что наиболее важным субъектом по отношению к этике, религии и развитию является человек, буддисты придают исключительное значение вопросам образования как средству лепки общественных черт характера и поведения человека. Основы воспитания закладываются в семье. Залог успеха – воспитание у ребенка чувства уважения, скромности, милосердия и сострадания к другим людям и живым существам. Только образованный человек может осознать свой долг перед обществом и содействовать прогрессу. Но, в отличие от западного представления об образовании как методе профессиональной выучки, буддизм ратует не только за развитие интеллекта, но в равной мере, если не в большей, за воспитание высоких, «правильных» моральных качеств: правильного понимания добра и зла, симпатии к окружающим, осознания своего долга по отношению к родителям, старшим, вышестоящим, государству, нации, обществу в целом. Надо иметь в виду, что восприятие учения Будды и следование ему отличается от подобных подходов в христианстве и исламе.

Более глубоко осознавая свою религию, в частности буддизм, люди становятся в известной мере со-творцами веры. Такое положение в религии не является новшеством, кощунством или святотатством: основа буддизма – доброта, положительная мотивация и сострадание, т.е. обычные чувства, понятные и знакомые всем людям. Эти чувства, соответственно, вполне доступны к дальнейшему развитию и распространению. Данный подход является одним из фундаментальных положений буддизма – не доверяя никому, испытать учение на себе; во время медитативных и других занятий следовало уподобиться соответствующему богу или бодхисаттве. В специфическом состоянии сознания, по учению буддизма, происходило единение человека с истиной Учения, с сознанием Будды, человек достигал «буддовости». Он становился сам себе авторитетом. Эта уникальная установка учения позволила зародиться многим тибетским и другим направлениям буддизма, когда какой-либо монашью, где были ламы, достигшие значительной степени реализации, объявлял себя зачинателем нового течения в пределах махаяны. Далай-Лама отмечает: «Сам Будда говорил, что его учение нужно не принимать на веру, но следовать ему, опираясь на размышления и логический анализ. Он объяснял, что высказывания, которые нельзя применить к практической ситуации и которые обнаруживают логические несвязности, следует отвергать», поэтому его слова «требуют тщатель-

ного анализа»¹. Благодаря такому подходу к сознанию и мышлению личность становилась развитой, интеллектуально раскрепощенной.

С изменением людей изменяется общество, координаты взаимодействия между группами людей, их интересами и целями. Здесь может крыться иная опасность, когда человек, которому дают поистине безграничное поле деятельности и самосовершенствования, оказывается неподготовленным к этому. Он, привыкший быть ведомым, не может в одночасье стать ведущим. Можно проследить простую аналогию в примерах нашего дня: нынешнее поколение, вернее, поколение советского периода, не оказалось готово к резкому изменению образа жизни, появлению новых требований. Люди теряются, растет уровень девиантного поведения, развиваются различные фобии, в первую очередь этнического и религиозного планов. Этничность и религия – самые востребованные темы во времена неустойчивости и кризисов.

Буддизм играет важную, если не определяющую роль в идентификационных процессах у народов России, традиционно исповедующих эту религию: у бурят, калмыков, тувинцев и части алтайских народов. Специфика мировоззрения и сознания современных буддистов России заключается в том, что, несмотря на довольно значительную поддержку и помощь со стороны видных тибетских лам, включая Далай-Ламу, все они находятся во многом под влиянием местных особенностей. Безусловно, имеются общие тенденции проявления религиозного фактора в идентификационных процессах у данных народов, однако каждый из них обладает своей особенностью в указанном отношении.

Ойраты (самоназвание калмыков) придавали важное, исключительное значение буддизму для поступательного и позитивного развития своего общества. Предшествовавшие ему религии, в частности несторианское христианство, подготовили соответствующую почву. Именно это обстоятельство позволило буддизму – прежде уйгурскому, затем тибетскому, не трансформируя мировоззрение кочевников, их поведенческие стереотипы и ценностные представления, в средние века мягко и безболезненно инкорпорироваться в их социальную структуру и стать основой культурной, политической и в известном смысле экономической жизни западных монголов-ойратов.

Особенностью локальных культов у монголоязычных народов, у народов Саяно-Алтая была сакрализация пространства (зоны лесов, долин, рек, пастбища, горы и т.д.), наделение его божествами-

¹ Далай-Лама XIV. Ответственность и добросердечие. Беседы разных лет. СПб., 2004. С. 13.

покровителями. Буддизм сближался с язычеством, для которого также было характерно видение человека прежде всего в контексте окружающей его природы. Буддизм преображался, становился более понятным для масс: «Популярный буддизм – популяризация теоретического буддизма, но в связи с результатами творчества народной религиозной фантазии и в связи с многочисленными небуддийскими элементами»¹. Влияние Тибета было характерным штрихом в культуре и политике ойратов практически на протяжении всего средневековья и в последующее время.

Калмыки являются едва ли не единственными из всех кочевых буддийских народов, чьи чрезвычайно дальние миграции были непосредственно связаны с военными действиями, когда религиозный фактор играл самую значимую роль. Эти миграции приводили их ко встрече и взаимодействию с мусульманами практически всех толков. Калмыки, будучи в тесных отношениях с народами Средней Азии, могли утверждать свое могущество (этнический аспект подчиненности или превосходства) в этом регионе лишь подчеркивая свое религиозное отличие. Поэтому активная религиозная политика калмыков, вернее, их успехи в области буддизма (периода утверждения у них школы Гелук – в XVI–XVII веках) и борьбы с шаманизмом в своем обществе, совпали с активизацией внешней политики в сторону Средней Азии. С XVI по XVIII века калмыки воевали с казахами, в XVII веке нападали на Хорезм и Ташкент, пытались подчинить Бухару. Тогда же они подчинили себе Мангышлак, ряд туркменских племен, выдвинулись в северо-восточный Иран. По разноречивым сведениям, джунгары (субэтнос ойратов) фактически владели в начале XVIII века Ходжентом, Джизаком, Маргеланом. В той или иной степени они управляли частью земель Дешт-и-Кипчака, Ирана, Бадахшана, Ташкентом, другими территориями². Большую роль в относительно мирном подчинении среднеазиатских народов играло также то обстоятельство, что между ними и ойратами были известные общие этнические и духовные корни: они осознавали определенное родство (ведущееся со времен керейтов, найманов и меркитов), поклонялись духу Чингисхана и др.

Особо следует подойти к вопросу о войне на уничтожение, ведущейся между ойратами и Поднебесной империей в течение практически

¹ Розенберг О.О. Указ. Соч. С. 51.

² Сулейманов Р.Б., Моисеев В.А. Из истории Казахстана XVIII века (о внешней и внутренней политике Аблая). Алма-Ата, 1988. С. 37–38. Карту первой трети XVIII в., где показаны ойратские владения, см. в: Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов. М., 2004.

двух столетий. По мнению Л.Н. Гумилева, ойрато-китайские противоречия являются ярким примером борьбы между кочевой и оседлой цивилизациями, проявлением пассионарности кочевников и т.п. Укажем и такой аспект: китайцы для ойратов были «неправильными буддистами», их так и называли – «черные китайцы», т.е. «китайцы, неверно понявшие Учение»¹. Китай стремился утвердить свое влияние в Тибете, чему из всех буддийских народов Центральной Азии и Сибири противились только ойраты. Интересно отметить, что и маньчжуры, перед подчинением Китая в 1644 г. в своей значительной массе принявшие буддизм (тибетский), не смогли найти общий язык с ойратами. Здесь, видимо, были другие причины: маньчжуры претендовали на звание продолжателей династии Юань, т.е. объявили себя потомками Чингисхана, что, естественно, не могло вызвать энтузиазма со стороны монголоязычных народов, тем более в условиях, когда их восточные племена (чахары) вскоре оказались под властью новой династии Цин.

Кроме неоднозначных взаимоотношений с соседними народами, где буддизм имел влияние (китайцы, маньчжуры, монголы), калмыки обладали большим опытом противодействия прозелитизму со стороны ислама и христианства (ввиду постоянных войн, миграций, пребыванию в бурном мусульманском регионе (Средняя Азия, Северный Кавказ)); этот опыт опирался во многом на свою военную составляющую. Буддисты Сибири, со своей стороны, имели возможность редуцировать активность РПЦ и мусульманского духовенства региона тесными и практически непрерывными контактами с Тибетом и Монголией; кроме того, сама активность эмиссаров других религий была невысока ввиду ряда объективных причин. Религия играла важную роль в идентификации бурят, тувинцев и алтайских народов, сохраняя уровень и масштабность влияния.

Установление власти большевиков, революционные события в Китае и Монголии оказали известное воздействие на все религии – они значительно ослабели; в тех условиях не могло быть и речи о какой бы то ни было активности и прозелитизме со стороны фактически любой религии. Буддизм вскоре после 1917 г. стал признаваться властями как исчезающая религия. Роль религии в те времена рассматривалась в различных работах, однако тема роли буддизма в идентификационных процессах послереволюционного периода практически не изучалась. По

¹ Данный момент, несмотря на весь его интересный проблемный потенциал, следует объяснять скорее геополитическими причинами, нежели духовно-религиозными. Вместе с тем тибетцы также называли Китай «Черной страной» – Гья-наг (gya nag).

этой причине малое освещение в литературе получила попытка бурят объединиться с Монголией и создать Бурят-Монгольское государство, с особым упором на религиозную и этническую общность. Звучали предложения включить и калмыков в состав нового возможного государства, однако как это выглядело бы географически, так и не было решено. После провала идеи и наступления государства на религию буддизм оказался в подполье, фактически на грани исчезновения. Однако буряты, калмыки, тувинцы и алтайские народы, сохраняя свою этническую идентичность, помнили о единых цивилизационно-религиозных корнях. В первой половине прошедшего века национальное самосознание российских народов, исповедующих буддизм, в целом сохранялось ввиду обратного эффекта атеистической политики государства и подъема национальной культуры (с известными оговорками). Последующий период вплоть до середины 80-х годов – тема особого исследования. Современные события позволяют заключить, что можно найти как бывшие, так и новые тенденции в вопросе определения роли и значения религии (буддизма) в идентификационных процессах.

Следует отметить ряд моментов, которые являются значимыми для выявления роли религии в сохранении идентификации различных народов и даже стран:

- религия играет роль интегрирующей силы, и поэтому она может служить единству народа (этноса);
- основной признак общности людей в настоящее время – это этно-религиозная идентификация;
- религия – основа культурной идентичности.

Религиозный фактор является важным для этнической идентификации российских народов, исповедующих буддизм, особенно для калмыков, поскольку они живут вдали от центров своей религии. Впрочем, и этнический фактор играет для калмыков важную роль, поскольку, будучи монгольского происхождения, они являются единственными в своем роде в Каспийском регионе, где проживают в настоящее время. Все монголоязычные народы являются буддистами, буддистами же является ряд тюркских этносов: тувинцы, алтайские народы. В этом ключе проблема идентичности связана с таким моментом, как переплетение религиозной принадлежности с этнической самоидентификацией людей. Еще в первой половине 90-х годов прошлого века автор настоящей статьи отмечал, что взаимопроникновение этно-религиозных компонентов на уровне сознания, связанных с ними обычаев, обрядов, традиций позволяет говорить о том, что этноним «калмык» содержит в себе смысл

«буддист»¹, и буддийская культура является основным показателем для идентификации калмыков². То же отмечали и другие ученые, в том числе А.А. Нуруллаев: «В общественном сознании давно укоренились стереотипы «русский-православный», «татарин-мусульманин», «бурят-буддист» и т.д. Межэтнические и межконфессиональные отношения тесно переплетены и влияют друг на друга, что с особой силой проявляется в наши дни...»³.

Отрыв калмыков от общемонгольской культуры также был невозможен, как и от тибетской буддийской, поскольку иначе калмыки перестали бы осознавать себя калмыками. В истории калмыцкого народа бывали случаи, когда отколовшиеся от основной части группы со временем, ввиду влияния окружения, были вынуждены принимать христианство, ислам или «возвращаться» в шаманизм. Оторванные таким образом от духовной основы, они растворялись в этническом море своих соседей; сохраняя в своих фамилиях, преданиях, самосознании этнические корни, иногда – память о предках, они становились фактически субэтническими группировками принявшего их этноса.

Можно выделить два интересных обстоятельства. Первое – ранняя глубокая вовлеченность калмыков (ойратов) во внутритибетские дела, активная прозелитическая деятельность их лам у монголоязычных и тюркоязычных народов Монголии и Южной Сибири непостижимым образом сочетались с очевидной пассивностью в регионе проживания калмыков на Нижней Волге. Причина может крыться в территориальной отдаленности калмыков от центра религии (Тибета), в активности РПЦ у кочевников и, что немаловажно, в понимании географического, цивилизационного, этно-культурного отличия и удаления своих новых соседей от ареалов буддизма, близость исламских центров. Калмыки понимали, что, в отличие от своих сородичей в Центральной Азии – джунгаров – у них нет надежного тыла в виде сородичей или единоверцев. Этот вопрос требует более глубокого и специального изучения.

Другое обстоятельство: общая религия и в целом единые этнические корни не оказывают в наши дни серьезного объединяющего воздействия на калмыков и бурят. Эти народы, хотя и ощущают себя родственными в духовном и кровном отношениях, имели мало общего в своей истории; например, обучались молодые ламы в разных местах: у первых

¹ Молодежь Калмыкии. 1993. 12 мая.

² Китинов Б.У. Буддийская культура как закономерный и основной показатель калмыцкого этноса // Репрессированные народы: упразднение их государственности и проблемы реабилитации. Элиста, 1993. С. 152 – 153.

³ Нуруллаев А.А. Общественное мнение об этноконфессиональных отношениях // Национальное и религиозное. М., 1996. С. 32.

– преимущественно в Тибете, у вторых – в Монголии; в Тибете даже в пределах одного монастыря они жили и обучались, как правило, раздельно. Именно ввиду «этно-религиозных различий» Калмыкию в начале 90-х годов был вынужден покинуть бурятский лама Туван Дорж, фактически первый шажин-лама (главный лама) калмыков в постсоветский период, эти же «различия» определяют натянутые ныне отношения между калмыцкой и бурятской сангхами.

В литературе отмечается, что в настоящее время «руководство БТСР¹ в определенной степени придерживается ориентации на поддержку бурятского этнонационализма (или по крайней мере этнической идентификации буддизма)»². Такая оценка этнического аспекта в идентификационных процессах представляется не вполне корректной. Конечно, понятно беспокойство буддийских лидеров России активностью других, кроме школы Гелук, направлений тибетского буддизма, особенно если они пропагандируются не «этническими» буддистами. Нельзя отрицать наличие попыток со стороны лам сохранять прежние установки и положения учений, сопротивление их изменениям, вызванным различными обстоятельствами: активностью «западных»³ буддистов в России, ростом числа последователей «западного толкования» учения Будды⁴ среди разных народов в нашей стране, в т.ч. и среди «этнических» буддистов. Вероятно, что восприятие молодыми бурятами или калмыками «европеизированного» буддизма понимается лидерами российских сангх как угроза определенной стороне идентичности этих народов. Бурятские ламы «стали возвращаться к традиционным и даже консервативным формам религиозной проповеди и практики, что **само по себе закономерно** (выделено мною. – *К.Б.*), но в значительной степени затрудняет распространение тибетского буддизма Махаяны среди

¹ На самом деле – ТБСР: традиционная буддийская сангха России.

² Агаджанян А. Указ. соч. С. 228

³ Под западными буддистами автор понимает учителей и активистов таких направлений буддизма, которые, будучи по происхождению тибетскими, получили своеобразное преломление у своих западноевропейских последователей.

⁴ Например, известный датский проповедник лама Оле Нидал отмечает, что для «конкретных жизненных целей принятое разделение буддийского учения на Винаю, Сутру, Абхидхарму и Ваджраяну – слишком «отдаленное». Здесь нужен другой подход...». Его подход скорректировал для западного читателя значение Будды и его учения: «В отличие от религий веры, лишенных чувства юмора... Будда не командовал. Будда – целиком наш человек... Ему нужны коллеги, а не приверженцы». См.: Лама Оле Нидал. О природе вещей. Современное введение в буддизм. СПб., 2000. С. 56, 61.

русскоязычного населения Федерации»¹. Нечто подобное можно отметить и в отношении калмыцких лам. К сожалению, увлекшись противостоянием с новейшими толкованиями буддизма, ламы рискуют упустить из виду прозелитическую активность таких религий, как христианство (католичества, протестантизма, в известной мере православия), ислама (суннизма), а также язычества (т.н. тенгрианства, шаманизма, иных культов).

Поэтому важно отойти от узкоэтнических толкований слова Будды, поскольку они тесно переплетаются с вопросом взаимодействия различных буддийских школ. На самом деле, практически нельзя найти какой-либо случай вражды между разными буддийскими школами и направлениями, например, по вопросу трактовки тех или иных положений учения Будды, поскольку общебуддийские основы являются преобладающими. Этнические различия (основывающиеся во многом на древних народных традициях, обычаях) в данном случае не играли какой-либо роли. Вероятно, указанный подход у буддизма сложился на базе антикастовой, антиварновой сущности религии, его открытости и гибкости к существовавшим этно-национальным различиям. Более того – в буддизме в ряде случаев сложно выделить идентификационные черты, позволяющие считать одного буддистом, другого – не буддистом. К слову, в Индии Будда считается аватарой (эманацией) Брахмы и почитается наравне с другими богами индусского пантеона. Еще пример: когда в марте 2001 г. боевики «Талибана» уничтожили две древние статуи Будды в провинции Бамиан (центральная часть Афганистана), индийцы, даже будучи не-буддистами, устраивали молчаливые демонстрации в знак протеста против такого варварства.

Буддизм традиционно выступал как не ригидная структура. Различные этнические группы объединялись в единое целое либо ввиду наличия общей территории, либо благодаря одной религии. В частности, для ойратов было важно и то и другое. Если подчинившиеся им народы не следовали какой-либо определенной религии, например христианству или исламу, а были язычниками, то они становились полем активной пропагандистской деятельности лам. Нам неизвестны факты насильственного насаждения буддизма, однако для тех, кто принимал новую веру, делались различные послабления. Те же, кто продолжал обращаться к шаманам, подлежали наказанию, например, их окуривали собачьим калом².

¹ Абаев Н.В., Фельдман В.Р. Цивилизационные и геополитические предпосылки развития «бурханизма» и буддизма в России-Евразии // Движение Ак Жанг (белая вера) – бурханизм на Алтае: взгляд через столетие. Горно-Алтайск, 2004. С. 124.

² Норбо Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии). Элиста, 1999. С. 64.

Интересно и такое обстоятельство, на которое в литературе практически не обращается никакого внимания: существовали особо тесные отношения между калмыками и алтайскими народами. Их истоки можно проследить еще с периода Джунгарского ханства (а может, и еще ранее) и уникального 15-летнего пребывания народов Алтая у калмыков на Нижней Волге в середине XVIII века. И позже калмыки, проживая на значительном удалении от своих единоверцев-алтайцев, не забывали о давних связях между своими народами. Например, в 1896 г. на Алтай по пути в Ургу прибыли два астраханских калмыка. Они посетили бая Манди Кульджина, с которым познакомились в Москве на царской коронации; за время, проведенное на Алтае, они всячески стремились возродить интерес местного населения к буддизму, указывая на него как на религию, которой следовали их предки¹.

Специфика алтайского общества, часть которого состояла из буддистов, а другая часть была шаманистами-язычниками, наложила свой отпечаток на их лам, у которых службы были в значительной степени синкретичными. Не исключено, что у калмыков активное возрождение прежних, до-буддийских, и смешанных представлений в середине XVIII века случилось во многом благодаря упомянутому переселению алтайских народов.

В современной России каждый из народов, исповедующих буддизм, сталкивается с проблемами этнокультурной идентификации. Это связано с рядом объективных моментов. Например, в сложной ситуации находятся алтайские народы, обладающие тюркскими корнями и в немалом числе являющиеся последователями школы Гелук тибетского буддизма. Они в течении 90-х годов прошлого века рассматривались различными мусульманскими эмиссарами (например, из Турции) как естественное поле для прозелитизма, что соответствовало концепции создания единого тюркского мусульманского пространства². В связи с такими обстоятельствами в Республике Алтай значительное внимание обращается на такое религиозное воззрение, как бурханизм, активно распространявшийся среди алтайских народов в начале XX века. В 1994 г. было отмечено 90-летие движения бурханистов (в 2004 г. – 100-летие), в конце 90-х годов в республике отмечали 350-летие ойратской письменности, созданной калмыцким ламой Зая Пандитой; его письменность (тодо бичиг) была воспринята и алтайцами. По мнению автора, менее всего проблема религии и идентификации касается бурят, поскольку они находятся вне поля активного воздействия этнического или религиозного факторов, находящихся под влиянием сторонних обстоятельств.

¹ Данилин А.Г. Бурханизм. Горно-Алтайск, 1993. С. 53.

² Примерно то же можно сказать и в отношении тувинцев.

Надо полагать, что в прежние времена защитные системы этноса и религии срабатывали более эффективно, чем ныне. Кроме стандартных объяснений (крепость родовых, племенных и иных уз, прежнее всеисилие религии, традиций и пр.), нельзя забывать и о том, что имеющийся в нашей стране кризис в различных своих периодах длится небывало долгое время – практически двадцать лет. Такого не было никогда, например, даже в такие периоды, как опричнина при Иване Грозном, или революция и последовавшая затем гражданская война, послевоенное время. Потеря религиозного аспекта в связи с этнической (в нашем случае шире – с этногосударственной) идентификацией грозит потерей огромного культурного пласта, дающего человеку смыслоориентацию.

Современные буддисты считают, что религия, живя по своим законам, тем не менее должна развиваться, в известной мере преобразовываться: «актуальной остается проблема некоторой «модернизации», трансформации и реформации... в буддизме»¹. Указанный подход также может помочь увеличению влияния духовных основ, нахождению новых путей развития этноса. Человек более глубоко познает свою религию, историю своего народа, взаимоотношения с другими народами и нациями. Изучая прошлое российских буддистов, распространение и развитие у них религий, появляются возможности исследовать религиозные воззрения разных народов Центральной Азии и многое другое, что является мудростью прошлых веков. Ошибки и уроки прошлого помогают предусмотреть развитие вероятностных сценариев современного и будущего.

Таким образом, существует взаимообусловленность культуры, социальной структуры (этнически окрашенной) и обусловленного всем этим поведения, в узком понимании – религии и идентичности. Культурно-религиозный трафарет оказывает безусловное воздействие на общество, наряду с постоянным переосмыслением культурных представлений и символов, непосредственно влияющих на этнос и любой социальный организм². Условиями, влияющими на сохранение религиозной идентификации народа, являются поддержание исторической памяти, определенная консервация и естественное развитие национальных (этнически и религиозно выраженных) обычаев, обрядов, вообще традиций.

¹ Абаев Н.В., Фельдман В.Р. Указ. соч. С. 124.

² Swidler A. Culture in Action: Symbols and Strategies // American Sociological Review. 1986. №. 51.

6.6. Религиозно-культурная идентичность российского протестантизма¹

Е.В. Зайцев

Современное российское общество переживает переходное состояние, характеризующееся, как и любая переходная ситуация, внутренней напряженностью, конфликтом ценностей, столкновением идей. В немалой степени эта напряженность связана с взаимопроникновением религий и культур, имеющих свои идентификационные особенности. В связи с этим происходящее в обществе можно было бы назвать столкновением идентичностей. Как известно, идентичность формируется в процессе сложного взаимодействия укоренившихся традиций, идеологических, религиозных и культурных практик. В условиях социальной устойчивости отмечается определенная стабильность такого взаимодействия, однако в эпоху смены социальных парадигм происходит пересмотр привычных идентификационных стереотипов.

В 90-е годы прошлого столетия в связи с крушением коммунистической идеологии и распадом Советского Союза, в связи с падением «железного занавеса» и обрушившимся на россиян потоком вестернизации, проблема социально-культурной, а также религиозной идентичности России встала как никогда остро. Оказавшись на распутье, Россия должна была определяться в своем последующем пути развития, в том числе и духовного. Как известно, на становление российской государственности и всей многовековой культуры русского народа ведущее влияние оказало восточное христианство в лице православной церкви. История России основной массой населения всегда осознавалась как история утверждения и сохранения именно православной идентичности. Не случайно то, что все чаще и чаще в качестве символа национальной религиозно-культурной идентичности сегодня утверждается православие, как «подлинно национальная религия», которая должна выставить заслон всем «чужим верам», как несовместимым с духом национальной культуры. В подобных условиях, когда утверждается идентичность в рамках совпадения этнических, культурных и конфессиональных корней, любые посторонние влияния на формирующееся этнокультурное пространство воспринимаются подчас как чужеродные и нежеланные. Следует заметить, однако, что в этот сложный и весьма противоречивый процесс по-

¹ Материал отражает специфически протестантский взгляд на проблему.

иска Россией своей национальной идентичности вовлечены все населяющие ее народы, отличающиеся, как известно, культурно-религиозным многообразием. Приходится озадачиваться проблемой своей религиозно-культурной идентичности и российским протестантам, которые традиционно воспринимались в России как явление сугубо «западное» и потому чуждое православному сознанию, быту, укладу, всей культуре русского народа. Учитывая непростой характер отношений, складывающийся между православием и протестантизмом в современной России, равно как и далеко не совершенный характер сложившейся практики государственно-церковных отношений, вопрос идентичности российского протестантизма становится особенно актуальным. Итак, что же такое протестантизм и как многочисленные протестантские церкви мыслят свое место и роль в процессе мучительных поисков современной Россией своей национальной идентичности?

Протестантизм объединяет в себе разнообразные по догматическим и организационным особенностям религиозные объединения, прямо или косвенно связанные с Реформацией в Европе. Распространяясь вот уже на протяжении почти пяти столетий, протестантизм охватывает сегодня своим влиянием более полумиллиарда людей практически во всех странах мира. Мощнейшим стимулом для развития реформационных настроений принято считать культуру эпохи Возрождения, побуждавшую к интеллектуальной и духовной свободе, а также к творчеству. У истоков Реформации стояли многочисленные религиозные и общественные движения, протестовавшие против средневекового католицизма и выступавшие с требованиями восстановления «истинного христианства» в его первоапостольской чистоте. Динамика развития европейского общества на рубеже XV – XVI веков требовала от церкви большей гибкости в меняющихся политических и экономических условиях жизни. Неповоротливость и закостенелость традиционной церкви, распространенность предрассудков и суеверий, дискредитирующее поведение многих представителей духовенства, преобладание светских, политических, имущественных интересов, практика продажи церковных должностей – все это вызывало у многих сомнение в спасающей роли самого института церкви.

Движение Реформации совпало с глубокими переменами во всей общественно-политической жизни Западной Европы XVI века, переменами, связанными с развитием новых общественных отношений, в том числе и с выработкой новой концепции мира и человека, который гуманистическим идеалом провозглашается свободной лич-

ностью. Новая концепция человека «выступала как антитеза средневековой схоластики»¹ и предлагала возвысить личное достоинство человеческой личности, в том числе и в сфере духовной жизни. Важно отметить то, что в новой, протестантской концепции христианства, формулировавшей по-новому важнейшие мировоззренческие проблемы, в частности проблемы отношения к миру, к Богу, к знанию и разуму, именно проблема отношения к человеку решалась наиболее радикально. В теологии М. Лютера, ведущего идеолога протестантской Реформации, человек освобождается в своей духовной жизни от абсолютизма папства, от необходимости признания авторитета церковной иерархии, стоящей между ним и Богом. Согласно Лютеру, Церковь, основанная Христом для возвещения «вечного Евангелия», не может быть посредницей между человеком и Богом. Каждый человек напрямую обращается к Богу, и каждый верующий получает от Него спасительную благодать. Вера, утверждаемая в душе человека непосредственно самим Богом, становится основным средством спасения человека от греха (принцип *sola fide*).

Подобное понимание спасения шло вразрез с учением католицизма о том, что только церковь обладает монополией на спасение и имеет право «распределять» божественную благодать. Отвергая церковную иерархию, Лютер провозгласил учение о равенстве всех верующих пред Богом и о праве каждого верующего напрямую обращаться к Богу, минуя каких бы то ни было посредников. Это учение отражает характерный для протестантизма принцип всеобщего священства верующих. Подчеркивается при этом, что в своем спасении человек не может рассчитывать на свои «добрые дела», на заступничество «святых» и полагается только на милость Божию (*sola gratia*). Таким образом, в основе протестантского сознания лежит ощущение непосредственного общения человека с Богом в акте веры. Именно родство по вере во Христа объединяет людей в духовное сообщество – церковь, проявляя себя видимым образом в христианской общине. И именно всеобщее священство верующих, определяющееся принадлежностью к общине, делает излишним существование института духовенства как особого сословия, наделенного посредническими функциями, и совершаемого им сложного ритуала священнодействий.

Протестантская теология, отвергнув авторитет церковной иерархии, отвергает и авторитет Св. Предания, провозглашая единственным

¹ Гараджа В.И. Протестантизм. М., 1971. С. 11.

авторитет в вопросах веры и спасения Св. Писание (*sola Scriptura*). С протестантской точки зрения представление о том, что Св. Писание и Св. Предание представляют собой два самостоятельных и дополняющих друг друга богодухновенных и авторитетных способа сохранения и распространения Божественного откровения, как это понималось в католицизме, является несостоятельными, поскольку вынуждает признать, что ни Писание, ни Предание, взятые в отдельности, не содержат в себе всей полноты богооткровенной истины. Между тем, по учению древней церкви, Св. Писание содержит в себе полноту богооткровенной истины. Лютер считал, что Св. Писание, будучи богодухновенным по своей природе, является единственным критерием истины, веры, богослужебной практики и личного молитвенного опыта христианина. Предание же понимается как санкционированный церковью способ истолкования Св. Писания и принимается при условии, что оно не противоречит Писанию. Подчеркивая значимость Св. Писания – Библии в духовном опыте человека, реформаторы настаивали на личном погружении верующего в Слово Божье. Для этого Библия должна была стать доступной для каждого верующего. Благодаря просветительской деятельности протестантских реформаторов Библия оказалась переведенной на многие национальные языки и помогла многим верующим пережить искупительную жертву Христа как персонально адресованное к ним событие.

Если говорить о богослужебной практике протестантизма, в своем последующем развитии Реформация привела к упрощению службы, переносу акцентов с обряда на проповедь и чтение библейских текстов, совместные молитвы и песнопения. В протестантских храмах богослужения стали проводиться на национальных языках. Из семи обязательных таинств католицизма сохранились только два: крещение и причащение. Культ святых, почитание мощей, иконопочитание отменялись как не предписанные Библией. Святые, по мнению М. Лютера, – это замечательные исторические лица, о которых нужно вспоминать с благоговением, говорить с уважением, но к которым нельзя обращаться с молитвою. Устанавливался пресвитерианский и конгрегациональный типы организации общин с выборностью служителей. Там же, где сохранялась епископальная форма церковной организации, иерархия сводилась до минимума и лишалась статуса посредника между человеком и Богом.

Новое религиозное сознание, присущее протестантизму, характеризовалось и новым отношением верующего протестанта к миру. Вся жизнь человека, в том числе и его деятельность «в миру», рассматрива-

лась как служение Богу. В поисках путей спасения человек призван не убегать от мира, а оставаться в нем, реализуя на практике идеалы христианства. «Мирская» жизнь человека и его религиозная жизнь неотрывны друг от друга. Бегство от мира есть по сути дела бегство от установленных самим Богом условий человеческого бытия. Вот почему для Лютера аскетическое отчуждение от мира (монашество, безбрачие духовенства) теряет свою религиозную ценность.

Протестантизм теологически обосновывает мысль о том, что религиозная вера проявляется не только в личной общественной богослужебной практике, но и в честном исполнении человеком своих земных повседневных обязанностей и дел. Протестантизм разворачивает сознание человека к реальной человеческой жизни, к исполнению верующим протестантом своего долга перед ближним, перед обществом. Кальвин говорит о «мирском призвании» христианина, рассматривая усердный труд в обществе и исполнение своего долга как религиозную обязанность. Успех в предпринимательстве может рассматриваться как знак возможной избранности Богом, в то время как праздность, неверность в исполнении долга, беспечность и равнодушие свидетельствуют о неизбранности. Таким образом, Реформация рождает новый тип личности, с адекватным ее потребностям порядком жизни, общественного устройства, труда, быта. Это человек, полностью подчиненный Богу по вере и динамичный в миру. Связь религиозного призвания с исполнением своего долга перед социумом, подчеркнутая протестантизмом, сформировала новую систему ценностей и определила новый характер общественных и производственных отношений в меняющейся Европе.

Известные социологи М. Вебер и У. Ростоу отмечают ту положительную роль, которую сыграла протестантская этика в формировании общественно-экономических отношений в последующей западноевропейской истории. Согласно Веберу, предельное соответствие религиозно-этических мотивов протестантизма так называемому «духу капитализма» делает данное течение важнейшим фактором культурного, экономического и социального прогресса. Многие исследователи считают, что последующее развитие общества, развитие современного государственного устройства, науки, технологии бизнеса, современной профессиональной этики происходило при активнейшем взаимодействии с культурой протестантизма. Так, социолог П. Бергер считает, что уже на протяжении пяти веков «протестантизм сталкивался с современностью шире и даль-

ше, чем любая другая религиозная традиция»¹. «Парадоксальным образом весь мир сделался протестантским», – продолжает Бергер², а по мнению современных исследователей, «протестантские церкви оказались в большей степени, чем католическая и православные, приспособленными к ситуации религиозного плюрализма, которая развивалась в истории Нового времени и стала характерной для современной эпохи»³. Подобная приспособленность, основанная на подчеркивании ценностей человеческой личности, равенства всех людей, уважения прав и свобод человека, вела многие европейские государства к освоению идеи социальной справедливости, обеспечения необходимого уровня благосостояния для каждого члена общества. Далекое не случайно то, что именно те страны, где доминирующей конфессией является протестантизм (Швеция, Дания, Финляндия, Норвегия и др.), смогли обеспечить наиболее высокий и достойный уровень благосостояния своих граждан, создав подлинно правовые социальные государства. В странах с превалянием протестантизма наблюдается социально-политическая стабильность, высокая производительность труда, самые высокие в мире показатели производства валового внутреннего продукта (ВВП). Сегодня протестантизм, характеризующийся установкой открытости к социокультурной среде, оказался религией, повсеместно и в разнообразнейших формах интегрированной в духовную жизнь планеты, религией, живо откликающейся на изменение социальных и культурных условий и предлагающей не оторванный от современной ситуации ответ на многие нужды и проблемы общества начала 3-го тысячелетия.

Учитывая вышесказанное, четырехвековая традиция взаимодействия православия и протестантизма в России не должна рассматриваться как противоборство взаимоисключающих сторон, а скорее как опыт взаимообогащения и одухотворения культуры, ибо протестантизм всегда являлся своего рода вызовом и, возможно, движущей силой для самокритики в сфере традиционной культуры и традиционного мышления. Об особой роли протестантизма для современной культуры, в том числе и отечественной, писали в свое время Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Б.П. Вышеславцев, Г.В. Флоровский, Л.И. Шестов. Многие отечественные исследователи, описывая влияние протестантизма на становление России Нового времени, отмечали, что влияние протестантизма

¹ Бергер П. Религия и общество. М., 1998. С. 198.

² Там же. С. 213.

³ История религии. В 2 т. Т. 2 / Ф.М. Ацамба, Н.Н. Бектимирова, И.П. Давыдов и др.; Под общ. ред. И.Н. Яблокова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 2004. С. 492.

носило характер цивилизаторского воздействия на общество в виде распространения идей научно-технического и социального прогресса. Например, как полагал И.И. Соколов, в области гражданского просвещения, стяжания «умственных и общественных добродетелей», развития внутреннего благочестия, облагораживания досуга и семейной жизни протестантизм «был очень не лишним для русских XVI – XVII веков»¹.

Положительное влияние протестантской богословской мысли сказалось в свое время и на церковно-богословском опыте Русской Церкви. «...После веков московской темноты, – пишет прот. А. Шмеман, – после перерыва всех школьно-культурных традиций в этой школе впервые возвращалась в Церковь умственная дисциплина, возвращались просвещение, вдохновение творчества... Одно важно – пускай через Запад, через латинские или немецкие книги, но в Православии оживала снова забытая великая традиция мысли, традиция бескорыстного искания Истины, аскетического ей служения»².

У России имеется богатый опыт, как противостояния, так и конструктивного общения с западным христианством и культурой, в частности с протестантизмом. Первые протестанты появились на Руси уже в 20-х годах XVI века, почти одновременно с распространением протестантизма в Европе. По мнению отечественных религиоведов, появление протестантизма в России следует рассматривать в рамках «более широкого и значительного явления – встречи и взаимодействия двух цивилизаций: российской (в основе своей евразийской и православной), еще недавно освободившейся от ордынского господства и нуждавшейся в дополнительных импульсах для преодоления двухвековой задержки в развитии, и западноевропейской, совершившей к этому времени в результате сначала Ренессанса, а затем Реформации значительный скачок в своем экономическом, политическом и культурном развитии»³.

Из отечественной истории известно, что многие прогрессивные реформы в стране осуществлялись благодаря, в частности, положительному влиянию протестантизма на социально-экономическую ситуацию в обществе. Переселенческая политика российских императоров Екатерины II, Павла I, Александра I, подтолкнувшая в свое время к переезду многих западноевропейских протестантов, способствовала хозяйственному ос-

¹ Соколов И.И. Отношение протестантизма к России в XVI – XVII веках. М., 1880. С. 194.

² Шмеман А. Исторический путь Православия. М: Паломник, 1993. С. 382 – 383.

³ История религий в России: Учебник / Под общ. ред. Н.А. Трофимчука. М.: Изд-во РАГС, 2001. С. 304 – 305.

воению земель на юге России и в Поволжье. Десятки тысяч протестантских семей переселены были в Россию и основали колонии в Екатеринославской, Херсонской, Бессарабской губерниях, а также в Крыму и Закавказье. Хозяйства, создаваемые переселенцами-протестантами, отличались высокой культурой сельскохозяйственного производства, использованием новейших методов и технологий ведения сельского хозяйства. Колонии быстро разрастались, становясь не только религиозно-культурными, но и промышленно-индустриальными центрами на окраинах России. Например, 10% всей сельскохозяйственной техники в Украине выпускалось на менонитских фабриках, а в целом по России это составляло 6,2%. Наиболее крупными такими центрами были Хортица, Александровск, Бердянск, Екатеринослав, Миллерово и др.¹ Переезжавшие в Россию по приглашению правительства специалисты-протестанты, среди которых были в основном представители лютеранских, реформатских, а позже менонитских церквей, занимали ответственные посты в гражданском управлении, в экономике, медицине, сельском хозяйстве, становились видными деятелями русской культуры и науки.

Однако если российские лютеране, реформаты и менониты были в основном иностранцами, то в XIX веке в России появляются протестантские объединения, состоящие уже из коренных россиян, русских и украинцев: баптизм, евангельское христианство, адвентизм. Начиная с этого времени, протестантизм в России превращается в собственно российское явление, которое, как отмечают исследователи, «с полным основанием можно называть российским протестантизмом, одной из традиционных религий России»². Важно подчеркнуть, что возникновение этих протестантских церквей в России имело свои корни и в российской истории в лице многочисленных антицерковных религиозно-реформационных движений (стригольничества, «жидовствующих», субботников, духоборов, молокан и др.). Официально принято считать, что Россия не пережила Реформации, т. е. сложное религиозно-политическое движение XVI века, захлестнувшее Европу и породившее протестантизм, прошло как бы мимо России.

Исторические факты, однако, опровергают точку зрения, согласно которой общественное развитие России не сопровождалось религиозными реформационными движениями. «История России не знала Реформации, – пишет известный исследователь народных религиозных движений в России А. И. Клибанов, – но из этого не следует, что обще-

¹ Smith C.H., *Story of the Mennonites*, fifth edition, revised and enlarged by Cornelius Krahn. Newton, KA: Faith and Life Press, 1981. P. 306.

² Ibid. P. 339.

ственное развитие России не порождало на тех или иных этапах религиозно-общественных движений реформационного типа»¹. Связано это с весьма противоречивым характером распространения христианства на исконно языческой территории. Зачастую христианство на Руси насаждалось «сверху», самой государственной властью². Христианство со своей моралью, своим учением, обрядами было совершенно чуждо язычеству восточных славян. Между христианством и язычеством велась многовековая борьба, приведшая, в конце концов, к так называемому двоеверию – синтезу православия и язычества. Об этом двоеверии писал в свое время Г. Флоровский: «Язычество не умерло и не было обессилено сразу. В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя, уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная»³. Не случайно то, что история христианства на Руси сопровождалась неоднократными попытками очистить библейское учение от языческих заблуждений, что выливалось в различного рода реформационные движения. Эти традиционные русские «протестанты» в немалой степени способствовали укоренению западного протестантизма на русской почве.

Накануне 1917 г. на территории Российской империи насчитывалось примерно 500 тыс. приверженцев различных протестантских объединений. Непросто складывались их отношения с властью и государственной церковью. Вплоть до 1905 г. баптисты, евангельские христиане, адвентисты, а также представители национальных религиозных меньшинств подвергались не просто дискриминации, но жестоким репрессиям. В первые годы советской власти в связи с определенным расположением новой власти к сектантам и использованием их потенциала в восстановлении разрушенной войной экономики и сельского хозяйства, протестантские церкви резко активизировались. Протестанты активно включились в борьбу с беспризорностью, неграмотностью, проституцией, эпидемиями, организуют сельскохозяйственные коммуны, которые быстро превращаются в образцовые хозяйства. Численно протестантские общины выросли в 20-е годы до 15 – 18 млн. человек⁴. Актив-

¹ Клибанов А. И. Русское православие. Вехи истории. М., 1989. С. 562.

² Шмеман А. Исторический путь православия. Paris: YMCA- PRESS, 1985. С. 42.

³ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2 – 3.

⁴ Крапивин М.Ю., Далгатова А.Г. Религиозный неконформизм в условиях советской действительности: Октябрь 1917 – конец 1930-х годов // Протестантизм и протестанты в России: прошлое, настоящее, будущее: материалы научно-богословской практической конференции, 5 – 6 мая 2004. Заокский, 2004. С. 17.

ная деятельность протестантских объединений и их бурный рост все более вступали в противоречие с официальной линией большевистского руководства, которая в строящемся новом обществе не отводила религии никакого места. Постановление ВЦИКа и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях», поставившее жизнь религиозных организаций под абсолютный контроль государственных органов, превратило протестантские общины, по сути, в разновидность резервации, закрыло для них выход в общество, ограничило сферу их деятельности лишь удовлетворением сугубо культовых потребностей верующих. В средствах массовой информации протестантские объединения стали представляться как «военно-шпионские организации международной буржуазии», постоянно подчеркивалось, что «различные религиозные секты служат прикрытием для антисоветской работы кулацких и капиталистических элементов»¹. С конца 20-х годов практически все протестанты – баптисты, евангельские христиане, адвентисты, пятидесятники, лютеране подверглись жесточайшим репрессиям. Отдельные протестантские церкви, такие, как, например, реформатская, методистская, были уничтожены полностью.

В последующей советской истории российский протестантизм занимал в общественной, культурной и религиозной жизни общества сугубо маргинальное положение. Стесненные в своей деятельности жесткими рамками Законодательства о религиозных культах, загнанные практически в подполье, протестанты лишены были возможности заниматься миссионерской деятельностью, проявлять социальную и культурную активность. Протестанты, как и другие верующие, открыто заявлявшие о своей конфессиональной принадлежности, не допускались в высшие учебные заведения, в престижные сферы трудовой деятельности, в сферу культуры и образования, не говоря уже о сфере управления и общественной деятельности. Именно с дискриминационным отношением к протестантам в годы советской власти и связано то, что в условиях постсоветской России в протестантских церквях выявилось практически отсутствие людей с высшим образованием, способных занять прочное место в ведущих областях управления, культуры, производства и бизнеса. Как итог – незначительная представленность протестантов в элите общества².

¹ См.: Орлеанский Н. Закон о религиозных объединениях РСФСР. М., 1930. С. 42.

² Лопаткин Р.А. Религиозная ситуация в России и место в ней протестантизма // Протестантизм и протестанты в России... С. 390.

Однако с падением коммунистического режима и обретением религиозной свободы в российском обществе отмечается бурный рост протестантских объединений, в немалой степени благодаря активной деятельности зарубежных миссионеров. Интерес россиян, на протяжении почти семидесяти лет лишенных возможности общения с западной культурой, к религиозным программам, проводимым иностранными проповедниками, вполне объясним. Воспитанные в условиях атеистического режима и лишенные укорененности в той или иной религиозной традиции, многие россияне обретают для себя в быстро растущих протестантских общинах тот идеал свободы, открытости, терпимости, возможности самовыражения, который в прошлом для них был просто недостижим. Привлекательность западных либеральных ценностей становится одним из факторов привлечения наших соотечественников в протестантские общины. Не случайно то, что большая часть новообращенных в этот период были людьми демократической ориентации.

Между тем целый ряд обстоятельств повлиял на последующую судьбу российского протестантизма. В частности, российские протестанты, как и большая часть россиян, вскоре разочаровались во многих либеральных реформах и в самой возможности быстрого построения в России правового демократического государства. Как результат, в российском обществе стали нарастать антилиберальные тенденции, параллельно стали проявляться среди населения России и антипротестантские настроения. Многочисленные опросы тех лет показывают, что если до 1991 г. не менее двух третей населения считало, что Россия в своем последующем развитии должна брать пример с Запада, то, начиная с 1992 г., столь же подавляющее большинство уже полагало, что у России свой, особый путь развития, и западные страны служить для нее эталоном не могут. На фоне всевозрастающей ксенофобии протестантам сегодня приходится отстаивать свое право на существование в России как перед властями, так и перед обществом. Как бы то ни было, за последние пятнадцать лет протестантизм прочно укоренился на русской земле, стал реальным фактором общественной жизни.

Итак, что же представляет собой современный российский протестантизм? Осмыслия его сегодняшнюю теоретическую и прикладную практику, мы не можем не отметить, прежде всего, его широкое конфессиональное разнообразие. Это совокупность многочисленных самостоятельных Церквей и исповеданий, связанных прямо или косвенно своим происхождением с Реформацией в Европе. В настоящее время в России насчитывается, согласно некоторым экспертным оценкам, свыше полутора миллионов ве-

рующих-протестантов. Одни из них относятся к первоначальным формам протестантизма, таким, как лютеранство (202 зарегистрированные общины) и англиканство (1 зарегистрированная община). Другие известны как «поздний протестантизм». В их числе баптисты, евангельские христиане, адвентисты седьмого дня, пятидесятники. Пять наиболее крупных протестантских Церквей России образовали Консультативный Совет Глав Протестантских Церквей России, объединяющий до 85% всех российских протестантов¹. Членами Консультативного Совета Глав Протестантских Церквей России являются: Российский Союз Евангельских Христиан-Баптистов (более 100 тысяч членов, 922 зарегистрированных общины), Союз Христиан Веры Евангельской Пятидесятников в России (более 300 тысяч членов, 1 398 зарегистрированных общин), Российский Объединенный Союз Христиан Веры Евангельской (Пятидесятников) – около 1 200 общин, Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня (около 100 тыс. последователей, 620 зарегистрированных общин), Совет христианских евангельских церквей России.

Различные протестантские Церкви и деноминации насчитывают в России сегодня в общей сложности 4 708 зарегистрированных общин, что составляет 23% от общего числа зарегистрированных местных религиозных организаций². Чтобы проследить темпы роста протестантских организаций, достаточно отметить, что к началу 1997 г. их число составляло 2 500. Фактически протестанты в России по количеству зарегистрированных общин находятся на втором месте после Русской Православной Церкви, а в некоторых регионах (Дальневосточный федеральный округ) – даже на первом³.

Наиболее динамично развиваются сегодня харизматические церкви и церкви евангельских христиан. Эти протестантские конфессии характеризуются большим демократизмом своего внутрицерковного устройства и являются наименее консервативными. Как свидетельствуют результаты социологических исследований, состав харизматических церквей характеризуется наименьшим количеством пенсионеров (15%)

¹ По данным Консультативного Совета Глав Протестантских Церквей России.

² Данные о количестве религиозных организаций приводятся в соответствии с реестром Министерства юстиции Российской Федерации по состоянию на 1 января 2004 г.

³ По данным на 1 января 2002 г. по Дальневосточному федеральному округу было зарегистрировано 409 протестантских общин и 317 приходов Русской Православной Церкви. Интересно, что в Москве из 685 религиозных организаций 254 принадлежит протестантам, что больше, чем православным (227). См.: Данные о численности религиозных организаций в Москве и Московской области // Религия и право. № 1. 2005. С. 16.

и максимальным количеством служащих (30%) и учащихся (19%). Больше всего пенсионеров в церквях Евангельских Христиан Баптистов (49%) и Адвентистов Седьмого Дня (43%), а верующих, принадлежащих к социальной группе «рабочие», больше всего в церквях Евангельских Христиан (48%)¹.

Если говорить о возрастном цензе верующих-протестантов, то следует отметить сохраняющуюся в протестантских церквях тенденцию к «омоложению»: каждый четвертый протестант – это человек моложе 30-ти лет, причем этот показатель почти в два раза выше аналогичных показателей, характеризующих православные общины. Одну треть составляют люди от 31-го до 55-ти лет. Процент молодежи еще выше в харизматических церквях и церквях евангельских христиан. Доля молодых людей до 30-ти лет составляет в этих общинах на сегодняшний день соответственно 41% и 46%.

Соотношение мужчин и женщин среди протестантов отражает общую для всего религиозного пространства России тенденцию – женщин среди верующих значительно больше, чем мужчин. В протестантской среде это соотношение составляет 70% и 30% соответственно. Возглавляют церкви и занимают в них ключевые посты практически только мужчины – 99,8%. Опросы верующих в протестантских общинах показывают, что верующие в основном отрицательно относятся к тому, чтобы женщины возглавляли церковь в качестве пасторов (92%), пресвитеров (90%), учили (86%) или проповедовали в церкви (80%). Количество верующих, имеющих полную христианскую семью и посещающих одну и ту же церковь, значительно снизилось и составляет 12% (в 1996 г. – 25%). Наибольшее количество супружеских пар в церквях евангельских христиан меньше всего у харизматов и пятидесятников. Доля безработных среди протестантов в среднем ниже, чем по стране. Так, например, когда к концу 1999 г. ее уровень по стране в целом составлял 12,4%, среди протестантов безработных было 8,3%².

Современных российских протестантов отличает достаточно высокий уровень религиозной активности. Согласно результатам социологического исследования, проведенного в 2004 г. Исследовательским центром «Религия в современном обществе» ИКСИ РАН, наибольший процент регулярно посещающих храм или молитвенный дом (не реже одного раза в неделю) отмечен именно в протестантской группе (81,1%).

¹ Каргина И.Г. Протестанты в России – современные тенденции (по результатам социологических исследований). 30.09.2004 // <http://lib.socio.msu.ru/library?e=d>.

² Там же.

За протестантами следуют приверженцы иудаизма (52,7%) и католицизма (50,0%). Процент регулярно посещающих храм среди мусульман и православных составляет 19,0% и 15,0% соответственно. Что касается исполнения основных религиозных обрядов и предписаний, то наиболее высоким этот показатель является также у протестантов (49,0%), за ними следуют католики (46,4%), последователи иудаизма (33,6%), ислама (31,6%). Замыкают данный ряд православные верующие, где удельный вес исполняющих основные религиозные обряды составляет 19,8%. Следует отметить также, что удельный вес категорий верующих со средней и низкой степенью религиозной активности у протестантов существенно ниже, чем среди других групп и составляет от 15 до 30%¹.

Современные российские протестанты проявляют и достаточно высокую социальную активность. Осмысливая свое место в обществе, а также свой исторический опыт взаимодействия с государством, ряд крупнейших протестантских союзов опубликовали свои социальные концепции. Следует отметить «Основы социального учения Церкви Христиан-Адвентистов Седьмого Дня в России» (2002 г.), «Основы социальной концепции Российского объединенного союза Христиан Веры Евангельской» (2002 г.), а также «Социальную позицию протестантских церквей», разработанную и принятую по инициативе Консультативного Совета Глав Протестантских Церквей России в 2003 г. Последний документ отражает совместную позицию по актуальным социальным вопросам наиболее крупных протестантских религиозных организаций. Издание подобного документа, свидетельствующее о консолидации наиболее крупных протестантских объединений России, значительно повышает авторитет протестантов в обществе. Следует подчеркнуть, что разработка и принятие протестантами совместной социальной позиции является определенным рубежом, свидетельствующим, прежде всего, о необходимости поделиться накопленным опытом взаимодействия протестантов с обществом, а также о готовности усилить диалог и сотрудничество с государством, активизировать свое социальное служение, благотворительную деятельность, деятельность, направленную на духовно-нравственное воспитание молодежи, укрепление института семьи. По мнению исследователей, наиболее авторитетные протестантские церкви, консолидирующиеся между собой и укрепляющие межконфессиональные связи и сотрудничество, способны сегодня к отношениям широкомасштабного социального партнерства с государством.

¹ Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Кофанова Е.Н., Шевченко А.Г. Вероисповедные различия в социальных ориентациях // Религия и право. № 1. 2005. С. 4 – 5.

ными институтами, внося тем самым существенный вклад в оздоровление нравственной атмосферы в обществе и формируя среди соотечественников высокие стандарты деловой и трудовой морали¹.

Приведенная выше краткая характеристика протестантизма заставляет вернуться к обозначенной уже выше проблеме этнокультурной идентичности российского протестантизма и возможной «инкультурации» протестантизма в России, которая предполагает, прежде всего, культурное укоренение протестантизма на русской почве, осознание протестантами своей принадлежности русской исторической традиции, русской духовности и ментальности. Несмотря на распространенное представление о том, что протестантизм как религиозно-культурный феномен – явление совершенно чуждое русскому национальному сознанию и способен оказывать только дезинтегрирующее и «обмирщающее» влияние на жизнь россиян, сами протестанты так не считают. «Протестантство никак не менее русское порождение, чем православие, пришедшее из Византии и внедрявшееся светской властью, – пишет, например, И.В. Подберезский, баптистский автор. – В «сектанты», как называли первых протестантов России (да и сейчас нередко называют), шли лучшие народные силы, ибо протестантское вероучение отвечает запросам русской души, сколько бы это ни опровергали сторонники нашей исторической церкви». Русские люди, говорит далее автор, неудовлетворенные государственной религией и требовавшие возврата к евангельским принципам, покидали государственную церковь. Они-то «составляли лучшую часть верующих нашей страны, именно в них, в предтечах русского протестантства и в самих протестантах, наиболее отчетливо проявилась и русская религиозность, да и сама русскость»². Несмотря на некоторую идеализацию, приведенная точка зрения в целом справедлива. Протестантизм в России, как в свое время старообрядчество и старое русское сектантство, есть результат русского религиозного правдоискательства и потому представляется явлением вполне национальным.

Не случайно то, что в осмыслении самих себя, в поисках своего места в истории и культуре страны, одним словом, в конструировании

¹ См., например: Иваненко СИ. Протестанты в современной России: проблемы типологии, определения их численности и обретения авторитетными протестантскими объединениями статуса социального партнера государственных институтов // Протестантизм и протестанты в России... С. 140.

² Подберезский И.В. Вера по Евангелию в России // Христианское слово. Иисус Христос—2000. М., 2000. С. 51.

собственной идентичности русские протестанты обращаются к прошлому, к истории религиозно-реформационных движений в России. Ряд авторов считает, что в настоящее время можно говорить о формировании исторической традиции русского протестантизма¹. Особое внимание уделяется «великому пробуждению» второй половины XIX века, когда на территории России утверждается собственно русский протестантизм в виде штундизма, баптизма, евангельского христианства, редстокизма (пашковщины), адвентизма. Ничуть не умаляя вклада западных миссионеров в распространении протестантизма среди русских, многие протестантские авторы придерживаются концепции самобытного происхождения русского протестантизма. Общим для них является стремление «удревнить» историю отечественного протестантизма, доказать, что «дух» протестантизма всегда был неотъемлемой составляющей русской религиозности. Подобные идеи развивают президент Ассоциации Христианских Церквей И.Ю. Никитин, глава научно-исследовательского центра АХЦ В.А. Бачинин, историки, представители церкви ЕХБ М.С. Каретникова, С.В. Санников, С.Н. Савинский, Т.К. Никольская, профессор кафедры исторического богословия Заокской Духовной Академии Церкви АСД О.А. Жиганков и др.

По мнению, например, М.С. Каретниковой, христианство пришло на Русь изначально в двух формах – обрядовой и евангельской. В силу ряда обстоятельств (татаро-монгольского завоевания, большей понятности византийского обрядового христианства массе языческого населения) первая форма стала частью национально-государственной идеологии. Евангельское христианство, которое, по мнению М.С. Каретниковой, являлось подлинным христианством, развилось благодаря переводу Библии на славянский язык и присущим русскому народу напряженным духовным исканием. Но оно длительное время вынуждено было существовать в виде подавляемой оппозиции по отношению к официальному православию. Носителями евангельских принципов М.С. Каретникова считает митрополита Иллариона, чье «Слово о Законе и Благодати», на ее взгляд, отражает евангельское понимание спасения, великих русских князей (Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха), а также Кирилла Туровского и Климента Смолятича. Эту линию продолжают стриголь-

¹ См., например: Васильева О.А. Современный русский протестантизм: в поисках себя // Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность. Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Симпозиум». Выпуск 33. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С. 96.

ники, участники новгородско-московской ереси («жидовствующие»), нестяжатели, раскольники, прежде всего беспоповское течение старообрядчества, Григорий Сковорода, духовные христиане (духоборы, молокане) и др.¹

Будучи более сдержанным и осторожным в оценках, другой протестантский ученый, историк С.В. Санников также видит в ряде русских религиозных движений и мыслителей-реформаторов предтечу русского протестантизма. По его мнению, протестантские идеи должны были с необходимостью возникнуть на русской почве: «...общедоступность и широкое распространение понятного текста Священного Писания плюс религиозные искания народа, которые не могли найти удовлетворения в стенах православной церкви, неизбежно вели к появлению протестантизма»².

Исходной методологической посылкой в оценке развития протестантских идей в России В.А. Бачининым и И.Ю. Никитиным является тезис о принципиальном дуализме русской культуры. Этот дуализм характеризуется ими как наличие в ней «сквозных начал-тенденций» – византизма и евангелизма: «За религиозно-общественной оппозицией византизма и евангелизма просматривается моральная антитеза между механизмами социальной репрессивности и неизбывной потребностью человеческого духа в нравственной автономии. Внешне этот всеобъемлющий дуализм выглядел и продолжает выглядеть как борьба государствоцентристской модели социокультурной жизни с моделью христороцентристской»³. По мнению авторов, выразителями принципов евангелизма на Руси были стригольники, нестяжатели, новгородско-московские еретики и др. Авторы убеждены, что залогом поступательного развития России по пути демократизации и созидания гражданского общества является привлечение потенциала евангелизма. Концепция В.А. Бачинина и И.Ю. Никитина отличается академичностью и расширенной трактовкой понятия «евангелизм», который рассматривается не только как религиозный феномен, но и как социально-политический.

¹ См.: Каретникова М.С. Русское богоискательство. Национальные корни евангельско-баптистского движения // Альманах по истории русского баптизма: Сборник / Сост. М.С. Каретникова. СПб.: Библия для всех, 1999.

² Санников С.В. Двадцать веков христианства: Учебное пособие по истории христианства. В 2 т. Т. 2: Второе тысячелетие. Одесса: Богомыслие, 2001. С. 512.

³ Бачинин В.А., Никитин И.Ю. Истоки конфликта между византизмом и евангелизмом (Исторические портреты Иосифа Волоцкого и Нила Сорского). СПб., 2003. С. 5, 13.

Как правило, все протестантские авторы, которые пишут о национальных корнях русского евангельского христианства, мыслят в системе бинарных оппозиций. При этом, естественно, положительный полюс русской духовности представляют в их концепциях предтечи русского протестантизма. Обрядоверию и коллективной религиозности православия противопоставляется сознательная, индивидуальная вера идейных предшественников русского протестантизма. Действенная вера, нравственная сила, опора на Слово Божие и в первую очередь на Новый Завет – характеристики русских реформационных движений. Православие оценивается как заимствованное извне (от греков) учение, во многом близкое язычеству, не выражающее сути истинного христианства. Евангельское же христианство представляется протестантам подлинным христианством, возвращением к первохристианству. Как известно, реформационные движения, воплотившие идеи евангельского христианства, отличались антииерархическим, зачастую иконоборческим характером, рационализмом, гуманистической и просветительской направленностью.

Таким образом, современные русские протестанты отождествляют себя не только с европейской Реформацией и западным протестантизмом, но и с той традицией евангельского христианства, которую они обнаруживают в глубинных пластах русской духовной культуры.

Выявление в русской религиозности протопротестантских идей и создание целых концепций бытования и развития их в русской культуре выполняет ряд задач. Во-первых, эти теоретические построения способствуют отстаиванию интересов протестантских Церквей и опровергают обвинения в адрес протестантов в том, что их вера имеет западное происхождение и характер и потому чужда русскому менталитету. Доказательства укорененности протестантских идей в сознании русского народа призваны лишить оснований представление о том, что русский человек по определению православный, и утвердить русский протестантизм в качестве «традиционной» для России религии. Во-вторых, это способствует самоопределению самого российского протестантизма. Сами протестанты, прежде всего, нуждаются в уяснении для самих себя своего «я», своего места и роли в нынешней и будущей истории России.

Попытки «найти себя» в отечественной истории представляют собой не единственный путь обретения российскими протестантами своей идентичности. В условиях непростых поисков Россией своего дальнейшего пути протестанты, в целях утверждения себя в обществе, вынуждены постоянно подчеркивать то, что, по их мнению, представля-

ет сильные стороны протестантизма и что способно при должной оценке этого потенциала оказать благотворное влияние на общество. Прежде всего, это высокие стандарты личной и семейной морали. «Дежурные» утверждения отдельных представителей православной церкви о России как о стране, сохранившей в отличие от секулярного Запада моральные, культурные и религиозные традиции, находятся в явном противоречии с действительностью. Напряженность социальных проблем в России сегодня ничуть не меньше, чем на Западе. На фоне небывалой распространенности аборт, разводов, проституции, детской и подростковой преступности, алкоголизма и наркомании, беспризорности, протестанты возвышают свой голос в защиту традиционных ценностей христианской морали, которые, кстати, остаются священными и неизменными и для православной церкви. Обеспокоенность протестантов ситуацией в стране в области морали выражена в Социальных концепциях основных религиозных организаций, в том числе и Социальной позиции протестантских церквей России, в которой, в частности, сказано: «Современное российское общество нуждается в укреплении института семьи. Мы обеспокоены все увеличивающимся количеством разводов и детей, воспитывающихся в неполных семьях. Для христиан семья – это не просто первичная ячейка общества, но институт, установленный самим Богом, без которого невозможно не только нормальное течение жизни социума в целом, но и правильное формирование подрастающего поколения»¹. Эти высокие стандарты морали протестанты не просто декларируют, но и проводят в жизнь. Известный протестантский автор и ученый А. Зайченко прав, утверждая, что «благодаря строгому соблюдению норм личной и семейной морали, Россия, в лице сотен тысяч протестантов и членов их семей, имеет физически самую здоровую часть славянского населения страны. Запреты на потребление алкоголя и курение (не говоря уже о наркотиках), осуждение аборт и внебрачных связей, отказ от разводов делают их семьи самыми крепкими и многочисленными среди коренной части российского населения»². В условиях острейшей демографической ситуации, сложившейся в современной России, закрепление «протестантского» фактора в российской действительности представляется в определенном смысле как имеющее стратегическое значение. Протестанты также убеждены, что духовно-нравственное неблагополучие российского общества объединит усилия всех людей доброй

¹ Социальная позиция протестантских церквей России. М., 2003. С. 25.

² Зайченко А. Сила и слабость российского протестантизма // Мирт. 2005. № 1 (47).

воли независимо от конфессиональной принадлежности в едином процессе оздоровления России.

Другой сильной стороной протестантизма, безусловно, является его высокий социально-экономический потенциал. Выше уже отмечалась взаимосвязь протестантского осмысления христианской веры с определенной жизненной позицией, выражающей себя в социальной и экономической активности. Верующий протестант серьезно воспринимает свой христианский долг и необходимость его исполнения не только в семье, но и в обществе, честно и с самоотдачей выполняя свои трудовые обязанности. Трудолюбие возводится в равное достоинство с братолюбием. Подобное понимание своего долга делает протестантов социально активными личностями, стремящимися улучшить условия жизни и построить общество, приближенное к евангельскому идеалу.

Современные протестанты России выразили свое стремление активно участвовать в процессе социально-экономического развития страны в своих социальных концепциях, в которых основные вопросы экономической деятельности рассматриваются сквозь призму христианской этики. В протестантской среде, – подчеркивается в «Социальной позиции протестантских церквей России», – возник «новый» тип этики с присущими ей, по меньшей мере, тремя особенностями: отношение к труду как к призванию; стремление к получению прибыли – большей, чем необходимо, чтобы обеспечить не только себя и свою семью, но и нуждающегося; «аскетизм в миру», т.е. бережливость, расчетливость, строгость в использовании полученного богатства. Авторы «Социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня» обращают серьезное внимание на принципы социальной ответственности предпринимателей, подчеркивая такие важные ее составляющие, как добросовестность в уплате налогов, создание новых рабочих мест, установление подлинно человеческих отношений при решении вопросов, связанных с начислением заработной платы, условий труда и отдыха, поддержка социальных программ, личная благотворительность и т.д.¹ Добросовестное и эффективное предпринимательство и приносимые им доходы рассматриваются протестантскими церквями как материальный фундамент всех форм проводимой ими социальной работы, таких, как благотворительность, забота о слабых слоях населения, профилактика и преодоление алкоголизма и наркомании, работа с безнадзорными детьми и воспитанниками детских домов, с людьми, преступившими закон и

¹ Социальное учение Церкви ХАСД. С. 138 – 139.

отбывающими наказание в местах лишения свободы и т.д. «Сегодня российская экономика, – подчеркивается в «Социальной позиции протестантских церквей России», – крайне нуждается в усвоении тех этических норм, которые даны нам в Священном Писании и способствуют формированию честного предпринимательства. Церкви призывают современных предпринимателей к добросовестному ведению дел, молятся за их успех и готовы оказывать им духовную поддержку»¹.

Сегодня в России, в условиях крайне высокого уровня коррумпированности и криминализации бизнеса, с одной стороны, и продолжающего доминировать у большей части населения коллективистского сознания – с другой, поддержка предпринимательской инициативы протестантов, внедрение в хозяйственную практику высоких моральных стандартов протестантской трудовой этики, безусловно, способны оказать благотворное влияние на экономическую ситуацию в современной России, по примеру многих стран, уже испытавших созидательное воздействие протестантских ценностей на уровень своей материальной и духовной культуры. Есть все основания полагать, что по мере развития гражданского общества и усиления правопорядка в стране, по мере совершенствования законодательства в области малого бизнеса, предпринимательская роль протестантов в России значительно возрастет, что послужит росту благосостояния народа и оздоровлению социально-экономической ситуации.

Здесь уместно отметить облагораживающее влияние протестантской этики и на весьма противоречивый характер русского человека, которому наряду с такими положительными качествами, как человеколюбие, жалостливость, незлобивость, терпение, щедрость, свойственны были лень, валяние дурака, расхлябанность, пьянство, необязательность, расточительность, знаменитое русское «авось». Здравое и критическое отношение к себе, к тем чертам национального характера, которые отнюдь не красят народ, пытающийся устраивать свою жизнь на православной вере, должно было бы подтолкнуть россиян к готовности заимствовать у других то, чего не достает собственной идентичности, но это только при открытости и отсутствии национальной гордыни.

Следует заметить, что в отношении к западной цивилизации, с которой чаще всего в сознании православного человека ассоциируется протестантизм, в российской культуре исторически всегда присутствовало две тенденции: национальная и западническая, напряженный ха-

¹ Социальная позиция протестантских церквей России. С. 45.

ракти взаимодействия которых отражал мучительный поиск смысла существования России и понимания ею своей культурной самобытности. Одной из наиболее ярких форм разрешения существующего конфликта стало в свое время столкновение западников и славянофилов, в ходе которого стоял вопрос об определении цивилизационного призвания русской культуры. Узкие рамки национальной тенденции пытался смягчить В.С. Соловьев, с точки зрения которого историческое призвание России заключается в осуществлении Божьего замысла соединения Востока и Запада.

Сознавая, что конфликт в российском культурном самосознании, в том числе и между эткой индивидуализма и коллективистскими традициями, имеет в России исторический и системный характер, современные российские протестанты, в свою очередь, начинают понимать, что от того, как они подойдут к разрешению существующего противоречия, будет зависеть их дальнейшая судьба в России, а если говорить шире, то и судьба последующего цивилизационного развития России. Скорее всего, современному российскому протестантизму трудно рассчитывать на успех в этом направлении, если его ментальность и его деятельность будут идти в разрез с традиционными нормами организации жизни народа, если нормы коллективистской культуры, взращенные на православии и представляющие отличительную характеристику национальной самобытности, учитываться не будут.

Вместе с тем и защитникам религиозно-культурной национальной самобытности России не следует забывать, что облик мира в связи с бурным развитием информационных технологий и коммуникаций сегодня разительно изменился, изменились структура и характер межкультурных, межнациональных и межгосударственных отношений. Динамичные миграционные процессы, стирающие границы, разделявшие ранее национальные культуры, приводят к серьезным культурно-этническим сдвигам. Уходит в прошлое эпоха моноэтнических и моноконфессиональных государств. Мир все более и более становится открытым и взаимопроницаемым. В этих новых условиях существования, когда и в России интенсивно идет процесс соприкосновения и взаимодействия различных религиозно-культурных традиций, протестанты считают, что их присутствие не только не представляет какой-то опасности для сохранения культурной и религиозной идентичности России, но может быть взаимообогащающим и взаимополезным для всех. Для российских протестантов ни одна из крайних точек зрения на данную проблему – изоляционизм, с одной стороны, продвигаемый определен-

ной частью политиков и церковной общественности, стремящихся искусственно отгородиться от внешнего мира, и механический перенос на российскую почву западной религиозно-культурной цивилизационной модели – с другой, не являются приемлемыми. В условиях напряженности, связанной со «столкновением идентичностей», протестантизм предлагает такую модель общественного сознания и поведения, включая и межконфессиональное взаимодействие, которая была бы способна интегрировать протестантские и традиционные идеи и ценности. Учитывая определенную инертность мышления с обеих сторон, задача эта далеко не простая, однако, при равной заинтересованности во благе отечества, вполне выполнимая. Взаимное уважение к религиозно-культурному опыту друг друга, цивилизованный диалог, сотрудничество в решении социальных проблем сегодня должны стать нормой межконфессионального взаимодействия.

Говоря об «инкультурации» современного российского протестантизма, следует заметить, что процесс этот далеко не простой, и на примере других европейских стран можно предположить, что признание русским национальным сознанием протестантов и протестантской субкультуры своей неотъемлемой частью может растянуться на многие годы¹. То, насколько успешен будет этот процесс, во многом определяется отношением самих протестантов к национальной культуре и национальным культурным ценностям. Значительную часть членов протестантских церквей, в том числе и «национальных» (например, немецкой и финской лютеранских) составляют сегодня русские, и их в целом характеризует уважительное отношение к собственной культуре. «Церковь побуждает верующих с уважением относиться к культуре каждого народа», – прописано, например, в Основах социального учения церкви адвентистов в России. Более того, подчеркивается в документе далее, учитывая нарастающие масштабы и интенсивность культурного обмена между странами, регионами и отдельными группами людей, важно «создавать условия, способствующие сохранению своеобразия культуры каждого народа»². В связи с этим современные российские протестанты понимают, что серьезное внимание в нынешней ситуации следует уделять проблеме контекстуализации. Речь идет о необходимости учитывать национально-культурные и религиозные особенности «оформления

¹ Филатов С., Струкова А. От протестантизма в России к русскому протестантизму // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32).

² Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России. М., 2003. С. 104.

веры» без ущерба для своей собственной вероучительной практики. Многие протестантские пасторы, осознавшие, что отсутствие благолепия в церкви, пустые и холодные стены молитвенных домов, светский костюм священнослужителя отталкивают потенциальных прихожан, привыкших к иной картине храмовой среды, начинают вводить в практику своих богослужений отдельные элементы православной обрядности (украшают богослужебные залы, используют свечи, облачаются в специальные одежды и даже надевают крест). Более того, многие протестантские церкви сегодня стараются строить свои молитвенные здания в православном стиле. Подобная контекстуализация воспринимается разными протестантскими церквями по-разному. Если баптисты и адвентисты довольно сдержанно относятся к таким нововведениям, то методисты, лютеране и пятидесятники, особенно представители молодого харизматического направления, с готовностью впитывают традиции русской духовности и элементы православной литургии в свои религиозные практики. Наиболее последовательно идеологию «русскости» в российском протестантизме проводит Ассоциация христианских церквей «Союз христиан» (АХЦ), объединяющая десятки протестантских (в основном пятидесятнических) общин по всей России.

Современная «инкультурация» протестантизма в России предполагает также и осознание протестантами своей ответственности за судьбу родины, в связи с чем особого внимания заслуживает тема патриотизма. Протестантов в отечественной истории довольно часто представляли как не особенно-то отличающихся патриотическими чувствами. Непатриотичность протестантов, часто провозглашаемая как некая аксиома, не давала, во-первых, самим протестантам возможности чувствовать себя органичной частью общества, а во-вторых – в самом обществе способствовала формированию убежденности в том, что протестанты всегда были, есть и будут чужаками, «сомнительным элементом», потенциальными перебежчиками и т.д. Довольно часто и сегодня приходится слышать, что патриотизм возможен только в лоне православия, и что вне православия русского патриотизма нет и быть просто не может. В связи с этим вопросы: «Насколько патриотичен или не патриотичен русский протестантизм? Что вообще означает патриотизм для русского протестанта?» – в плане осмысления протестантами своей идентичности становятся неизбежными.

Следует заметить, что в общественной мысли России давно уже сложилось представление о том, что под патриотизмом следует понимать не столько эмоционально-чувственное начало, сколько осознание

необходимости социальной активности, своего служения Отечеству. Еще в 1827 г. поэт и декабрист В.Ф. Раевский в ответ на вопросы комиссии военного суда по делу декабристов, писал, что патриотизм есть «святая любовь к своему отечеству, основанная на своих обязанностях». Другими словами, патриот – это тот, кто активно участвует в малых и великих делах своего отечества, кто стремится к достижению общенациональных целей. Чувство патриотизма как символ принадлежности к своему народу мертво, если оно «не подкреплено совместной деятельностью во имя чего-то, объединением воли народа на выполнении очередной, одинаково понимаемой всеми национальной задачи», – так писал о патриотизме в начале XX века известный политический деятель, историк и публицист П.Н. Милоков.

Не располагая возможностью углубляться в историю проблемы восприятия патриотизма в нашей весьма не простой и противоречивой истории, мы все-таки позволим себе в какой-то степени сблизить эти два понятия – «патриотизм» и «протестантизм», кажущиеся для многих просто несовместимыми. На протяжении вот уже более 100 лет неопротестантские движения в России, представленные баптистами, евангельскими христианами, христианами веры евангельской, адвентистами и др., разделяют многострадальную судьбу России. Все это время они воспринимались как не патриоты. При царской власти, в условиях ярко выраженной спаянности самодержавия и православия, они представлялись как носители чуждой веры и идеологии, чуть ли не подрывающей основы российской государственности (во всяком случае, именно такие обвинения звучали в их адрес на православных миссионерских съездах в конце XIX века). Следует отметить, однако, что в годы серьезнейших испытаний для отечества, связанных с войнами, голодом, разрухой, патриотическая позиция протестантов России всегда проявляла себя весьма активно, выражаясь в конкретных делах милосердия. Так, например, евангельские христиане и баптисты в годы Первой мировой войны проводили сборы денежных средств в специально созданный фонд «Милосердный Самарянин», из которого организовывались лазареты, осуществлялась помощь раненым и семьям погибших. В связи с катастрофической ситуацией с продовольствием в 1919 – 1920 гг. церковь Адвентистов Седьмого Дня при поддержке нового правительства организовывала оказание гуманитарной помощи в виде продуктов питания, рассылая тысячи посылок по стране, открывая бесплатные столовые для беспризорных детей. Во время Великой Отечественной войны церкви евангельских христиан-баптистов организовали сбор средств на строительство

санитарного самолета, проводили специальные сборы средств в пользу детей-сирот, женщины организовывали пошив и ремонт белья, сбор одежды, добровольно помогали в уходе за ранеными и больными в госпиталях.

Не секрет, однако, что при советской власти, особенно конца 20-х годов, протестантов старались представлять как «пережиток прошлого», как представителей реакционной буржуазии Запада, как препятствие на пути социалистического строительства светлого будущего. В связи с этим естественно напрашивается вопрос: насколько патриотичным мог быть советский протестант, и мог ли он вообще быть патриотом, пережив две беспрецедентные кампании по истреблению религии из советского общества во времена Сталина и Хрущева? Что мог думать протестант о своем родном отечестве, которое не считается с его верой, которое преследует его за его убеждения, которое, наклеивая на него ярлык сектанта, не дает возможности его детям получать образование, которое карает его даже за попытки религиозного воспитания в семье?

Задавая все эти вопросы, мы подходим еще к одной проблеме, которую, говоря о патриотизме, обойти невозможно. Речь идет о связи патриотического сознания с идеологией. Можно ли, скажем, быть патриотом в своей стране, не разделяя господствующей в ней идеологии? Оглядываясь в недавнее советское прошлое, мы понимаем, что протестанты со своей верой в Бога и в будущее, уготованное Богом, а не людьми, никак не вписывались в существующую в стране систему ценностей, основанную на коммунистической (атеистической по сути) идеологии. Однако можно ли было обвинять их в непатриотизме и считать их «чужаками», язвой на теле общества, бельмом, мешающим советскому строительству, если они добросовестно трудились и честно выполняли свой гражданский долг, руководствуясь евангельским принципом «Божье – Богу, а кесарево – кесарю»?

Идеологическая составляющая патриотизма, безусловно, ставит протестантов в непростое положение, ибо не секрет, что патриотизм, взятый на вооружение той или иной идеологией, легко становится средством манипулирования общественным сознанием и порождает такие явления, как национализм и ксенофобию. Государство, преследуя свои интересы, иногда делит всех на своих и чужих, на тех, кого надо любить и тех, кого надо ненавидеть. И, конечно же, государство, преследуя свои идеологические цели, иногда начинает использовать Церковь, как и многие другие общественные организации и институты, для насаждения такого патриотизма, который выгоден именно ему. Какую позицию сле-

дует занимать протестантам? Здесь уместно вспомнить слова А.В. Карева, Генерального секретаря ВСЕХБ, адресованные съезду евангельских христиан-баптистов в 1969 г.: «Наше сердце привязано к Родине, потому что вся наша жизнь коренится в ней и самым тесным образом переплетена с ней. Страдание нашей Родины – это наше собственное страдание, ее честь или позор – это наша личная честь или позор. Мы любим нашу страну такой, какая она есть...»¹.

Говоря о проблеме патриотизма и протестантизма, следует учитывать и то, что все протестантские союзы на территории России и стран Содружества представляют собой какие-то международные протестантские организации и в своей жизни и каждодневной практике они реализуют те принципы и те убеждения, которыми руководствуются их единоверцы по всему миру, в странах с разными государственными режимами и идеологиями. Как протестантам сохранить верность этим принципам и в то же время остаться патриотами своей страны?

Наконец, не секрет, что практически всем протестантам свойственно подчеркивать то, что их дом не здесь и что их отечество на небесах, а здесь они лишь странники и пришельцы. Как совместить подобную убежденность и этот своего рода «небесный патриотизм» с гражданским патриотическим сознанием и не вступают ли в непримиримые противоречия эти два вида патриотизма?

Отождествляя себя с Россией, протестанты говорят о многообразии проявления патриотизма. Субъектами патриотизма являются люди и образуемые ими социальные группы. Многообразие социальных групп, к которым можно отнести, в том числе, и религиозные сообщества, неизбежно порождает и многообразие форм проявления патриотизма. Каждая социальная группа в зависимости от своей социальной значимости привносит свои специфические представления и оттенки в содержание патриотизма. В связи с этим возможно говорить о проявлении патриотизма протестантами даже и в тех случаях, когда по религиозным соображениям кто-то из них, скажем, отказывается брать в руки оружие, чтобы убивать врага, но готов служить своему отечеству в любой форме и в любом месте, где от него не требуется ношение оружия.

Следует учитывать и то, что патриотизм как социальное явление представляет собой единство и взаимодействие двух противоположных составляющих: национального и интернационального. Патриотизм без интернациональной составляющей приобретает гипертрофированные

¹ Залужный А. Патриоты ли протестанты? // Военно-христианский вестник. 2001. № 2–3 (7–8). С. 16.

формы национализма, превращаясь в шовинизм. В свою очередь, патриотизм без национальной составляющей приобретает гипертрофированные формы интернационализма, вырождаясь в космополитизм. В условиях непростой общественно-политической ситуации в современной России от протестантов ожидается такая позиция, которая лишена была бы обеих крайностей и которая помогла бы им найти свою нишу в любом обществе, с любой идеологией.

Как нам кажется, протестант всегда останется патриотом в своем отечестве, что бы о нем не думали, если он будет стараться исполнять заповедь Христа о любви к ближнему, если беды и радости его ближнего, в том числе и родной страны, будут восприниматься им как свои собственные. А это действительно так. Вот как понимается протестантами любовь к родине в Социальной позиции протестантских церквей России: «С точки зрения церквей, любовь к родине выражается, прежде всего, в деятельности, направленной на повышение уровня благосостояния страны и общества... Мы ценим наше историческое и культурное наследие, утверждающее непреходящие духовные и нравственные ценности. Являясь частью народа России, мы своим созидательным служением совершаем вклад в наше общее благоденствие»¹. Таким образом, распространяемые в некоторых общественных кругах упреки в прозападной, а потому антипатриотической позиции протестантских церквей, совершенно несправедливы.

Совершая социальное служение среди своих соотечественников и помогая в разрешении многих социальных проблем, с которыми столкнулось сегодня наше общество, современный российский протестантизм проявляет истинный патриотизм. Под патриотизмом, о котором мы говорим сейчас, понимается не какое-то абстрактное чувство любви к Отечеству, под патриотизмом в протестантском его осмыслении понимается, прежде всего, любовь к соотечественнику, который нуждается в конкретной помощи. Любить Отечество легко, как легко любить всех, поскольку от тебя ничего кроме слов о любви не ожидается. Гораздо труднее любить соотечественника, который живет с тобою рядом и кто нуждается не просто в словах, а в реальной помощи. О патриотизме, прежде всего, судят не по словам, а по делам каждого конкретного человека. Если судить о патриотизме российских протестантов, наверное, следует посмотреть на их дела. Так, например, позиция, выраженная Церковью Христиан Адвентистов Седьмого Дня в «Основах социально-

¹ Социальная позиция протестантских церквей России. С. 12.

го учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России», отражающая понимание Церковью своего места и роли в современном обществе, вряд ли может быть охарактеризована как непатриотичная. В документе, в частности, говорится:

«Основа благотворения – личное участие в нем каждого верующего, высокая мотивация и творческая реализация заложенного в христианине потенциала милосердия и любви. Однако масштабность современных социальных проблем, сложность решаемых задач требуют более высокого уровня организации благотворительного служения. Церковь считает необходимым не только побуждать каждого верующего к проявлению добродетели и милосердия, но призывает всех к солидарности, к участию в общественных благотворительных организациях для утверждения в обществе идеалов Божественной любви и милосердия»¹.

Как известно, протестанты в своей деятельности уделяют большое внимание социальному служению, благотворительности. Этот бескорыстный труд направлен на оказание помощи, поддержки нуждающимся. Существенную помощь обществу в решении многих кризисных ситуаций оказывает, например, АДРА (Адвентистское агентство помощи и развития)², а социальное служение протестантских церквей среди наркозависимых и страдающих алкоголизмом является наиболее эффективным среди религиозных организаций. Об этом заявила во время круглого стола, посвященного теме «Церковь и страдающая личность: проблемы развития наркологической помощи в России», начальник отдела по работе с общественными и религиозными организациями аппарата полпреда президента РФ в Центральном федеральном округе М. Белогубова, подчеркнув, в частности, что количество реабилитационных центров для наркоманов, созданных на базе евангельских общин, многократно превосходит число аналогичных центров, организованных православными³. Серьезное социальное служение сегодня совершает Военно-христианский союз России, утверждая в среде военнослужащих

¹ Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России. С. 197–198.

² Работа АДРА, а также усилия Церкви адвентистов по пропаганде здорового образа жизни, укреплению семьи и благотворительной деятельности были отмечены недавно в письме Министерства труда и социального развития РФ: www.reliRage.ru, сообщение Интернет-портала «Религия и СМИ» от 14.07.03, источник – «Радиоцерковь».

³ Круглый стол состоялся 25 марта 2005 г. Организаторами его выступили Патриарший Центр духовного развития детей и молодежи и Фонд «Нет алкоголизму и наркомании». См. об этом: Религия и право. .2005. № 1. С. 45.

нормы нравственности и здорового образа жизни, возрождая лучшие христианские традиции российской армии и флота, занимаясь патриотическим воспитанием военнослужащих, допризывной молодежи и их родителей¹.

Несмотря на благородные цели, преследуемые такой деятельностью, во многих регионах России протестантским организациям приходится сталкиваться со случаями необоснованного препятствия осуществлению этой работы. Так, проблемы испытывают представители протестантских объединений при осуществлении религиозно-просветительской деятельности в пенитенциарных учреждениях. Такая же ситуация складывается в лечебно-профилактических, воспитательных, детских учреждениях. В результате социально значимая и полезная деятельность протестантских церквей оказывается невостребованной.

К сожалению, для большинства населения России деятельность протестантских объединений носит закрытый характер еще и в немалой степени благодаря политике сознательного умалчивания, занятой СМИ. В результате основная масса населения практически не обладает никакой информацией ни об особенностях их вероучения и культовой практики, ни о социальной благотворительной деятельности. Учитывая то, что все незнакомое и непривычное всегда воспринимается человеком с опасением, протестантизм чаще всего и воспринимается массовым сознанием как нечто чуждое и даже потенциально опасное. Ознакомление с практической деятельностью протестантских церквей через объективное информирование в СМИ помогло бы в формировании здорового климата как в межконфессиональных отношениях, так и в обществе в целом.

Итак, в каком государстве хотели бы жить современные российские протестанты? Следует подчеркнуть, что российские протестанты поддерживают демократический выбор России и активно участвуют в демократических преобразованиях общества, проводимых в последние годы. Многие демократические ценности – достоинство человеческой личности, права и свободы человека, личная ответственность и человеческая солидарность – близки и созвучны идеям протестантизма. В этом смысле протестанты видят в демократических силах общества своих союзников.

¹ Подробнее об этом см.: Курдаева Е.А. Патриотическое служение российских христиан-баптистов: развитие традиции // Свобода совести в России: исторический и современные аспекты. Выпуск 2. Сб. докл. и матер, семин. и конф. М., 2005. С. 317–326.

Протестанты надеются, что демократический выбор, сделанный Россией, бесповоротен, и идеалы свободы и демократии, которые из-за неразвитости гражданских институтов и отсутствии навыков и традиций поведения в свободном обществе приживаются у нас медленно и с трудом, в конечном счете восторжествуют. Опросы свидетельствуют о принципиальной поддержке демократических норм и гражданских прав подавляющим большинством российского населения. Тем не менее процесс строительства правового демократического государства в России народом, в своем прошлом, как советском, так и досоветском, не знавшим демократии вообще, идет медленно и противоречиво. Издержки этого строительства, по мнению протестантов, в немалой степени связаны с отсутствием духовного обоснования российской демократии, равно как и с отсутствием проповеди, утверждающей развитие и укрепление гражданских прав и демократических принципов.

В любом случае, **протестанты хотели бы жить в государстве**, ориентирующемся на общедемократические нормы организации общественно-политической жизни и экономической деятельности, в государстве, которое связывает свое будущее с включением в общемировое политическое, экономическое и культурное пространство. Протестанты хотели бы жить в государстве, в котором существует концептуальная модель развития государственно-церковных отношений, позволяющая реализовывать единую скоординированную политику в сфере свободы совести и вероисповеданий; в государстве, в котором соблюдались бы не только на словах, но и на деле Конституция, законодательство и международные обязательства. Учитывая многонациональный и многоконфессиональный состав российского государства, протестанты поддерживают светский характер государства и надеются, что никакая религия и никакая идеология не будет установлена в качестве государственной, а всем религиозным объединениям будет обеспечено действительное равенство перед законом.

Протестанты хотели бы жить в государстве, которое гарантирует реальное равенство прав и свобод человека и гражданина, независимо от отношения к религии, и запрещает любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности; в государстве, которое каждому гарантирует право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения.

Протестанты хотели бы жить в государстве, в котором соблюдается принцип невмешательства церкви и государства во внутренние дела друг друга и, вместе с тем, определены те сферы, где государство и все религиозные организации могут сотрудничать на благо общества. Сферами такого сотрудничества могут быть: забота о духовно-нравственном здоровье общества, поддержка института семьи, служение милосердия и благотворительность, миротворчество, пропаганда здорового образа жизни, защита окружающей среды и т.д.¹

Протестанты хотели бы жить в обществе, в котором их духовно-нравственный потенциал был бы востребован и наряду с «традиционными» религиями они бы обрели статус полноправных социальных партнеров государственных институтов в решении многих общественных проблем.

Протестанты не хотели бы жить в государстве, продолжающем исповедовать идею державности и своей исключительности, самобытности дальнейшего пути социально-экономического развития, государстве, тяготеющему к изоляционизму и исключаящему взаимодействие с прогрессивным мировым опытом.

Протестанты не хотели бы жить в государстве, в котором постоянно нарушаются конституционные принципы, в частности, принцип свободы совести и принцип равенства всех религиозных объединений перед законом, в государстве, в котором отдается явно выраженное предпочтение одной религии и ущемляются права и достоинства других, в государстве, в котором имеет место нарастающая клерикализация властных структур, армии, системы образования. Клерикализация всех сфер жизни российского общества не дает возможности протестантам чувствовать себя защищенными от произвола чиновников, лишает их уверенности в цивилизованном отношении к себе в будущем и со стороны доминирующей конфессии.

Протестанты не хотели бы жить в государстве, в котором из-за разделения религий на «традиционные» и «не традиционные» повсеместно отмечается недооценка, а порой просто игнорирование позитивной социальной и духовной деятельности других религиозных объединений,

¹ Социальная позиция протестантских церквей России. С. 15–16.

в том числе и протестантов¹. Протестанты, как было уже отмечено, имеют определенные корни в российском обществе и осуществляют весьма значимое социальное служение на поприще милосердия и благотворительности, защиты семьи, беспризорных, здоровья населения, поддержания нравственности и т.д.

Протестанты не хотели бы жить в государстве, в котором осуществляется политика дискриминации в отношении граждан и объединения по признаку отношения к религии, доходящая иногда до грубого унижения человеческого достоинства верующих людей, принадлежащих к религиозным меньшинствам.

Протестанты не хотели бы жить в государстве, в котором имеют место факты проявления религиозной и национальной нетерпимости и ксенофобии, в котором религиозные лозунги используются для противопоставления людей разных национальностей, для обострения межнациональной напряженности.

Протестанты не хотели бы жить в обществе, в котором по отношению к ним используется уничижительная терминология, подчеркивается антисоциальный и антигосударственный характер их деятельности в средствах массовой информации, формирующих негативный стереотип восприятия протестантов в общественном сознании.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что в нынешней ситуации социально-экономическое развитие, в том числе развитие духовной жизни и культуры, любого народа возможно только в условиях постоянного и свободного обмена опытом и духовными ценностями с другими народами, постоянного взаимообогащающего диалога культур. Многонациональность и поликонфессиональность – величайшее преимущество и достоинство России. Религиозно-культурное многообразие лишь обогащает, но ни в коем случае не обедняет любую социальную структуру общества. Критикуя в свое время присущий рус-

¹ Следует заметить, что в религиозноведческом и культурологическом плане разделение религий на традиционные и нетрадиционные вполне допустимо, и вряд ли кто-нибудь возьмется оспаривать культурную и духовную роль православия в отечественной истории. Представляется, однако, весьма неправильным придавать этому факту юридическую значимость, поскольку само появление понятия «традиционная религия», понятия, кстати, совершенно не определенного и не имеющего четко очерченных критериев, в законе (пусть даже в преамбуле) «О свободе совести и о религиозных объединениях», нарушает принцип конфессиональной нейтральности светского государства и равенства всех религий перед законом.

скому национальному характеру максимализм и ложный мессианизм, известный русский религиозный философ и общественный деятель Е.Н. Трубецкой предвосхищал то время, когда «мы увидим в России не единственный избранный народ, а один из народов, который совместно с другими призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев»¹. Протестанты надеются, что и их духовно-нравственный потенциал будет востребован в обществе, и наряду с «традиционными» религиями они обретут статус полноправных социальных партнеров государственных институтов в решении многих общественных проблем. Позитивное развитие этого процесса послужит лишь во благо всего российского народа, содействуя оздоровлению нравственной атмосферы в обществе, формированию высоких стандартов деловой и хозяйственной морали, укреплению семьи, преодолению детской беспризорности и т.д. Свое искреннее желание служить отечеству протестанты России уже высказали несколько лет назад, разработав и приняв основы социальной концепции. Хочется верить, что их голос будет услышан, и конструктивная роль протестантизма в российском обществе в ближайшей перспективе будет возрастать. От этого наше государство и общество только выиграют.

¹ Трубецкой Е.Н. Звериное царство и грядущее возрождение России. М., 1918. С. 165.

6.7. Вера в становлении и развитии казачества (Размышления писателя)

А.Е. Шамбаров

Работая над книгой по истории и проблематике казачества, я многим задавал вопрос – что же это такое? Не в целях сбора какой-то научной статистики, а просто желая узнать, как сами казаки определяют себя. Термины «этнос», «субэтнос» в ответах почти не фигурировали, для подавляющего большинства казаков они остаются неясными. Впрочем, как и для ученых – Н.Н. Великая в своей работе «Казаки Восточного Предкавказья в XVIII – XIX вв.» приводит шесть определений только для субэтноса, причем весьма отличающихся друг от друга. А Л.Н. Гумилев блестяще опроверг существующие определения этноса, показав, что этническое разделение отнюдь не совпадает с языковым, государственным, с происхождением от общих предков и т.п. И выдвинул собственное определение, согласно коему главная характеристика любого этноса – собственные стереотипы мышления и поведения («Этногенез и биосфера Земли»).

А на вопрос «что такое казачество?» самый частый ответ у казаков: «Народ. Но и часть русского народа». При последней переписи населения, насколько мне известно, в графе «национальность» в значительном числе случаев писали или «русский» или «русский, казак» (и, вероятно, лица, производившие обработку результатов, обращали внимание только на первую часть, отбрасывая вторую). Однако можно услышать и другие варианты ответов: «Казаки – это самая энергичная часть русского народа», «это российские пограничники», «защитники Отечества». Или даже такой: «Казак – это состояние души».

Но есть еще одно определение, лежащее за пределами этнологии: «Казачество – воины Христовы». И вот оно-то объединяет практически всех людей, считающих себя казаками. Оно постоянно фигурирует в высказываниях, в казачьей прессе, художественной литературе, в казачьих песнях, старых и новых. Причем воспринимается весьма специфически. Ни в коем случае не в качестве гордыни, самовозвышения, а только как признание факта. И соответствующего долга. Ведь и в армии воины бывают совершенно разные. Их призвали – они служат. Как и казаки. А уж потом Господь оценит и спросит, кто и как Ему служил. И если проследить историю, то окажется, что подобное самоопределение проходило красной нитью через самые различные этапы жизненного пути казачества.

Хотя, разумеется, возникло оно не сразу. Да и сам термин «казак» имел различные значения. Он, конечно же, не русский. Но и не тюркский, как склонно утверждать большинство исследователей. В тюркских языках нет корней, от которых можно было бы произвести его, нет родственных слов. То есть в тюркские языки, как и в славянские, термин пришел извне. И увидеть – откуда, вероятно, помешали только сложившийся стереотип и узкая специализация историков, когда специалист по одной эпохе мало интересуется другими. Корень «ас» («аз»), присутствующий в слове «казак», характерен для древнеиранских языков. Известно и его значение – вольный, свободный. Так, служилое воинское сословие Парфии называлось «азады», что как раз и означало «свободные». В Сасанидском Иране тот же термин произносился «газа».

«Ас» было обобщенным самоназванием сарматских народов (и такое обозначение самих себя не уникально, «франки» – тоже «свободные»). Этот корень входил во многие скифо-сарматские племенные этнонимы: асии, асы, ясы, аспургиане, каспии, траспии, сакашены, массагеты, асседоны, асиаки, языги, хазары, хорасми, касоги. Кстати, и современные народы, имеющие в своих названиях этот корень – казахи, хакасы, проживают в местах прежнего расселения сарматских племен. Но, конечно же, напрямую соотносить этнонимы с происхождением их носителей нельзя. Этнонимы могут передаваться. И не так уж трудно проследить, каким путем слово «казак» пришло к казакам.

Где-то в I веке до н.э. очередную волну сарматских племен (аспургиан, иксаматов, писаматов, асседонов, аорсов) остановили на рубеже Дона их предшественники, роксоланы. Эти племена осели в Восточном Приазовье и на Кубани, смешиваясь с автохтонными народами – чигами (зигами), керкетами, синдами, ахеями, гениохами, перенимая у них навыки земледелия. Но в I веке н.э. с востока пришла еще одна волна, аланы (самоназвание тоже «асы», в русских источниках «ясы» – осетины). И постепенно из античных источников все перечисленные этнонимы исчезают, заменившись «Аланией», поскольку, как сообщает Аммиан Марцелин, она имела обыкновение инкорпорировать побежденных, объединяя «под своим национальным именем». В IV веке Алания была разбита гуннами, а в VII веке возвысилась Хазария. Еще раз разгромила Аланию и изгнала из степей Причерноморья болгар.

И вот после этого на «освободившихся» землях Кубани и Приазовья появляется этноним «касаки» (в русских летописях «касоги»), о них писали Константин Багрянородный, Аль-Масуди, Гудад ал-Алэм и др. Логично предположить, что те самые народы, которые вобрала в себя

Алания, после ее поражений отпали, назвавшись «свободными». Это подтверждается информацией Масуди, что касаки жили раздробленно, не позволяя «поставить над собой царя, который объединил бы их». То есть представляли собой ряд различных племен. В X – XI веках они составляли основную часть населения Тмутараканского княжества, многие приняли крещение. А в XIII веке, уже после рейда в Западную Европу, Батый жестоко усмирив восстание народов Приазовья. И название «страны Касакии» из всех источников исчезает, на ее территории обособилась Ногайская орда. Но одновременно исчезает название смешанного русскоязычного населения Дона – «бродники», хотя сами они нигде не делились, их описывает Робрук в 1252 – 1253 гг. Из обихода уходит только их прежнее обозначение, позже сменяясь на «казаки».

Напрашивается вывод, что касаки-касоги, подвергшись погрому, разделились. Часть ушла в горы, войдя в число предков нынешних народов Кавказа. Другая бежала на Дон, в Поднепровье и передала местным жителям свой этноним. Имеются и доказательства подобных миграций. Так, авторы античных времен и раннего Средневековья локализируют племя чигов на Кубани и Северном Кавказе. А впоследствии они обнаруживаются на Дону и Хопре. Их этноним зафиксировался в ряде слов донского диалекта – «чигонаки» (селения в болотистых низинах и обитатели этих селений), «чигин» – поясной кошелек, прозвище «чига востропузая» и др. Зафиксировался он и в Поднепровье в названии «Чигирин».

А этноним «черкасы» («чер» в древнеиранских языках – «голова», т.е. «главные свободные» или «вольные головы») разделился между Кабардой и Поднепровьем, русские источники XVI – XVII веков именовали термином «черкасы» как кабардинцев, так и украинских казаков, но не донских. Несомненно, московские чиновники представляли какую-то причину такой градации. А в 1550-х годах, когда рассматривался вопрос о принятии в подданство Ивану Грозному кабардинских князей, постарались подвести под решение солидную юридическую базу. Указывалось, что некогда «черкасы» являлись «холопами» Тмутараканских князей, а когда их земля «отошла к нечестивым», «вселились в горы». Разбиралось, что Тмутаракань принадлежала черниговским князьям, от которых происходили рязанские. А поскольку Рязань отошла под власть московского царя, то принятие в подданство вполне оправдано.

Но напрямую производить казаков от древних касогов, конечно, нельзя. Во-первых, сами они смешались с русичами, бродниками, торками и др. А во-вторых, «пра-казачество» было разгромлено в XIV веке

при нашествии Тамерлана. Остатки спасались на окраинах степи. И появились рязанские, северские, азовские казаки. Кто-то ушел на Днепр. Предания, записанные в XVIII веке, связывают с Тамерланом появление первых казаков атамана Гугни на Яике.

Формирование же нынешнего казачества происходило в XV – XVI веках. И, разумеется, неверным было бы представлять, будто оно возникло из потомков «пра-казаков». Основную его часть составили русские, украинцы, были и поляки, татары, ногайцы, молдаване, представители народов Поволжья. Но глубочайшей ошибкой является и теория, до сих пор кочующая по научной литературе, что казачество формировалось из беглых крепостных и гонимых старообрядцев. Почему-то авторы этих упрямо повторяющихся утверждений не считают нужным задуматься и сопоставить даты: казачество было весомой силой уже в 1550-х годах, хотя крепостного права на Руси не существовало до 1593 г., а преследования старообрядцев начались лишь в 1670-х годах.

Ну хорошо, предположим, холоп решил удрать от хозяина. Так куда он побежал бы? В татарский плен? Без умения владеть оружием, без спайки и организации в Диком Поле выжить было нельзя. Если же говорить об опальных, пострадавших от государства, то для них логично было бы блокироваться с врагами России – так поступали эмигранты во время Ивана Грозного, некрасовцы, задунайские запорожцы, в XX веке – красновцы. Но у вольных казаков XV – XVII веков мы видим обратное. Тяготение к Руси, сближение с ней.

При вопросе о формировании казачества не лишне вспомнить, что в это же время формировался и великорусский этнос, когда под властью Москвы сливались в один народ во многом не похожие друг на друга новгородцы, тверяки, севрюки, рязанцы, мешеряки и т.д. Шло и формирование украинского этноса. А процессы этногенеза не только благотворны. Они еще и болезненны. Самые активные, энергичные индивидумы являются обычно и самыми беспокойными. Они становятся тормозом для «унификации» и, как правило, погибают – это происходило в феодальных и религиозных междоусобицах Западной Европы, Арабско-го халифата, Индии, Балканских стран.

Однако в условиях России нашлась «готовая» структура, которая нуждалась как раз в таких людях! Казачество. И она подобным людям вполне подходила, позволяя им проявить свои качества. Старая форма получила новое наполнение. В работах исследователей фольклора, обычаев, топонимики приводятся многочисленные доказательства, что в ряды казаков вливалась новгородская и волжская вольница, северные

ушкуйники, вливались удалцы степного приграничья, любители «руку правую потешить». Таким образом, формирование великорусского народа и казачества стало «двуединым» процессом. Случай в мировой истории уникальный, потому и не удастся втиснуть казаков в какую бы то ни было «стандартную» классификацию.

И сами казаки, с одной стороны, сознавали свою особенность, а с другой – не отделяли себя от Руси. Главным же стержнем этой общности являлось православие. А оно, стоит подчеркнуть, служило индикатором не только религиозной, а и национальной принадлежности. Татарин, немец, эвенк, принявшие православное крещение, воспринимались уже как «русские». Духовную связь казачьих областей с Русью обеспечил еще св. балговерный князь Александр Невский, добившись в 1261 г. учреждения Сарско-Подонской епархии. В 1460 г. она была перенесена из Сарая в Москву, стала называться Крутицкой, но по-прежнему окормляла православных на территориях распавшейся Золотой Орды. А поскольку Русь подвергалась непрерывным, если не большим, то малым набегам крымцев, казанцев, астраханцев, ногайцев, то вырисовалась и задача, которую ставили перед собой и решали казаки – противостоять этим нападениям, отбивать полон, отвечать адекватными рейдами. Отсюда и осознание себя «воинами Христовыми».

Версии о том, будто изначально казаки не женились и состояли из случайных отрядов, выходявших «в поле показывать», следует отнести к области легенд. Во-первых, в этом случае не смогли бы возникнуть устойчивые традиции, которые оказываются практически одинаковыми на Дону, Днепре, Волге, Яике, Тереке. Во-вторых, обет безбрачия существовал только в Запорожье, да и то не у всех, ядро холостяков («сиромма») дополнялось куда большим количеством «зимовых», живших семьями по хуторам и собиравшихся в Сечи для походов. В XVI веке польские источники сообщают о женах поднепровских казаков, русские документы называют казачьих сыновей на Дону. Царская грамота 1624 г. упоминает, что при Годунове многие донцы имели семьи в российских окраинных городах. Есть данные о семейственности гребенцов в XVI веке. А уральский исследователь А.И. Назаров, сопоставивший прозвища яицких казаков, встречающиеся в документах XVI века, с данными переписей 1632, 1723 годов и метрическими книгами XIX века, выявил четкую преемственность – некоторые прозвища продолжали существовать, постепенно превращаясь в фамилии («Очерки по истории фамилий уральских (яицких) казаков»).

Другой вопрос, что в условиях постоянных опасностей и больших потерь естественное воспроизводство было недостаточным. И казачество во все времена пополнялось извне. Но, кстати, свободный прием всех желающих имел место только в Запорожье. В других войсках сперва существовал порядок, что пришлые должны послужить в «товарищах» у старых казаков, приобрести необходимые навыки, а заодно к ним присматривались, оценивали. Потом на Дону прием был еще больше ограничен. Потому что сюда ежегодно присылалось «государево жалованье», оно было фиксированным, и делить его на большее число людей означало получить меньшую долю. Да и вообще не в интересах казаков было разбавлять свои ряды сомнительным «набродом». Закон «с Дона выдачи нет» означал лишь, что все желающие могут селиться тут. Их называли «бурлаками». А в казаки принимали только тех, кто сумел хорошо зарекомендовать себя и имел поручителей. Но были и случаи широкого приема – в случаях, когда казачье звание сулило не выгоды, а риск и лишения. Так, в 1637 г. перед взятием Азова атаман Каторжный отправился на Русь и привел 1,5 тыс. добровольцев. Кто уцелел – стали казаками.

Однако при исследованиях явления казачества необходимо учитывать и то, что сам этот термин допускает разночтения. В конце XVI – первой половине XVII веков в Речи Посполитой слово «казак» имело три значения, а в России – четыре. В Поднепровье существовали реестровые казаки – воины, состоящие на государственном обеспечении, были запорожские казаки (и нередко запорожцами именовали себя не только те, кто был связан с Сечью, но все нерестровые). Наконец, казаками называли себя все свободные земледельцы. Потому что по польским законам право владеть недвижимостью имела лишь шляхта. Для казаков допускалось исключение (хотя и не закрепленное в законах). Крестьянин же мог быть только крепостным или арендатором на панской земле, попадая в обоих случаях в полную зависимость от хозяина. Именно поэтому при восстании Богдана Хмельницкого все украинские селяне объявили себя «козаками». И Земский Собор в 1653 г. постановил принять в царское подданство не Украину (этот термин еще понимался в сугубо прямом смысле, «краина»), а «гетмана Богдана Хмельницкого со всем Войском Запорожским». Может быть, по данной причине и в современном украинском гимне поется «Мы от рода козацкого», хотя на самом деле во времена Хмельницкого украинцы называли себя «русскими».

Что касается Московской Руси, то здесь выделяли «природных» (вольных) казаков, живших независимыми общинами, признававших

авторитет царя, получавших жалованье за «службы» ему, но долгое время не являвшихся его подданными. Но главным заработком «природных» было наниматься на военную службу. И термин «казак» распространился на всех вольнонаемных воинов, если они состояли не в стрелецких частях. В документах эту категорию выделяли как «служилые» или «городовые казаки», что фактически было синонимом слова «солдат» (которого в русском лексиконе еще не было). Они получали жалованье, наделы земли, имели своих атаманов – но у служилых это был не выборный пост, а воинское звание, означало командира над пятью сотнями. «Природные» казаки были и отличными моряками, этим ремеслом также подрабатывали. Отсюда третье значение – «кормовые казаки». Так стали называть матросов на речных судах. И любая вооруженная вольница тоже называла себя «казаками». Это была четвертая категория, «воровские казаки». То есть просто разбойники.

Природные казаки в структуры государства не входили. Но при этом защита православных являлась главным духовным и идеологическим стержнем, определявшим всю жизнь их общин, законы, традиции. Отсюда вырабатывалось сознание, что в первую очередь они служат Господу, а уж во вторую – царю. И если приказы Москвы противоречили главной функции (как ее понимали казаки), войско считало себя вправе не выполнять их. Например, когда из политических соображений государству требовалось не раздражать Турцию и Крым, и на Дон шли категорические запреты нападать на них, следовали ответы: «Помиримся, турецких городов и сел брать не станем, если от азовцев задору не будет, если на государевы украины азовцы перестанут ходить, государевы города разорять, отцов наших и матерей, братьев и сестер, жен и детей в полон брать и продавать не станут. Если же азовцы задерут, то волен Бог да государь, а мы терпеть не станем...»

И царским дипломатам приходилось оправдываться в Стамбуле: «Азовские люди и Казыева улуса и Дивеевых детей с крымскими и ногайскими людьми ходят на государевы украины войною и многих русских людей емлют в полон и ведут в Азов, и казаки, того не мога терпети, на них приходят». Не хочу идеализировать казаков. Многие их походы, особенно морские, «за зипунами», нацеливались на то, чтобы взять добычу побогаче. Однако они не являлись и обычным пиратством. Ведь по представлению казаков, они находились в состоянии постоянной войны. А войны в ту эпоху были неотделимы от грабежа, добыча считалась вполне законным заработком в любой европейской и азиатской армии. Да и сами по себе грабительские набеги воспринимались как нор-

мальный вид боевых действий: если враг разорил несколько областей, надо ему ответить тем же.

Другое дело «воровские казаки». Они в основном разбойничали на Волге, которая являлась главной торговой дорогой между Россией и Ираном. Грабили и персидских, и своих же русских купцов. Тут уж ни о каких высоких целях говорить не приходилось. В Смуту «воры» бесчинствовали на Руси не меньше интервентов. И настоящие казаки от них дистанцировались. Один из первых указов Михаила Федоровича требовал «впредь тех воров казаками не называть, дабы прямым казакам, которые служат и прямят, бесчестья не было». А на Дону войсковой круг в 1627 г. принял наказ: «От сего времени и навсегда чтобы никто с Дона не ходил для воровства на Волгу; а ежели кто объявится на Дону, и тому быть казнену смертию». Как известно, нарушил это постановление Разин. Но сперва-то он поднял бунт не против России, а против самого Дона. Собрал вокруг себя «бурлаков» и шпану, поверстав их в «казаки» – а они за это провозгласили его атаманом в противовес законно избранному.

Формирование восточных казачьих войск имело значительные особенности. В Сибири оставались потомки тех, кто пришел сюда с Ермаком, они составляли Старую сотню. Принадлежать к ней было очень почетно, но таких и вообще «природных» было мало. Здешние войска создавались государством искусственно, главным образом из служилых казаков. Набирали их большей частью на русском севере, в местах, где климатические условия были сходны с сибирскими – в Устюге, Поморье, Перми, Вологде. Так, в 1630 г. воеводе Великого Устюга был направлен царский указ набрать 500 «охочих мужиков в сибирскую службу» и 150 желающих девиц «сибирским служилым людям на женитьбу». Но разве повернется у кого-нибудь язык назвать «не настоящими» казаками Дежнева, Пояркова, Хабарова, Атласова – хотя родом они были устюжанами?

Впрочем, и с «природными» казаками у сибирских было много общего. Условия жизни и службы тут были тяжелейшими. Преодолевали тысячи километров через «дебри непроходимые» и «утесы каменные», голодали на зимовках, сидели в осадах. И казачьи традиции спайки, братства, воинского мастерства оказывались здесь тоже оптимальными. Кроме того, набирались сибирские служилые не по мобилизации, а на добровольной основе. И, естественно, далеко не все выражали желание оставить хозяйство в прежних местах и отправляться неведомо куда.

Подбирались только люди соответствующего склада, соответствующей «энергетики».

Взять хотя бы пример – из семи кораблей экспедиции Попова и Дежнева, отправившихся в 1648 г. с Колымы на восток, уцелело два. Один унесло бурей на Камчатку, а судно Дежнева выбросило на берег южнее реки Анадырь. В первую голодную зиму из 24 человек экипажа выжила половина. Осталось 12 из 105 участников экспедиции! По сути – робинзоны, потерпевшие крушение в суровых полярных краях. Но они думали не о том, как спастись и вернуться домой, а как выполнить задачу, ради которой отправились в путь! Едва оклемались после страшной зимовки, стали строить городок, исследовать окрестности, «объясачивать» местные племена. И привели огромный Анадырский край «под государеву руку»...

Да, у них тоже действовало самосознание не только представителям государства, а и воинов Христовых. А как же иначе, если до ближайшего начальства не дни, не месяцы, а годы пути? Но службу-то несли исправно, добросовестно, героически. И главный стимул – понимание, что делают дело, угодное Богу. Поскольку и государство, которому служили, являлось оплотом православия. Материальные стимулы при этом тоже действовали, но оставались второстепенными. Какие уж материальные стимулы, если тот же Дежнев странствовал 19 лет? За это время жена умерла, сын вырос... А, скажем, его соратник Василий Бугор всю драгоценную моржовую кость, которую добыл лично для себя за долгие годы путешествий, пожертвовал на строительство церкви.

Но на отношении казаков к религии стоит остановиться отдельно, поскольку и оно обладало определенной спецификой. На Руси в XV – XVII веках особое внимание уделялось внешним атрибутам православия. Строгому соблюдению постов, праздничных обрядов, регулярному посещению церковных служб. Казаки выполнять этих требований попросту не могли. Как соблюдать посты, если хлеб и крупы были привозными, овощей выращивалось мало? В Запорожье, на Дону, Тереке, Яике отказывались только от мяса и молочных продуктов, переходя на рыбу. Ну а в дальних сибирских экспедициях о постах вообще говорить не приходилось, питались тем, что удалось добыть.

Долгое время не было и своих храмов. На Тереке первая церковь была построена в 1567 г. в Терском городке, на Яике в 1620 г. в Яицком городке, на Дону в 1652 г. в Черкасске. Да и то они сперва были единственными на огромные регионы, каждый день не наездишься. Не хватало и священников. Просили служить тех, кто следовал проездом через ка-

зачьи области. Иногда ездили в Россию и привозили священника на короткое время. Принимали расстриг, беглых монахов. А часто выбирали «уставщиков» из своей среды – тех, кто лучше знает молитвы. Но если купец Афанасий Никитин, будучи за границей, не имел возможности соблюдать посты, сбился с календаря церковных праздников и был от этого в ужасе – писал в своем «Хождении за три моря», что теперь его душа наверняка погибла, то у казаков такого чувства не было никогда. Они пребывали в уверенности, что служат Богу по-своему, иным образом. И Господь это учтет.

Периодически они отправлялись на богомолье в монастыри. Некоторые из них считали «своими». У запорожцев это был киевский Межигорский монастырь, у донцов Борщевский, Усть-Медведицкий и др. Туда делались посильные вклады. Совершали паломничества в Москву, на Соловки. «Отмаливали грехи», после чего возвращались к привычному образу жизни. Возникали и упрощенные обряды, без священников. Перед боем или на смертном одре исповедовались друг другу. Было даже своеобразное причастие – прикусывали кончик собственной бороды. Откуда оно произошло, неясно, возможно, из убеждения, что и человек создан по образу Божию, но у гребенских старообрядцев такая форма причастия дожила до XIX века – офицеры с удивлением описывали, как казаки, прикусив бороду, смело бросались в бой на верную гибель.

Была и упрощенная процедура бракосочетания, на станичном майдане, куда казак приводил невесту, и атаман при собрании станичников объявлял их мужем и женой. Столь же простым был и развод, хотя в православной традиции он не допускался. На Руси категорически запрещалось входить в храм с оружием. В Запорожье (и определенное время в других войсках) наоборот, казаки приходили на службу при саблях. А при чтении Евангелий слегка выдвигали их из ножен, подтверждая готовность оружием защищать православие. Известны и неканонические иконы, где кроме Господа, Богородицы и святых изображались поклоняющиеся им казаки.

Однако понятие «воинов Христовых» отнюдь не включало в себя фанатизма и насильного распространения религии. Напротив, казаки всегда очень уважительно относились к обычаям других народов. И, наверное, это закономерно. Ведь они жили по границам, в зонах самых интенсивных этнических контактов. Да и сами смешивались с соседями. На Дону, Днепре, Тереке крещение было обязательно только для тех, кто решил вступить в казаки. Или при заключении браков с иноверками. На Яике если пленные желали стать казаками, они обязаны были крестить-

ся, но если татары, башкиры, калмыки переходили к казакам добровольно, они могли оставаться в своей вере.

В Сибири на крещении «ясачных» администрация не настаивала – в этом случае они переставали быть «ясачными». Но смешанные браки тут были делом обычным, поскольку русских женщин было очень мало. Невест надлежало крестить. С мужчинами же, пожелавшими принять православие, возникала юридическая проблема, они становились «русскими», освобождались от ясака, но и крестьянских податей вносить не могли. И царские указы предписывали воеводам привлекать таких на службу, они тоже становились казаками.

Но порой и условие крещения отбрасывалось. В Западной Сибири в связи с нападениями калмыков, а потом казахов, формировались татарские сотни. А Забайкалью угрожала могущественная маньчжурская империя Цин. Поэтому местные народы стали союзниками русских. С бурятами вообще сложились такие отношения, что в документах XVII века их называют «братья», «братские люди» – откуда и название Братск. К Нерчинскому острогу были приписаны 800 конных тунгусов (эвенков). Они получили права казаков. И в XIX веке, когда окончательно оформилось Забайкальское войско, оно состояло из трех русских, двух бурятских и одного тунгусского полков.

Точно так же вошли в Донское, Астраханское и Яицкое войска калмыки, в Оренбургское башкиры. Причем русские казаки их воспринимали как своих полноправных собратьев. В чем, кстати, тоже в какой-то мере проявлялась психология «воинов Христовых». Не дело война обсуждать то, что решено Свыше. Если Господь по своим неисповедимым путям допускает, что кто-то верит иначе, то нужно ли и можно ли спорить с таким положением? Однако при этом не возникало и ничего похожего на экуменизм. Никогда казаки не вели дискуссий о «точках соприкосновения» религий, о возможностях их «сближения». Уважали чужие традиции, но и свои блюли. У них – свое, у нас – свое, а государство-то общее, поэтому и общей службе разница верований не мешает.

Вхождение казачьих областей в состав России историки XIX века склонны были преподносить как усмирение «вольницы» государством. Эмигранты-сепаратисты и советские авторы рассматривали тот же процесс как подавление царизмом казачьей «свободы». Та и другая точка зрения неверны. Попытки силового подавления и усмирения предпринимались дважды, Годуновым в отношении Дона и поляками в отношении Поднепровья. Обе они кончились плачевно. Донское казачество стало одной из главных сил, свергших Годуновых. И лишь вмешательст-

во в Смуту соседних держав и угроза православию изменили расклад, и те же казаки оказались в патриотическом лагере. Польша же развернула наступление не только на казачество, но и на православие. И для нее дело кончилось куда хуже. Полной катастрофой, после которой она вообще выбыла из числа великих держав, покотившись в упадок.

Чтобы правильно оценить воссоединение казачества и государства, нужно учесть, что либералы в XIX веке произвели очень существенную подмену понятий. Вместо «воля» – «свобода». Хотя они совершенно не тождественны и совпадают только в одном из значений. Термин «свобода» чисто механический. Так, в физике говорят о степенях свободы тела – его возможности колебаться по одной, двум, трем осям, вращаться вокруг этих осей. «Воля» же предполагает и осознанное, разумное начало – «на то моя воля». Она включает и «волевое усилие» по достижению цели. Кроме того, это понятие имеет много уровней. В своем «идеале», в доведении до абсолюта, свобода – это хаос. То бишь царство лукавого. Идеал «воли» – совпадение уровней. Когда воля отдельного человека соответствует воле коллектива, а воля коллектива – Воле Божьей.

Переход различных войск под власть царя (Терека в начале XVII века, Яика в 1620 г., Дона в 1643 г.) произошел под влиянием внешних угроз, но по воле самих казаков. Они собственной волей ограничили свою свободу, обретя взамен бóльшую силу и жизнеспособность. Да, правительство периодически урезало права самоуправления, которые изначально признало. Результатом были и крупные восстания – Булавина, Пугачева. Но ведь и в этих случаях победила *воля!* Воля большинства казаков, выразившаяся в том, что они не поддержали бунтов. Предпочли, несмотря ни на что, не изменять своему государству.

И именно служба Российской империи стала восприниматься не только в качестве воинского, но и духовного долга. Принято считать, что в XVIII – начале XX века казачество превратилось в «служилое сословие». Что ж, в России действительно существовало деление на сословия, и казаков выделили в одно из них. Но любая модель содержит в себе определенные натяжки и неточности. Мы это сразу увидим, если задумаемся – а какие же были еще служилые сословия в нашей стране? Дворянство? Оно имело возможность служить не только по военной, но и по «статской» линии. К тому же при Петре оно массами уклонялось от службы, уже при Анне Иоанновне получило поблажку – освобождение для одного из сыновей, а при Петре III – указ о «вольности дворянской», делавший службу вообще не обязательной.

Солдаты сословием не являлись, они набирались из крестьян. И попасть в рекруты почиталось величайшим бедствием. У казаков – совсем иное. Тут было позором не служить. Можно привести любопытный пример с возникновением земледелия на Дону. До 1695 г. действовал старинный закон, запрещавший его под страхом смерти (потому что, привязавшись к земле, хозяйство стало бы легкой добычей степняков). По инициативе Петра, посетившего Дон в Азовских походах, закон был отменен. И всего за 30 – 40 лет казаки, прежние рыболовы и охотники, стали прекрасными хлеборобами. По одной простой причине: во времена Екатерины I, Петра II, Анны Иоанновны жалованья в России не получали даже генералы. Все разворовывалось «наверху». Да и при следующих императрицах платили редко и неаккуратно. Казаки превратились в умелых и трудолюбивых хозяйственников только для того, чтобы иметь возможность служить! Содержать собственных коней, оружие, чуть позже – форму.

Обоснование такого порядка исходило отнюдь не от правительства. Он выработался сам собой, «снизу». Очередные монархи лишь объявляли, что они подтверждают прежние права казаков (обычно и не уточняя, какие именно, но подразумевались владение войсковой землей, угодьями, рыбными ловами, освобождение от налогов). А в начале XIX века, когда наконец-то принялись составлять положения о казачьих войсках, в них были зафиксированы уже сложившиеся механизмы, причем за образец брались порядки Войска Донского.

Казаки по-прежнему считали себя «воинами Христовыми», хотя в новых условиях это понятие обрело несколько иное содержание. Они становились воинами не по рекрутской разрядке, а по своему рождению. То есть призывались самим Господом. И служили, если уж на то пошло, всю жизнь. Играет казачонок, скачет на палочке верхом – уже готовится к будущим походам. Потом в строю служит. И хозяйство ведет, обеспечивает для службы своих детей. Состарится – учит казачат, передает им свой опыт, традиции. Выходит, тоже служит. А отставку ему дает только Господь, когда к Себе призовет, отчет о службе дать...

Такое самоосознание было отнюдь не формальным. И в данном отношении является показательной история с «экспериментами» правительства. В XVIII веке по различным причинам (для увеличения регулярной армии, унификации государственного устройства, распространения помещичьего землевладения и т.д.) было в несколько этапов разрушено украинское казачество, ликвидирована Запорожская Сечь. Но при этом оказалась оголенной южная граница, а регулярные войска со мно-

гими функциями казаков справиться не могли. И стали создаваться различные искусственные образования – вроде сербского, греко-албанского, крымско-татарского, ногайского казачьих войск. Все эти попытки проваливались, причем быстро и «с треском». Хотя, повторюсь, в составе традиционных казачьих войск татары, башкиры, калмыки, буряты проявляли себя отлично – и для них, разумеется, нельзя говорить о причислении себя к «воинам Христовым». Но они в полной мере переняли традиции казачьего братства, долга, особой гордости потомственных защитников Отечества.

Еще более яркий пример – печально известные военные поселения. Их-то Александр I создавал по прямой аналогии с казаками! Войска хорошие и при этом дешевые, сами себя содержат, так чего ж еще надо? Но военнопоселенцы воспринимали свою участь худшим из наказаний, в итоге сам эксперимент получился убыточным, а те, кто вынужден был в нем участвовать, становились плохими крестьянами и никудышными солдатами...

Однако можно привести и примеры противоположного свойства. Когда в искусственные образования привлекалась не произвольным образом назначенная масса, а именно казачий элемент: Бугское, Екатеринославское, Дунайское, Черноморское, Азовское войска. Едва начиналось формирование, сразу находились казаки из упраздненных войск, их потомки (или называющие себя таковыми). Судьба перечисленных образований была различной, но все они оказались вполне жизнеспособными. Потому что создавались по принципу добровольной вербовки, то есть вбирали в себя людей определенного склада. Конечно, эти войска состояли не только из потомственных казаков, но они приносили свой взгляд на службу, принципы, традиции.

Особенно обращает на себя внимание история Азовского войска. Основой его послужила часть эмигрантов-запорожцев, в войне 1828 – 29 гг. перешедших на сторону России. В 1831 г. было решено поселить их на Бердянской пустоши и поручить морское патрулирование у берегов Северного Кавказа и Крыма. Но запорожцев было мало, к войску приписали мещан Петровского посада, крестьян селения Новоспасовка, переселили некоторое количество бывших казаков с Черниговщины. Тридцать лет они вместе добросовестно выполняли свои обязанности, боролись с контрабандой оружия горцам, участвовали в Крымской войне. В начале 1860-х надобность в патрулировании отпала, войско подлежало расформированию. А казакам был предоставлен выбор, «обратиться в гражданское состояние» или переселиться на Кубань. И они четко рас-

слоились. Потомки мещан и крестьян снова стали мещанами и крестьянами, а дети запорожцев и черниговцев выбрали сохранение казачьего звания, несмотря на то, что для этого требовалось бросить или распродать подешевке налаженное хозяйство и ехать в необжитые края, начинать все с нуля.

Нет, конечно же, сказывался не генетический фактор. Казачьи войска по-прежнему интенсивно пополнялись извне. Но пополнялись не случайным образом. Не каждый мог действительно хотеть, стать и быть казаком. Возьмем хотя бы знаменитую повесть Толстого «Казачи», которую Лев Николаевич писал «с натуры» гребенской станицы Старогладковской, а в образе Оленина, очевидно, отразил черты собственной военной молодости, тогдашнего восприятия окружающего мира. Оленин-то человек неплохой: добрый, щедрый, не трусливый, честный. Но для станичников абсолютно чужой. Он не понимает их, они его. Они живут в разных «системах координат». И хотя он задается вопросом, не записаться ли ему в казаки, но это только игра самого с собой, он уже заранее определил свою роль стороннего наблюдателя, как бы «белого человека» среди «дикарей».

Но можно назвать и современника Толстого (и Оленина) – Н.П. Слепцова. Тоже из очень богатой дворянской семьи, тоже ушел юнкером на Кавказ. Но не «записался» в казаки, а стал таковым. Мало того, стал кумиром казаков, «легендой Терека». Все гребенцы знали его желтую черкеску, его клич: «На конь, за мной, Сунжа!» Был казачьим офицером, командовал Сунженским полком, а когда в 1851 г., только что получив чин генерала, погиб под Гехи, гроб несли от станицы к станице на руках. Люди съезжались издалека, и матери подносили младенцев, чтобы прикоснулись ручонкой к гробу... В таких случаях считалось, что человек стал казаком не от рождения, а по душевному призванию. Стало быть, все равно Господь призвал.

Извне шел приток не только офицеров. В период тяжелых и долгих Кавказских войн к Кубанскому и Терскому войскам приписывали многих отставных солдат, тысячами переселяли крестьян, старообрядцев, включая в казачье сословие. Но и этот приток нельзя было назвать целиком случайным. Солдаты Кавказской линии, сумевшие уцелеть в течение службы, привыкли к подобному образу жизни, они уже и сами почти «оказачивались». А переселенцы хотя бы понаслышке представляли, что такое Кавказ. Ехать было далеко, трудно ли сбежать? Осесть в любом поместье, где не откажутся от лишних крепостных? То есть и тут действовал определенный отбор, кто какие ценности предпочитает.

А вот в 1860-х, когда Кавказская война закончилась, по впечатлениям современников, наблюдался очень серьезный кризис казачества, среди кубанцев и терцев даже возникали учения о скором Светопреставлении. Вовсе не из-за какой-либо чрезмерной воинственности, неприязни мирной жизни – современники-офицеры не без удивления отмечали, что казаки даже и во время боевых действий или в перерывах между ними умели дружить и «куначить» с горцами. К тому же в ходе боев в первую очередь страдали станицы казаков, их хозяйства, семьи. Но с окончанием войны исчезла государственная потребность в южных казачьих войсках, всюду носились слухи о их расформировании!

И в самом деле, значительная часть правительства (в том числе военный министр Милютин) полагала, что казачество изжило себя. Поэтому в ходе реформ Александра II по реорганизации страны и армии было решено ликвидировать «архаизм». Но было ясно, что безболезненно это сделать не получится. И возобладала осторожная линия: предоставить казачеству развалиться самому. В 1868 г. был принят закон, разрешающий всем желающим выходить из казачьего сословия. Не отвлекаться на службу, не тратиться на снаряжение, а без помех заняться хозяйством, предпринимательством, промыслами – напомню, как раз в это время было отменено крепостное право, Россия переживала бум капиталистического развития. И... не сработало! Законом воспользовались считанные единицы. Казаки предпочли остаться казаками, нести те же тяготы. Невзирая на то, что в изменившихся условиях их привилегии, предоставленные за службу, стали не такими уж значительными. Главное оказалось не в привилегиях, а в самом праве оставаться потомственными воинами.

Самосознание «воинов Христовых» во многом определило особенности поведения казаков в период революции и гражданской войны. Рухнуло православное государство, без службы которому не мыслили себя! С одной стороны, это толкнуло значительную часть казачества в белый лагерь, против богоборцев. С другой, получили распространение теории «казачьего сепаратизма». Они внедрялись извне врагами России еще со времен Наполеона, но только в 1917 г. смогли обрести благоприятную почву. А вдобавок возникло еще и такое явление как «казачий большевизм», признававший единство с Россией, какой бы она ни была, советскую власть, однако без атеизма и с сохранением всех казачьих прав, в том числе на владение войсковыми землями. То есть что-то вроде христианского социализма. Большевицкое руководство не устраи-

вал ни один из перечисленных вариантов, что и стало причиной кампании казачьего геноцида в 1919 г.

Эта кампания чуть не стала гибельной для самой советской власти и быстро была свернута. Но давление продолжилось другими средствами, менее радикальными, зато не одноразовыми, а действующими постоянно. И в 1920-х годах казачество в Советском Союзе фактически исчезло. Часть ушла в эмиграцию, часть погибла, а оставшимся приходилось «забыть», что они казаки. Представляется характерным, что всплеск возрождения казачества случился во второй половине 1930-х – 1940-х годах, когда советское руководство взяло курс на восстановление патриотических ценностей, а одновременно допустило и восстановление Церкви, Московской Патриархии. Но при следующей, хрущевской волне «революционных» экспериментов – «второй коллективизации», кампании религиозных гонений, закрытия церквей, разрушении армии, все проявления казачьей специфики были снова стерты и подавлены, прочно и основательно.

Бурное возрождение казачества в конце 1980-х – 1990-х годов произошло совершенно спонтанно и стало полной неожиданностью как для коммунистических, так и для демократических властей. Оно не инициировалось и не поддерживалось никакими правительственными структурами. Мало того, встречало только препятствия. Оно шло «снизу», и не из одного или нескольких центров, а повсеместно, в том числе и в «неказачьих» регионах – ведь в потоках миграций советского времени казаков разнесло по всей территории СССР. И стали возникать московские, санкт-петербургские, тверские, мурманские, белорусские, прибалтийские и др. общины.

Сам феномен этого возрождения определил настоящую бурю споров, продолжающихся до сих пор – да что же это такое, казачество? Причем определение «служилого сословия» теперь-то уж явно отпадает. Где они, бывшие российские сословия? Уж на что мощным было дворянство, и тоже, вроде, пробовало в «перестройку» свои организации создавать. Но они быстро сошли в разряд маргинальных. Ну представьте хотя бы, чтобы потомки дворян по всей стране решили все вместе торжественно отметить юбилей Пушкина – дескать, он же наш, дворянином был! А казаки на юбилей Шолохова бросали все дела, массами ехали на Дон, за свой счет и по собственной инициативе организовывали мероприятия по разным городам... То же касается и остальных сословий. Слышали ли вы, чтобы кто-нибудь гордо заявлял: «Я – потомственный чиновник»? Или про организации потомственных крестьян?

Про «служилое сословие» в наши дни и вовсе говорить не приходится. Наоборот, государство всячески пресекает любые инициативы по организации казачьей военной службы. Единственным исключением стал добровольческий полк им. генерала А.П. Ермолова, созданный в Чеченскую войну. Проявил себя отлично, сражался доблестно, но очень быстро был расформирован без объявления причин. Даже и просто для защиты мирного населения в ту же войну создавались отряды местной самообороны в Дагестане, Северной Осетии, но в казачьих областях их было создавать категорически запрещено. Какое уж тут «служилое сословие»?

Что касается другого определения, этнического, то теории «четвертой славянской нации» (а то и неславянской) разделяются довольно небольшой частью казаков, как правило попавших под влияние работ эмигрантов-сепаратистов. Причем в настоящее время эти теории используются зарубежными кругами во вполне определенных политических целях. И в ходе работы над книгой «Казачество» вашему покорному слуге доводилось слышать наказы, получать письма казаков, требующих «дать достойный отпор проискал ЦРУ». К сожалению, все не так просто, и процесс «этнизации» действительно имеет место. Не только и не столько в результате «происков ЦРУ», сколько под влиянием двух других факторов.

Один из них – особая система ценностей и традиций. Как ни парадоксально, не только казачьих. Современное казачество в значительной мере сохранило и *русские* традиции (в том числе патриотизма, интереса к отечественной истории, гордости за свой народ). Сохранило не только свою специфическую, но и общерусскую (и советскую) культуру. А в условиях нынешней повальной космополитизации российского населения (особенно заметной в мегаполисах), переориентации на зарубежные стандарты и системы ценностей, в условиях масштабного разрушения отечественной культуры и подмены ее чудовищными суррогатами, возникает и весьма ощутимая грань между казачеством и неказачеством. Казак осознает себя «другим». Не таким, как участники телешоу, герои сериалов, служащие богатых компаний, «золотая» молодежь.

Второй фактор – политика правительства, направленная на защиту и обеспечение национальных, культурных, территориальных прав всех народов России, кроме... русского. Отсюда и реакция: «Раз так, то и мы – отдельный народ». Впрочем, когда тенденции «этнизации» всту-

пают в противоречие с традициями патриотизма, как правило, побеждает второе.

Что ж, если руководствоваться критериями Л.Н. Гумилева о стереотипах мышления и поведения, то этнические признаки проявляются. Но нужно учитывать и то, что генетическая преемственность в данных процессах играет все же не главную роль. Мне доводилось многократно общаться с прямыми потомками казаков, остающихся абсолютно равнодушными к казачьему движению и дистанцирующихся от него. Однажды слышал такой диалог – женщина, разговаривая со старым казаком, обращается к человеку, стоящему рядом: «А вы тоже казак?» «Нет, я его сын». Но, с другой стороны, возрождение, как и во все прежние времена, характеризуется широким притоком извне. Люди, происходящие с Дона, Кубани, Терека, Оренбуржья, называют себя казаками, независимо от того, были ли таковыми их предки. Бывает, что и придумывают себе «казачье происхождение». Хотя нередко обходятся и без этого, принимая в казачьи организации тех, кто оказывается «своим» не по землячеству, а по духу. Главные принципы – патриотизм, православие, традиции казачьего братства.

Материальных преимуществ и благ это не дает ни малейших. Но, тем не менее, ряды казаков множатся! Люди тратят свое свободное время абы пообщаться с подобными себе. Тратят собственные средства на издание и распространение казачьей литературы, на форму, казачьи атрибуты, поездки, мероприятия, организацию казачьих храмов, учебных заведений. И если для многих наших современников само понятие «службы» вызывает идиосинкразию, то казаки, наоборот, стремятся к этому. Их же никто не заставляет, никто с них не спросит! Но они добровольно подчиняются атаманам, офицерам, приносят присягу. И числят себя на службе, в каких бы формах не выражалась их деятельность. На службе казачеству, вере православной, Отечеству. По сути мы опять пришли к определению «воинов Христовых» (хотя возродились и мусульманские казачьи организации).

Без этого определения понять феномен современного казачества очень трудно, а скорее и невозможно. Да чаще его и не пытаются понять. Участие государства в казачьих структурах минимально. И выражается разве что в попытках взять движение под контроль. Например, по примеру Стефана Батория, расколов казаков на «реестровых» и «общественных». Но, в отличие от Речи Посполитой, российскому правительству «реестровые» тоже не нужны, оно не знает, что с ними делать.

Поэтому такие попытки ничего не дают, и «реестровые» с «общественными» практически ничем друг от друга не отличаются.

Политики? Они вспоминают о казачестве только во время предвыборных кампаний. Да оно и не соотносимо с какой-то узкой политизацией или с определенными партиями. С одной стороны, получается, что принадлежать к казачеству – уже политика (а что в наше время не политика?) С другой – допустим, в отряде, к которому я имею честь принадлежать, вполне мирно уживаются люди самого широкого спектра политических взглядов: коммунисты, монархисты, демократы. На моей памяти ни одного спора по данному поводу не возникало. Общее оказывается куда больше и весомее частных различий. В целом-то казачество и не выдвигает никаких политических требований, оно желает только признания себя и признания своего права быть самим собой.

Сейчас развитие казачества идет так же, как оно возродилось – стихийно. Далеко не все в этой стихийности хорошо, хватает и мешающего, пустого, наносного. И предугадывать, как процесс пойдет дальше, весьма затруднительно. Но казачество есть, оно живет – это факт. Факт, который 20 лет назад показался бы невероятным даже и самим казакам. Потому что такого явления не было и быть не могло, оно умерло. Однако разве Иисус Христос не воскресил Лазаря, умершего три дня назад и уже смердевшего? С этим чудом сравнивают и возрождение казачества. А раз уж Господь воскресил его, значит, не просто так, а для чего-то воскресил...

Глава 7. ВОЗДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

7.1. Православная вера в культурном самосознании русского народа

В.В. Горбунов

В исторических судьбах России и в самосознании ее народа религия всегда занимала значимое место. Такой религией для россиян стало христианство, впитавшее непреходящие духовные ценности многовековой мировой культуры. Придя на Русь из Византии в форме православного вероисповедания, христианство у нас получило свои краски, обогащения, свойства национального характера и было в прошлом главной, едва ли не единственной доминантой российской духовности, определявшей почти все направления общественной жизни. «История русского народа, – отмечал в свое время К.С. Аксаков, – есть единственная во всем мире история народа христианского не только по использованию, но и по жизни своей, по крайней мере, по стремлению своей жизни»¹.

Такой подход к отечественной и мировой истории имеет принципиальное значение для понимания основы российского христианства, утвердившегося в форме православного вероисповедания, в котором особенно глубоко проявилось родовое народное начало, легшее в основу нашей религии.

Существенным в этом процессе было то, что в отличие от католического Запада молитвенные тексты священных источников читались у нас не на чуждой народу латыни, а на славянском языке; в этом была большая заслуга двух славянских просветителей, воспитанных в Византии, – братьев Кирилла и Мефодия, которые в IX веке создали славянскую азбуку, перевели на славянский язык главы Библии и ряд богослужебных книг, что в дальнейшем помогло укоренению православной духовности на русской земле. Знаменательным рубежом в истории формирования российской культуры было принятие на Руси в конце X века христианства уже на государственном уровне. В то же время утверждение на российских просторах православия – это целая полоса исторического развития страны, ее народонаселения. Пришедшее на смену ран-

¹ Аксаков К.С. Статьи по русской истории. Полн.собр.соч. Т. 1. М., 1989. С. 27.

неславянским верованиям православие не отбросило прежние культурные традиции; древний неоднородный пласт языческой культуры не был радикально разрушен, а продолжал сохраняться в условиях новых религиозных отношений, и такая духовная ассимиляция шла на пользу культуры в целом.

Важно иметь в виду и то, что сама многоплеменная и политеистичная языческая культура, которую отвергала православная церковь, утверждая христианское единобожие, в массовом сознании не игнорировалась, а большей частью приспособлялась к новым каноническим правилам. Ведь язычество (как бы его ни осуждали монотеисты) все же продукт религиозного, а не атеистического сознания. Показательно, что после акта крещения Руси, когда в Киеве и Новгороде статуи главного бога древнеславянского пантеона Перуна были торжественно и публично разрушены, в массовом сознании его легко заменил Илья Пророк. И праздники Пасхи и Рождества Христова, и Святки, и Масленица – все стало своим, родным, народно-русским в нашей христианско-языческой культуре, если говорить о формах ее выражения. Можно отметить, что и в целом, в ходе распространения христианства в мире, вовлечения в сферу его влияния новых народов происходило интенсивное заимствование разных культурных народных, по сути языческих, традиций в их конкретно-образных формах. Не в этом ли и смысл одного интересного суждения А.И. Герцена, который отмечал, что через четыре века после распятия Христа «римская империя сделалась **христианской**. – А христианство – **языческим!**»¹. Более поздний приход христианства на просторы Руси не изменил этой общей тенденции формирования религиозной культуры в рамках сложившихся государственно-церковных отношений, но означил **свой** путь развития нашей культуры – путь восточнославянского православия.

Особенностью русской православной культуры являлось и является ее исключительно сильное, можно сказать определяющее, нравственное начало. Разумеется, во всех христианских конфессиях – и в католичестве, и в протестантизме – большое место занимают евангельские заповеди любви, добра, милосердия, однако в повседневной жизни сплошь и рядом торжествует эгоистический индивидуализм, возгораются враждебные страсти. И верующим Православной церкви тоже, увы, слишком часто не удается избавиться от этого греха. И, тем не менее, по свидетельству многих, в России к этическим проблемам традиционно

¹ Герцен А.И. Былое и думы. Л., 1946. С. 552.

было более строгое отношение, чем в Западной Европе, что позволило известному религиозному историку Г.П. Федотову сделать такое показательное замечание: «Всякая святость во всех ее многообразных явлениях в истории у всех народов выражается в последование Христу... После всех колебаний, преодолевая все соблазны национальной гордости, решаемся сказать, что в русской святости евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории»¹.

Эти наблюдения автора, многие годы профессионально занимавшегося христианской историей (не только российской, но и византийской), безусловно заслуживают серьезного внимания; однако за этими фактами здесь важно не упустить из виду и позиции тех верующих, которые, признавая Христа, все же в большей или меньшей степени сохраняли свои старые языческие представления, не говоря уж о народах, не принявших христианство.

В то же время доминирующее на Руси благодатное влияние православной культуры было важной национально-объединительной силой, духовно спланивающей не только русских, но и оказывающей воздействие на иноверцев, которые в соседских взаимоотношениях перенимали полезные навыки, опыт, обычаи и, шире, – проникались патриотическими чувствами любви к общей Родине. Как записано в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятой на Архиерейском Соборе РПЦ в 2000 г., христианский патриотизм является одним из способов исполнения заповеди Божией о любви к ближнему, что включает любовь к своей семье, соплеменникам и согражданам. Этот патриотизм должен быть действенным. **«Он проявляется в защите отечества от неприятеля, труде на благо отчизны, заботе об устройении народной жизни... Христианин призван сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание»**². Так сегодня отечественная православная Церковь опирается на народное самосознание и сама выражает это самосознание, соединяя его с религией, расширяя духовное поле.

Проблема духовного единения россиян получила обстоятельное раскрытие в идее соборности, которой много внимания уделяли русские религиозные мыслители. По своему происхождению «соборность» – сугубо русский термин, выражающий идею общности людей, их естественного стремления к сплочению как свободных личностей на основе взаимопомощи, любви каждого к каждому на путях к религиозному и

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 236.

² О социальной концепции русского православия. М., 2002. С. 259.

общенравственному культурному единению нации, народов, человечества. Понятие соборности шире ограничительных этнических рамок; его общечеловеческий ориентир нацелен на сближение национальных культур и в первую очередь культур народов российского пространства. По мнению русских богословов, условия соборного единения сохранились в восточном христианстве, в православии; на Западе они вытеснены внешним авторитетом папской власти, а в протестантизме разрушены Реформацией, вырвавшей самостоятельную личность из целостной церковной жизни.

Соборные идеи в свое время сформулировали и развивали славянофилы. Их лидер А.С. Хомяков определял соборность как свободное единство членов Церкви в совместном постижении истины и в совместном спасении, опирающееся на общую любовь их ко Христу и правде Божией. В этой связи заслуживает внимания такое существенное для нашей темы суждение Н.А. Бердяева: «Славянофильство означало выявление православного христианства как особого типа культуры, как особого опыта религиозного, отличного от западно-католического, и потому творящую иную жизнь»¹.

Ведя разговор о значимой роли православия в культурной жизни нашей страны, полезно вспомнить и историю знаменитой Оптиной пустыни (близ г. Козельска), ставшей в XIX веке центром духовного притяжения русских писателей, мыслителей и простых прихожан, которые стремились получить не только духовное причастие и обогатиться религиозным опытом, но и сами, в свою очередь, были выразителями народного самосознания. Всероссийскую известность Оптина пустынь приобрела, став в XIX веке центром возрождающегося в России так называемого института «старчества» – формы исповедования паломников жившему в келье у монастырских стен мудрому монаху – старцу. Для нашей темы – это как раз показательный пример проявлений духовной связи носителей религиозной и мирской культур. Важную роль в жизни Пустыни играли не церковные иерархи, а монашествующие старцы – Леонид, Макарий, преп. Амвросий и др. Монастырская обитель стала местом интенсивной культурной жизни: здесь собирались, переводились и переписывались труды древнерусских, византийских, древнегреческих авторов, была развернута научно-публицистическая деятельность, которой большое внимание уделяли просветители – братья Киреевские – Иван и Петр.

¹ Бердяев Н.А. Алексей Иванович Хомяков. М., 1912. С. 9.

Дважды приезжал в Оптину пустынь Н.В. Гоголь, неоднократно бывал здесь Ф.М. Достоевский, не менее шести раз посетил Пустынь Лев Толстой. Сюда приезжали В.А. Жуковский, И.С. Тургенев, А.Н. Апухтин, Н.Г. Рубинштейн, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев. Перечисленные выдающиеся литераторы и мыслители были прежде всего представителями светской культуры своей страны и своего народа. Но и сама их тяга к общению со служителями православной духовности – характерный показатель глубинной взаимосвязи религиозной и светской культур, которые (и та и другая) **имеют общее основание в отечественном самосознании народа.**

В то же время это народное самосознание на общем фоне религиозного мироощущения проявляется и в обыденной хозяйственной практике, и в праздничных торжествах, и в песнях, художественных поделках, сказаниях, легендах. В такой народной самодеятельности сохраняется много языческой образности, которая сказывается и в православной обрядности. Все это в большой мере характеризует русскую художественную культуру в целом. Как раз в области художественного творчества всегда близко соприкасаются и взаимообогащаются религиозная и светская культуры, хотя и по-разному выражая эстетико-чувственные и идеологически-рациональные запросы людей: например, в древних культурах доминировала сакральная функция (что и осталось главным и в дальнейшем церковном искусстве), а для светского художественного творчества главным является само воплощение (и смысловое и техническое) прекрасного.

Роль православия в формировании российской духовности не вмещается в замкнутые рамки церковных отношений, а раскрывается в своей полноте, выходя на широкое поле светской культуры, которая сама влияет на сакральное сознание и в то же время получает подпитку со стороны религиозного мироощущения. Современная высокая культура не отвергает уничижительно религиозные образы, а, напротив, адаптирует и широко использует их в своей художественной практике. Главная причина такого плодотворного восприятия состоит **в народной, демократической основе** любого значимого произведения – как светского, так и религиозного. Народность художественной культуры определяется не социальным положением ее творцов как «выходцев из народа», а самим предназначением высокого искусства, когда оно удовлетворяет запросы многих людей, а не отдельных избранных, ценителей элитарных вкусов.

Примером глубокой связи религиозной художественной культуры с конкретно-образными мистическими представлениями народа может послужить широчайшее распространение на Руси любимейшего лика Богородицы – на него молились, ему поклонялись, к нему обращались с просьбой о помощи в беде, в трудных обстоятельствах, общались как с близким доверенным лицом. Известно, что и в западном христианстве (у католиков и протестантов) образ Божией Матери также едва ли не самый любимый и почитаемый. У православных – подобное же отношение; но у нас Богородица – не только заступница каждого, но еще и защитница Родины, а **Россия – Дом Богородицы**; так в народном сознании и воспринимался лик этой отечественной покровительницы. Более того. Само русское православное вероисповедание по форме его выражения, молитвенного средоточия и направленности можно было бы назвать **культром Богородицы**; даже иконописный лик Пречистой Девы воспринимается как образ святой России, в котором отражено и самоиндифицировано национальное сознание русского народа. И в крестьянских домах на Руси любимейшей иконой всегда была икона Божией Матери. Конечно, главным лицом в духовной иерархии всегда признавался Спаситель – пред Ним преклонялись, Его, может быть, даже побаивались. Но, так сказать, по-простецки, по-свойски, обратиться с просьбой или покаяться в грехах было легче к родной Покровительнице.

В своих воспоминаниях материалист А.И. Герцен несколько иронично приводил впечатление славянофила Петра Киреевского о народном молении Богородице. Это весьма показательный, искренний документ, и для нашей темы полезно привести его полнее: «Я раз стоял в часовне, смотрел на чудотворную икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося ей: несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты, и мало-помалу тайна чудесной силы стала мне уясняться... Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполнить силой, струящейся из нее, отражающей от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных в прахе, и на святую икону, – тогда я сам увидел черты Богородицы одушевленными, она с милосердием и любовью

смотрела на этих простых людей... И я пал на колени и смиренно молился ей»¹.

Образ Богоматери воспринимался в народе очень конкретно, зримо. Религиозный писатель Иван Шмелев, вспоминая свое детство, рассказывал, что праздник Покрова Богородицы народом понимался так: «Сама Пречистая на большой высоте стоит... и держит над всей землей великий Покров-омофор, и освещается небо и земля, и все церкви засветятся, и люди возвеселятся»². Это знак еще и тому, что земля вскорости покроется снежным покровом – Ее покровом.

Общехристианское учение о Святой Деве Марии оказалось наиболее легким для понимания простолюдинами. В народных низах – как отмечают исследователи этой темы – восприятие образа Богородицы шло не от абстрактной идеи, а от насущной жизни, через устное народное творчество и верования, связанные культом земли, воды и другими силами природы³. Вместе с тем в народе получили широкое распространение самодеятельные моления-пожелания о самом сокровенном и необходимом. Например, бытовала такая молитва на Покров день: «Батюшка Покров пресвятой Богородицы! Покрой землю снежком, а меня женишком!»⁴.

Целый пласт наивных представлений о святых делах Богородицы на небесах содержат апокрифы – эти самодеятельные варианты народного творчества. Так, когда-то был популярен рассказ «Хождение Богородицы по мукам»⁵ – о том, как Пречистая Дева однажды в сопровождении Ангела спустилась в ад со своеобразной инспекционной миссией: расспрашивала грешников кто за что попал туда, а затем ходатайствовала перед Господом о помиловании многих. Но одного не отпустила – бывшего церковного служителя, который при жизни питался за счет доходов церкви – в смысле, воровал. О нем Пречистая сказала Ангелу: «Что сделал, за это пусть и мучается здесь». Сказала, как отрезала. Строго, но, по народному представлению, – справедливо. (Здесь напрашивается сравнение с казнями в Дантевском аду: все ж, насколько мы гуманнее!).

¹ Цит. по: Герцен А.И. Указ. соч. С. 299.

² Шмелев И.С. Лето Господне: Праздники. Радости. Скорби. М., 1988. С.176.

³ См.: Тульцева Л.А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. М., 1990. С. 12.

⁴ Там же, С. 14.

⁵ См.: Апокрифы Древней Руси. М., 1997. С. 75–90.

Распространение на Руси подобных фольклорных произведений говорит о том, что народное творчество, выходя за рамки установленных канонических церковных правил, своей фантазией расширяло сюжетные линии и делало более занятной такую литературу. Однако это не сатирический жанр – здесь народная фантазия базировалась на существующей религиозной ментальности населения.

Если в давней истории обращение к персонам Священного писания в художественном творчестве (литературном и в изобразительном искусстве, например, в иконописи) было в основном связано с делами сакральными, божественными, то со временем все большее место стали занимать заботы земные: и гражданственные и личные, хотя, конечно, освященные вниманием церкви. Тот же любимый образ Богородицы был всегда авторитетным примирителем своих единоверных русских братьев и общим защитником от иноземных посягательств, а также искупителем грехов, собственных неудач в сражениях, как и прославления героизма воинов, погибших или плененных в неравной борьбе.

Самый известный здесь пример – великая эпическая поэма безвестного автора «Слова о полку Игореве», написанная в конце XII века. И хотя это совершенно светское произведение (первый дошедший до нас отечественный опыт такой литературы), но в нем отражено также религиозное сознание народа с его во многом еще языческими представлениями и с уже православным миропониманием, с поклонением русской защитнице – Богородице. Характерно, что финал поэмы – это счастливое возвращение после пленения князя Игоря Святославича в стольный град Киев, когда он прежде всего направляется в православный храм – в церковь Богородицы Пригощей.

Древнерусские повести, сказания, былинный эпос, а также более поздние литературные и фольклорные произведения – все это создавалось вне официальных рамок церковных освящений, но в то же время отражало и сложившееся религиозное самосознание народа, проявляясь, в частности, в напоминаниях Господних заповедей, в молитвенных обращениях к полюбившимся лицам священной истории – Николе Угоднику, Илье Пророку, Георгию Победоносцу и, конечно же, в первую очередь, к своей Богородице. Она ведь Мать – и не только Спасителя, но и всей Земли Русской. И вот уже через века, в смятенные дни революции 1917 г., прозвучал голос самого чуткого нашего народного поэта Сергея

Есенина: «О Матерь Божья, спадь звездой на бездорожье...». А чуть ниже, почти по Евангелию, точный адрес этого звездного послания: «В мужицкие ясли Моей страны»¹.

Характерно, что великие умы русской православной культуры не стеснялись сопоставлять всечеловеческие евангельские истины Священного Писания и Предания с историческими судьбами России. Интересно, в частности, одно из толкований увиденного когда-то пророком Иоанном Богословом небесного явления – некой жены, облеченной в солнце и готовой в мучениях родить младенца мужского пола (см. Отк. 12: 1–2, 5). Как рассказывает наш известный религиозный философ Владимир Соловьев, однажды ему Ф.М. Достоевский так объяснял смысл этого видения: «Жена – Россия, а рождаемое ею – новое Слово, которое Россия должна сказать миру»². Такое понимание всемирно-исторического духовного назначения России отражало и самосознание ее народа.

Православное верование подавляющего большинства россиян во многом определяло особенности формирования нашей культуры в целом и, в частности, светского художественного творчества, которое в разных ипостасях – в литературе, живописи, ваянии, музыке, зодчестве – было полем наиболее близкого соприкосновения, взаимообогащения светской и церковной культур. Несмотря на все идеологические наслоения, такое творчество в основном – сфера выражения общечеловеческих ценностей и, в первую очередь, эстетических и общенравственных запросов человека. Для культурных взаимоотношений – это принципиальная позиция. Здесь тот ориентир, исходя из которого выстраиваются общие и частные решения в поддержку художественного творчества, в том числе и концессионного. Уместно вспомнить и истоки рождения нашей отечественной литературы, на что недавно обратил внимание известный литературовед и писатель М.П. Лобанов. Он напомнил, что российская литература началась со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона (XI век), где Ветхому Завету – «Закону», национально ограниченному, замкнутому на одном еврейском народе, противопоставляется Новый Завет – «Благодать», универсальный характер христианства. Это же от-

¹ Есенин С.А. Собр. соч. В 5 т. Т. 2. М., 1967. С. 24.

² Соловьев В.С. Спор о справедливости. М., 1999. С. 616.

носится и к формированию у нас всех иных отраслей художественного творчества.

Так исторически сложилось, что в России первое место среди других муз художественного творчества принадлежит литературе, особенно ярко раскрывшейся в двух минувших столетиях. Такие разные по способу выражения и целенаправленности формы общественного сознания, как религия и художественная литература имели общее основание своего развития – народное самосознание. Что касается народного характера религии – она народна уже по определению (назначению); в светской же литературе – эта связь в основном опосредована. Большой знаток русской филологии (возьмем свидетельство зарубежное, нейтральное) австрийский писатель Стефан Цвейг, говоря о всемирно-исторической роли русской литературы XIX века, отмечал: «Все великие русские писатели были единодушны в глубочайшем уважении к народу, все они, сравнивая выпавшую им на долю чистую, светлую жизнь с жизнью миллионов своих беззащитных, безъязыких братьев, несли бремя огромной мистической вины. Все они считали своим высочайшим призванием говорить от имени этого безгласного, не осознавшего себя народа и поведать миру его думы и стремления»¹.

При всей светской открытости, секуляризованности русской классической литературы она никогда не отрывалась от своих религиозных корней, хотя порой и не избегала резких критических оценок в адрес каких-то церковных правил. С другой стороны, и церковь, критически относясь к идейным позициям ряда писателей, признавала огромную значимость художественной литературы в целом для российской культуры. В этом отношении характерно высказывание одного из видных современных иерархов РПЦ митрополита Кирилла (Гундяева), который развивал следующую мысль: «Несмотря на внешний отрыв литературы от христианства в его церковно-бытовом облики, именно христианство следует признать одним из самых важных источников свойственного ей нравственного начала. И объясняется это не столько формальной принадлежностью многих русских литераторов к Церкви (Гоголь, Достоевский, Лесков, Тютчев), а тем, что можно назвать христианским вдохновением, которое относится к русской литературе в ее целостности, включая не только отлученного от Церкви Л.Н. Толстого, но и писателей, которые, как, например, Тургенев, Некрасов и Чехов, верующими себя

¹ Цвейг С. Избр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1956. С. 566.

не считали. Всех этих писателей объединяет некая круговая порука со-
вести, все то же нравственное вдохновение»¹.

Такая развернутая характеристика российской художественной
классики, рассмотренная под углом зрения общечеловеческих норм
нравственности, интересна нам не только сама по себе как мнение одно-
го авторитетного религиозного деятеля, но прежде всего как выражение
общей современной позиции РПЦ, изложенной на Архиерейском Собо-
ре 2000 г. В принятых там «**Основах социальной концепции Русской
Православной Церкви**» подчеркнуто: «**Светская культура способна
быть носителем благовестия**» (с. 91). Благая Весть о приходе в
мир Спасителя и неизбежного торжества Добра над Злом выражает в
этом понятии глубинную интуицию народного самосознания, отражае-
мую в художественной литературе, к этому можно добавить, что не
только общее нравственное поле сближало нашу литературу с правосла-
вием, но в этом направлении оказывали влияние и церковные традиции
на уровне обыденного сознания, что проявлялось, например, в использо-
вании даже малорелигиозными писателями и поэтами примеров и обра-
зов из библейской истории. В то же время можно говорить о националь-
но-народной основе нашей российской религиозности, отражаемой в
художественном творчестве.

Родоначальником той великой литературы, которую мы называем
сегодня отечественной классикой, был, как известно, Пушкин – главная
фигура литературного процесса XIX века. Размышляя о подлинной на-
родности пушкинского гения, боготворивший поэта Гоголь отмечал, что
тот смотрит на мир «глазами своей национальной стихии, глазами всего
народа»². И это отражение народного самосознания, пожалуй, самое
главное в понимании истоков таланта художественного самовыражения
настоящего Мастера в любой сфере искусства.

Будучи вполне светским писателем, Пушкин вместе с тем был
чувственно понятен и близок людям глубоко религиозного склада мыс-
ли. Это естественно, ведь сам писатель, определяя главный смысл **сво-
его духовного назначения**, писал: «И долго буду тем любезен я народу,
что чувства добрые я лирой пробуждал».

Основной завет поэта всей российской литературе: «Веленью Бо-
жию, о муза, будь послушна». Понятно, что и Русская Православная
Церковь сегодня с теплотой говорит о творчестве Пушкина. В этом во-

¹ Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. М. 2006. С. 211–212.

² Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1874. С. 108.

просе, кстати отметить, РПЦ оказалась гораздо выше и разумнее католической церкви, которая усмотрела крамолу в пушкинских произведениях, по крайней мере, так было в недавнем прошлом, когда в списке запрещенных книг, составленных Ватиканом вскоре после окончания минувшей войны (в 1948 г.), значилось и имя Пушкина. Основание: «Ученик Байрона. Нравственно распущенный революционер, чем и приобрел известность в России». А ниже милостивое разрешение: ««Капитанскую дочку» читать можно»¹. – И это все, и не больше о повести, признанной православной церковью одним из самых добродетельных и сострадательных произведений, проникнутых духом высокой христианской морали!

При всех юношески легкомысленных и порой озорных отношениях к «делам небесным» («Гавриилада», 1821 г.) в произведениях Пушкина рано стало проявляться религиозное чувство, и он все чаще обращался к Церкви, ища в ней опору своим сомнениям о смысле жизни: «И шестикрылый серафим на перепутье мне явился» («Пророк», 1826 г.). Характерно было в этом отношении стихотворное общение поэта со святителем Филаретом в 1828 г. Последний укорял Пушкина за пессимистический настрой стихотворения «Дар напрасный, дар случайный». Поэт с благодарностью воспринял этот упрек Филарета и откликнулся стихами, где были и такие строки:

И ныне с высоты духовной
Мне руку простираешь ты,
И силой кроткой и любовной
Смиряешь буйные мечты.

Как видим, религиозность Пушкина была отнюдь не формальной, поверхностной, а имела глубинную духовную основу. Здесь показателен не только общий религиозный настрой многих пушкинских стихотворений, но и непосредственное обращение поэта к текстам молитвенного содержания. Хорошо известно, например, его стихотворение-молитва «Отцы пустынники и жены непорочны...», которое заканчивалось словами:

И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи.

Снова здесь звучит мотив покаяния, и снова обращение к родному православию. Интересно, что Пушкин – не пассивный духовный потребитель готовых, заученных молитвенных текстов, а вдумчивый их твор-

¹ Цит. по: Рат-Вег Иштван. Комедия книги. М., 1982. С. 507.

ческий выразитель, стремящийся в более доступной массовому сознанию художественной форме донести верующим их глубинный смысл. В этом отношении показательно обращение поэта к основополагающей молитве христиан «Отче наш». Этот новый для исследователей православной филологии текст стихотворного переложения молитвы был недавно – в 2003г. – представлен в сборнике поэтических молитв¹, где приводятся разные молитвенные стихотворения многих поэтов, главным образом «пушкинской волны» (М. Лермонтова, Ф. Тютчева, А. Кольцова, А. Фета, Я. Полонского, Н. Некрасова, А. Толстого и др.). Одно из них – Ф. Тютчева² – является также поэтическим переводом все той же молитвы «Отче наш», и здесь – интересный материал для сравнений и дальнейшего изучения.

Кроме собственного писательского, творческого интереса к духовным проблемам Пушкин много занимался и исследованиями материалов по историко-религиозной тематике. Он любил Киево-Печерский патерик, знал Пролог, Четьи Минеи, составленные в XVI веке митрополитом Московским Макарием. Поэтому неудивительно, что в 1836 г. Пушкин поместил в своем журнале «Современник» рецензию на только что появившийся в печати «Словарь о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых соподвижниках благочестия местночтимых». Такие исторические материалы давали обобщенные представления о религиозном самосознании населения той давней поры.

В этом ряду можно выделить развернутую рецензию Пушкина на Сочинения архиепископа Белорусского Георгия Кониского, в частности, на рукопись «История Малороссии». Этот духовный историк XVIII века уделил много внимания непростым российско-польским взаимоотношениям, особенно обостренным в связи с притеснениями католической церковью православных приходов. Горячо защищая белорусов, архиепископ Кониский, как отмечал Пушкин, добивался у императрицы Екатерины помощи народу, «издревле нам родного, но отчужденного от России жребиями войны»³.

Говоря о духовном родстве братских народов, сам Пушкин, на основе рецензируемых им документальных материалов, отмечал, что «одна только история народа может объяснить требования онога»⁴. Именно в этом ключе должны действовать и летописец, и историк, и

¹ См.: Молитвы великих людей. М., 2003. С. 47–48.

² См.: там же, С. 209–210.

³ Пушкин А.С. Полн. собр. соч. В 6 т. Т. 5. М.–Л., 1934. С. 109.

⁴ Там же. С. 115.

литератор, обращаясь к событиям истории, а блистательный пример такого художественного осмысливания исторических событий дал сам Пушкин в драматической трагедии «Борис Годунов» – показательно пушкинское посвящение этого произведения Н.М. Карамзину, чья «История государства Российского» дала документальный материал художественному воплощению.

«Борис Годунов» – бессмертное драматическое произведение, в котором Пушкин не только развернул историческое полотно событий, действующих лиц в один из переломных моментов российской истории, но и смело вывел на сцену православный народ, как заинтересованного, активного участника происходящего действия. В самом деле. Показанная в массовых сценах (а их немало) толпа озвучена голосами многих простолудинов, которые одобряют или не одобряют происходящее, эмоционально спорят, к ним порой обращаются даже царственные лица. И эта толпа православных простых людей, но уже граждан своего Отечества, по-своему оценивающая и царя, и патриарха, и бояр, их действия. Здесь отражено **православное самосознание масс**, с их верой в царя как Помазанника Господнего. Вместе с тем народ представлен не только как живой и яркий фон происходящего исторического действия, но и как сила, способная определенным образом повлиять на ход событий. Эта мысль высказана со всей определенностью в сцене беседы двух именитых бояр:

Не знаешь ли, чем сильны мы...
Не войском, нет, не польскою помощью,
А мнением; да! мнением народным.

В культурно-историческом самосознании народа, отражаемого и в художественных произведениях, присутствует, разумеется, и личная позиция их авторов с собственным религиозным (или атеистическим) миропониманием. В творчестве Пушкина все это (и собственное индивидуальное, и отражаемое общенародное) гармонично сочеталось, выливаясь в яркие художественные формы.

Гоголю принадлежит мысль о том, что в России поэты в отличие от западных романтиков, выражая интуицию народную больше, чем писатели, – становятся пророками. Их пророчество «рождается от невольного прикосновения мысли к верховному Промыслу, который так явно слышен в судьбе нашего отечества»¹. Такой мистический настрой рели-

¹ Пророки. Их имена забыть мы не должны. М., 2002. С. 211–212.

гиозности Гоголя (и это при ярких, почти языческих красках его, например, «Вечеров на хуторе близ Диканьки») был совершенно несвойственен другому нашему классику – Некрасову, этому певцу народной горести и надежд на светлое будущее России.

Как бы продолжая гоголевскую тему о будущности России, Некрасов в своей большой поэме «Несчастные» (1856) устами одного из своих литературных персонажей выражает уверенность, что в добрый час мы непременно во всем догоним иноземцев, «лишь Бог помог бы русской груди вздохнуть пошире, повольней».

Будучи по образу жизни вполне светским человеком, Некрасов в своем творчестве необычайно глубоко, сострадательно проникался заботами, горестями и надеждами мужицкими, воспринимая боль народную как свою собственную. Вот, к примеру, религиозно одухотворенное стихотворение «Тишина» (1857). О нем православный философ и богослов С.Н. Булгаков (отец Сергей) сказал: «Вот слияние с народом, полнее и глубже которого нет». О скромном деревенском храме Некрасов трепетно писал:

Сюда народ, Тобой любимый,
Своей тоски неодолимой
Святое бремя приносил –
И облегченным уходил!

Показательно, что в России представители разных общественно-политических ориентаций, в том числе и либеральные, т.н. «западники» (не говоря уж о славянофилах), при всех своих различиях с большим уважением относились к народным истокам и национальному достоинству отечественной культуры. Например, обратимся к И.С. Тургеневу, тяготевшему к «западникам»; а, сколько народной «русскости» в его «Записках охотника»! В романе «Рудин» писатель словами одного своего героя рассуждает так: «Россия без каждого из нас обойтись может, но никто из нас без нее не может обойтись. Горе тому, кто это думает, двойное горе тому, кто действительно без нее обходится! Космополитизм – чепуха, космополитизм – нуль, хуже нуля; вне народности ни художества, ни истины, ни жизни, ничего нет»¹.

Жизнь страны на уровне функционирования обыденного массового сознания, включая и его религиозную составляющую, – это тот исторический фон, который определяет общий национальный характер отечественной культуры в целом и ее субъектов, т. е. отдельных, конкрет-

¹ Тургенев И.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 2. М., 1951. С. 119.

ных действующих лиц, В реалистическом художественном творчестве общее историческое реализуется через конкретные образы (типичные, нетипичные, положительные, отрицательные, разного психологического склада и разных характеров). Наиболее полно и подробно это делается писателями в романах – и здесь, по признанию даже зарубежной критики, первенство за великой русской классической литературой XIX века, которую всегда отличали ее глубокие народные религиозные корни.

Выделим, для примера, двух равновеликих романистов – Толстого и Достоевского. Оба писателя были глубоко верующими людьми, защищавшими в своем творчестве православное учение с его моралью милосердия, взаимопомощи, всепрощения и осуждения зла. Оба писателя дают читателям высокий пример собственной страстности в защите принципов христианской морали, которой положено быть основой всей жизни – общественной и индивидуальной – в этом столь жестоком мире. Но вот как все это высокое и прекрасное может (и может ли?) утвердиться на Земле, как бороться со злом – этого ни Толстой, ни Достоевский не ведают (а логика развития сюжетов ждет ответов). И характерно, что в подобных обстоятельствах эти два писателя в разных по своей стилистике произведениях (в романах «Воскресение» и «Преступление и наказание») прибегают к схожей развязке трагических событий: обращаются к «Евангелию» – к заповедям осуждения насилия и прощения греха. Толстой это делает с нажимом, открыто дидактически; Достоевский – более авторски отстраненно, но в том же направлении.

Известно, что из-за романа «Воскресение» Толстой вошел в острый конфликт с тогдашними церковными иерархами РПЦ, которые публично отлучили его от Церкви (высшая мера духовного наказания!). Убедительной аргументации этого наказания не было, но можно догадываться, что причиной громкого скандала явилось язвительное описание в романе формализма уставной храмовой службы и лицемерия самих проповедников. Поспешность решения и эмоциональная обостренность происшедшего конфликта (не идеологически принципиального) представляется не лучшим решением общих для духовенства и писателей задач духовного просвещения масс. Христианский мир давно ожидает, чтобы с «отлученного» была снята поспешная кара и возвратилось имя Толстого православной церкви.

Кстати, поле христианского влияния писателя гораздо шире отечественных пределов; но если на Западе Толстому больше внимания как к великому нравственному проповеднику христианства, то среди родных пенат он – прежде всего великий писатель – художник слова (художест-

во труднее передать в переводах). Здесь интересно будет попутно привести одно из высказываний французского писателя Анатоля Франса. В 1906 г. он писал: «...когда мы пойдем преподавать немного справедливости в жестокие города нашего пушечного века, мы сохраним в наших сердцах образ великого евангелийского и патриархального Пана из Ясной Поляны, этого нового полубога полей и лесов»¹.

Пожалуй, так о Достоевском не скажешь. Его писательский талант иного окраса, хотя той же нравственной высоты, что и у Толстого. Конечно, эти писатели очень несхожи и по своему художественному почерку, и по мироощущению описываемых событий, и **по форме выражения своей религиозности** – существенной характеристики их самосознания. Если Толстой, критикуя уродства жизни, ищет все время пути исправления греховных пороков (и даже предлагает какие-то рецепты), то взгляд Достоевского на мир более пессимистичный; он ставит проблему в противоречивой несовместимости разных подходов и не боится показать, что решения-то он не знает – все во власти Божией, но и тут же он начинает размышлять: справедливо ли безгрешному ребенку мучиться за грех рода человеческого (это лишь в простом народном сознании: «Бог – дал, Бог – взял»). В самой мотивации нравственных поступков для Достоевского много неясного, спорного. Он пространно рассуждает, как в жизни искажаются христианские заповеди справедливости (о чем так много и у Толстого), но опровергает софистов (чи доводы добросовестно пересказывает) не столько логикой, их же оружием, сколько голосом сострадательного сердца, духовной интуицией.

Показательна в этом отношении знаменитая легенда «Великий инквизитор», вошедшая самостоятельной главой в книгу Достоевского «Братья Карамазовы». О ней, об этой великой легенде, написана масса статей историков, философов, литературоведов, в которых так или эдак, порой диаметрально противоположно оцениваются взгляды Достоевского, глубины его религиозности. Надо признать, что сам писатель дал повод к противоречивому толкованию своих взглядов, ведь он как бы с разных точек, в изложении разных персонажей – Христа, Великого инквизитора, Ивана Карамазова, его брата Алексея и непосредственно автора, объясняет суть миротворческого явления божественного Мессии, придуманного Достоевским. Вот как разнообразно может быть представлен мир религиозного самовыражения людей.

¹ Франс А. Рассказы. Публицистика. М.–Л., 1950. С. 145.

Здесь надо учитывать (а это сплошь и рядом пренебрегается литературной критикой), что в легенде **одновременно** нашли отражение и мнения, с которыми автор солидаризируется, и мнения для него сомнительные, возможные, и то, что не приемлет. Впрочем, сам писатель вообще не стремится заявить о своих взглядах, и это естественное право художника – больше того: одна из особенностей познавательной функции искусства. Описав приход Христа в жестокий инквизиторский мир средневековой Испании, автор не говорит определенно: хорошо это или плохо для человечества. Устами своего героя Ивана Карамазова (который в свою очередь «озвучил» позицию Великого инквизитора) он начинает размышлять о целесообразности такого, не подготовленного общественным развитием, акта и отдельных чудодейственных благодеяний.

Писатель, естественно, с глубоким сочувствием относится к страданиям бесправных граждан, но все же, как нам кажется, он в какой-то мере разделяет скептицизм Ивана Карамазова по поводу возможности духовного раскрепощения человека. В легенде «Великий инквизитор» показано, как труден выбор между добром и злом, особенно при общественной неразвитости масс, когда их можно легко склонить в сторону грубых инстинктов, а значит зла. «...Овладеет свободой людей лишь тот, – говорит инквизитор, – кто успокоит их совесть»¹. Вывод из этого постулата для Достоевского, естественно, противоположный позиции поработителей масс. Он против тирании, хотя не одобряет и разрушительное бунтарство; он взывает к христианской совести. Достоевский верит, что России определен Всевышним свой особый, отличный от Запада, путь развития, и наше преимущество – православное сознание народа.

История страны в дальнейшем показала, какие испытания, какие социальные катаклизмы пришлось пережить, и в то же время, какие огромные культурные богатства были получены и стали осваиваться ее народами. Это очевидные факты, и здесь бесполезно спорить о том, как могло бы пойти развитие страны при иных обстоятельствах или упущенных возможностях. История, как известно, не терпит сослагательного наклонения. Скажем о другом. Случавшаяся в прошлом государственная практика игнорирования религиозной ментальности большинства российского населения оказалась несостоятельной – и в смысле «атеистического перевоспитания» масс, и в смысле умаления значимости православной составляющей в духовной российской культуре в целом. Характерно, что и в начале социальных революционных преобразований

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч.1 и 2. М., 1981. С. 299.

1917 года, и в дальнейший период гражданской войны, по свидетельству очевидцев (например, религиозного историка Г.П. Федотова), все храмы России были переполнены молящимися. (Любопытно, что в начале века, по свидетельству писателя С.Н. Дурылина, наблюдалась совсем иная картина: полупустые храмы.) Но не только молитвенное усердие характеризовало глубину религиозного сознания народа. Это сознание проявлялось прежде всего в его общих нравственных позициях отношения к ближнему, дальнему, к человечеству в целом.

Все эти стороны сознания можно обозначить словом «гуманизм», они раскрываются нагляднее всего в людских поступках (поступить: «по-христиански», «по-божески»), которые являются внутренним позывом, голосом совести, справедливости. Внешнее же, публичное выражение этих народных, общечеловеческих чувств проявляется ярче всего в художественных произведениях, которые даже без упоминания Бога могут быть по духу своему, по мироощущению глубоко религиозными, отражая внутренний мир не только отдельных персонажей, но и народа в целом, а также его социальных подгрупп.

Из подобного ряда наиболее крупных литературных произведений минувшего столетия можно вспомнить «Тихий Дон» Михаила Шолохова – лауреата Нобелевской премии (вот знак всемирного признания). И хотя автор в этом масштабном произведении, посвященном донскому казачеству¹, на христианской теме специально не останавливается, сам психологический анализ смятенности патриотических чувств и поисков божией правды, путей к примирению или, наоборот, стремление к пониманию логики вражды в прошлом родственных душ – все это, на наш взгляд, освещено светом религиозного правдоискания в истории. Отдельно можно отметить рассказ Шолохова «Судьба человека». Уже из самого этого названия видно – повествование совсем иного исторического масштаба, чем в романе. И тем не менее этот небольшой рассказ раскрыл со всей глубиной и простой выразительностью одну из самых главных добродетелей христианской морали – всечеловеческое чувство доброты (в данном случае к осиротевшему войной ребенку). Здесь сказалось естественное, неброское проявление милосердия, отражаемое и в массовом сознании.

В нравственном поле христианства созданы многие произведения современных российских писателей. Обзор этой литературы – не наша задача, и все же творчество одного страстного борца со злом и неспра-

¹ Подробнее о религиозных верованиях казачества см. наше издание «Религии народов современной России». (М., 1999. С. 151–155).

ведливостью хотелось отметить: всю драматургию Виктора Розова – он добрыми глазами глядит на мир, осуждая в то же время пороки и подлости мелких людишек. Этот взгляд сродни православной вере.

Пройдя через многие испытания, православие в России постоянно оставалось важнейшей доминантой духовной жизни народа. Этого не смогли поколебать и известные гонения церкви в первые годы советской власти. Но вместе с тем можно отметить, что смена идеологических и политических ориентиров в период так называемой «перестройки страны» недавних времен не привела к массовому всплеску (пока?) художественного творчества, в том числе религиозно-нравственной направленности. Грустно звучат сегодня слова одного из самых талантливых наших писателей Валентина Распутина: ««Знакового» художественного образа для выражения нынешнего состояния России – литература предложить не смогла»¹. Наверное, это временное явление, но оно касается и перспективы формирования массового сознания в условиях коммерциализации всех сторон жизни, в том числе и на поле религиозных, церковных отношений. Об этом с огорчением высказался писатель Юрий Нагибин: «Люди, плевавшие на Бога, не умевшие лба перекрестить, воинствующие безбожники или тихие атеисты рвутся в церковь, как прежде на футбол, обожают всякие обряды: крестят детей, играют свадьбы, отпевают, поминуют, не откроют лавочки без освещения здания...»².

Надо отметить, что и со стороны иных церковнослужителей эти явления не встречают должного противодействия, и они нередко поддаются соблазнам собственной алчности, о чем осуждающе говорил Патриарх Алексий П³. Все эти негативные стороны в функционировании товарно-денежных отношений открытого общества так или иначе связаны и с повседневным поведением людей в разных обстоятельствах, в том числе в сфере коммерческой деятельности служителей церкви и подобных увлечений прихожан. В преодолении всех издержек развивающегося цивилизованного общества действенным фактором мола бы стать ориентация на воспитание **подлинно религиозного сознания всечеловеческого равенства** – всех верующих и неверующих, независимо от их материального достатка или общественного положения.

И здесь снова встает общий вопрос соотношения религиозной и светской культуры в современном развивающемся обществе. Само разделение этих культур по признакам молитвенного усердия или, наобо-

¹ Советская Россия. 1998. 2 апреля. С. 5.

² Кентавр. 1993. № 1. С. 77–78.

³ См.: Журнал Московской Патриархии. 2002. № 1. С. 44.

рот, культового безразличия довольно условно, а терминологическое разграничение единой российской культуры на религиозную и светскую относится лишь к характеристике отдельных ее сторон, функций, связанных между собою и дополнительных друг другу. Да и люди, т.е. субъекты культуры, самих себя не всегда могут определенно отнести к разряду верующих или маловерующих, безразличных, неверующих.

Тем не менее репрезентативные опросы населения последних лет показали, что к верующим в Бога относили себя (округляя показатели) от 35 до 50% населения: пик здесь приходится на 1995 г., затем – процент числа верующих падает¹. Можно предположить, что такие заметные колебания в приверженности респондентов к религии в какой-то степени связаны с той модой (иначе не скажешь) на церковные ритуалы, о которой писал Нагибин. И тем не менее (отбрасывая все наносное) с уверенностью можно констатировать твердую приверженность очень большой части населения России к православному верованию. По данным исследователей последних лет: «православными... являются три четверти верующих России, составляющих в свою очередь почти половину населения»². Если же говорить о православной культуре в целом – ее носителями будет подавляющее большинство жителей нашей страны. Этот религиозный психологический фактор лежит в основе самосознания россиян и в понимании их места во всемирной истории.

¹ Обобщенные таблицы опросов населения в 1993–2002 гг. приведены в книге: Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки: Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005. С. 398 и др.

² См.: Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 123.

дельных групп населения. Во Франции, являющейся классическим примером такой страны в Европе, сейчас в связи с этим, пожалуй, наиболее остро стоит проблема приспособления к этой системе новых мигрантов, прежде всего мусульманского вероисповедания. В другой стране из этого ряда – США, многие аналитики ныне усматривают парадоксальную тенденцию. Наряду с последовательным отказом от традиционной, в своей основе протестантско-христианской, идентичности и мировоззренческим индифферентизмом в школе наблюдается ужесточение идеологизации общества «сверху», подобной тому, как это имело место в СССР. Выступая ныне «мировым жандармом» в обоснование своего права на глобальный военно-политический контроль, руководящие круги США выдвигают некие мировоззренческие и соответствующие моральные принципы – защита прав человека в их секулярном понимании, распространение демократической формы правления как наиболее гуманной и т.п. Им придается характер универсальной, абсолютной мировоззренческой и культурной парадигмы, фактически элементов квазирелигии, которой также должно «служить», идеалы которой нельзя ставить под сомнение, следует распространять всеми возможными способами. Так якобы «равнодушие» к мировоззренческим особенностям в обществе оборачивается жестким политико-идеологическим прессингом в международных отношениях и сужением гражданских свобод внутри страны.

В области образования, в научной педагогической литературе дискуссии о путях развития российской школы также идут с учетом мировоззренческих предпочтений авторов, так или иначе отвечающих на поставленный в начале статьи вопрос. В аспекте значимости религиозной культуры в образовании, обновления содержания и методов преподавания знаний о религии, основные позиции опосредуются теми же мировоззренческими предпочтениями. Или всеобщая мировоззренческая и культурная глобализация на основе либерально-буржуазных ценностей постхристианской англо-американской цивилизации, или отстаивание самодостаточности и самобытности (идентичности) всех национальных и религиозных культур. В первом случае говорится о мультикультурности мирового сообщества и каждого конкретного общества, формирующих в открытом мире некое «постнациональное гражданство», где все иные формы национальной гражданственности, мировоззренческой и культурной идентичности, кроме указанной доминирующей системы ценностей, постепенно отходят на второй план и отмирают. Соответственно, в школе не может (или не должно) проводиться

приобщение учащихся к тем или иным конкретным типам культуры. И не только религиозной культуры, но, в этой логике, также и этнической, и национальной, поскольку религии тесно связаны с культурой практически всех этносов, народов, государств.

В отношении изучения религии в светской школе авторы, стоящие на этой мировоззренческой позиции, утверждают: «Мультикультурность рассматривается многими теоретиками образования в качестве самого главного вызова современной школе, требующего пересмотра программ и подходов по всем предметам, связанным с задачей приобщения к культуре, включая религиозное и гражданское воспитание». «Мир слишком сильно изменился с тех пор, когда вера в Бога, верность отечеству и личная нравственность составляли три неразрывные стороны самосознания добропорядочного гражданина. Принцип свободы совести, провозглашенный одной за другой всеми странами христианского мира, означал, что религиозная жизнь становится личным делом каждого гражданина, и ни государство, ни церковь, ни общество не вправе нормировать эту жизнь, предписывать человеку, во что и как он должен верить. В сущности, с момента установления этого принципа идея конфессионального религиозного образования как обязательного компонента общеобразовательной программы изживает себя, начинает существовать лишь в силу исторической инерции»¹. Данный подход требует односторонней трактовки светскости как синонима секулярности²; фактического разрушения традиционной семьи как социального института воспитания, имеющего приоритет в воспитании детей, по крайней мере, до их совершеннолетия (в цитате выше «гражданином» может быть и ребенок до 18 лет); государство понимает не как высшую форму самоорганизации общества в единстве всех составляющих его мировоззренческих, этнических, социальных групп, а как результат «общественного договора» отдельных атомизированных индивидов. Фактически отрицается и право религиозных организаций выступать представителями отдельных групп общества в связи с их особыми интересами в общественной жизни, в частности в государственно-общественной школе.

Соответственно, религиозная культура в школе может быть представлена только в проекции нерелигиозных философских подходов, в экуменическом поликонфессиональном синтезе, не ставящем целью и не

¹ Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: Монография. СПб.: Апостольский город, 2005. С. 290, 369.

² Подробнее о различии светскости и секулярности см. ниже.

решающим задачу формирования мировоззренческой и культурной идентичности учащихся (даже на основе добровольности выбора и решения семьи). Постулируется некое «неконфессиональное религиозное образование» или прямо говорится о допустимости только философского религиоведения. Школьники должны освоить некоторые знания о религии, подготовленные особыми специалистами, а роль конфессий сводится, самое большее, к передаче этим специалистам той или иной исходной информации по истории и культуре «своих» религий. Это подобно тому, как если изучение детьми искусства заменить изучением искусствоведения, философии искусства по причине «ненаучности» первого. Или изучение науки, научных знаний заменить философским науковедением.

В этой логике, давая некоторые знания по мировоззренческим вопросам в культуре, тем не менее, школа не должна «работать» на формирование мировоззренческой и культурной идентичности ребенка. Причем не только любой частной идентичности (религиозной, этнической и др.), но и общегражданской, общенациональной (в понимании нации как гражданско-политического, а не этнического сообщества) культурной идентичности при последовательном проведении данного подхода. И действительно, если религия – частное дело, то и любая идеология, нерелигиозная система взглядов, тоже должна быть частным делом, и связанные с ними системы ценностей, идеалов, морали и т.д.

Стремясь утвердить (или сохранить) данный подход в практике, его сторонники проявляют эмоциональность и нетерпение, в этом ничем не отличаясь от тех, кто требует немедленного введения обязательного школьного курса Закона Божьего. Допускаемые при этом неточности, некорректные трактовки и просто ошибки подтверждают наличие исходной мировоззренческой позиции, которая, в конечном счете, определяет научный дискурс и его результаты. И это характерно не только для крайних выступлений публицистического типа, но и для серьезных научных работ ведущих специалистов. Так, в упомянутой выше книге автор в подтверждение своей позиции цитирует Закон РФ «Об образовании»: «...в Российском законе «Об образовании» (ст. 14) говорится, что «содержание образования должно обеспечивать... интеграцию личности в систему мировой и национальных культур».¹ На самом деле в законе установлено: «Содержание образования должно обеспечивать: ... интеграцию личности в национальную и мировую культуру» (п. 2, ст. 14

¹ Козырев Ф.Н. Указ. соч. С. 480.

«Общие требования к содержанию образования»). Разница принципиальная.

Неосторожная цитата по памяти позволяет выявить «подсознательное» – национальное должно быть «задвинуто» за мировое. Но в законе пока что соблюдена рациональная последовательность – сначала национальное, потом, на его основе – мировое. Здесь же и другая характерная оговорка, о необходимости интеграции российских школьников в систему «национальных культур». Но зачем это нужно? Да это и невозможно. Школьник должен «интегрироваться» не во все культуры сразу, а в культуру своей этнической и конфессиональной (если семья религиозная) общности. С учетом этого, на этой основе – в общенациональную российскую культуру (в указанном понимании термина нация), с учетом всего предыдущего – в мировую культуру. Неверная цитата повторяется и когда автор говорит о целесообразности введения в российской школе курса «Мировая религиозная культура»: «Такой предмет, осуществляющий широкое знакомство учащихся с многообразием религиозных традиций, совершенно необходим. Эта необходимость прямо следует из положения статьи 14 Закона РФ «Об образовании», согласно которому «содержание образования должно обеспечивать... интеграцию личности в систему мировой и национальных культур»¹. Получается, что логически не совсем «следует», а если и следует, то нечто другое. Вначале – изучение традиционных религий, составляющих неотъемлемую часть любой конкретной национальной культуры и способствующих формированию национально-культурной идентичности учащихся. Конечно, в разных методических формах и в разном объеме для последователей этих религий (детей, семей) и нерелигиозной части общества. И только затем более широкое знакомство всех желающих с мировой религиозной культурой, но также обязательно на добровольной основе, как и изучение православной, исламской и любой другой религиозной культуры. Все знания о религии, религиозной культуре, необходимые любому школьнику вне зависимости от мировоззренческой и культурной идентичности его семьи, он должен получить при освоении содержания учебных дисциплин федерального компонента общего среднего образования – истории, обществознания и др.

Итак, выбрать между крайними позициями «золотую середину» оказывается весьма затруднительно. Конечно, можно ограничиться констатацией, что тенденция глобализации в сфере культуры, обмена ин-

¹ Козырев Ф.Н. Указ. соч. С. 549.

формацией и ценностями является объективным фактом, и таким же объективным фактом является мировоззренческая и культурная идентичность личности, народа, мировоззренческой или религиозной группы. Но все дело в том, что наиболее значимо и ценно в каждом конкретном случае, чему должен быть отдан приоритет в определенной реальной ситуации. А это определяется тем, какой из мировоззренческих подходов, обозначенных в начале статьи, оказывается ближе конкретному ученому, учителю, методисту, руководителю образования.

Мы полагаем, что и с позиций права, и с точки зрения общечеловеческой морали более обоснованным, оправданным и полезным для российского общества и государства является подход, утверждающий не новые утопические проекты создания «единого человечества» на основе единого мировоззрения (не важно – единой религии или секулярно-философской системы ценностей) и единых культурных стандартов, а жизненность и самоценность всех локальных культур. И, соответственно, реализацию безусловного права человека, семьи, народа, любой мировоззренческой (религиозной или нерелигиозной) социальной группы на приобщение детей к своей культуре в общедоступной государственно-общественной школе. По крайней мере, до тех пор, пока та или иная культура сохраняет жизненность, имеется достаточный образовательный запрос на ее освоение в обучении и воспитании школьников.

Конечно, и среди сторонников этого подхода встречаются крайние взгляды, нетерпимость, но в целом он оказывается более адекватным реальности, взвешенным и терпимым к оппоненту, допуская мировоззренческое и культурное разнообразие не только «в голове» индивида, но и в общественной жизни, в том числе в светской школе. Демонстрируя готовность находить пути и средства взаимоуважительного и объективного компромисса, основанного на праве, достигать согласия по всем проблемным вопросам. А что касается морали... «Тюрьма Организации Объединенных Наций» – это выражение, прозвучавшее в комментарии ведущего в новостях при рассказе о смерти бывшего президента Югославии в Гааге, может шокировать тех, кто привык видеть в этой организации международный институт, вся деятельность которого носит исключительно гуманный и гуманитарный характер. Но сейчас есть уже не только суды, но и тюрьмы Организации Объединенных Наций. А что может быть дальше? Останется ли человечество сообществом свободных народов, самобытных цивилизаций и культур или превратится в жестко организованный муравейник под началом какой-то одной, название не имеет значения, «организации»? Такая перспектива все чаще

представляется на экранах кинематографических утопий, где все более детально и достоверно показываются формы и методы тотального контроля над «массой». Вплоть до отождествления всей жизни человека с виртуальной реальностью, полностью управляемой нажатием одной клавиши на клавиатуре компьютера («Матрица»).

По известному Библейскому преданию, Бог разрушил недостроенную Вавилонскую башню и разделил народы по языкам и отдельным уделам на Земле. Это было зло или добро? Любое разделение в отношениях людей, народов многие ныне склонны воспринимать как очевидное зло. Но если бы башню достроили, не получилось бы так, что ее строители потом передрались за жилплощадь в этой своей пирамиде? Кто-то решил бы, что принадлежит к «золотому миллиарду» (тогда – «золотой тысяче») и занял комфортные vip-апартаменты на верхних этажах; другие бы остались пониже, затаив зависть к первым. А кто-то, возможно, очутился бы и в подвальных помещениях, в «тюрьме Вавилонской башни», если бы чем-то не угодил своим более сильным и влиятельным сожителям по этому «мировому сообществу».

Изучение религии в современной российской школе: от идеологического заказа государства к интересам гражданского общества. Культурологами и психологами личностная идентичность понимается как осознанная система представлений индивида о себе, субъективно переживаемая как «подлинность», тождественность самому себе, внутренняя целостность, на основании которой он отличает себя от внешнего мира и других людей¹. «Психологическое понимание феномена идентичности, ее структуры, генезиса, видов и условий становления имеет теоретическое и практическое значение как в плане достижения самоидентичности, личностного роста, самопознания и духовности, так и для реализации эвристических целей научного поиска в ситуации власти информационных технологий и средств массовой информации, кризиса общественных систем»². Если присмотреться к этим определениям, окажется, что они тесно связаны с духовностью, пониманием человека как духовной, свободной индивидуальности, личности.

В общефилософском понимании духовность человека как раз и связывают со способностью выделять себя не только в природе, но и в обществе, среди других людей, а также со способностью к рефлексии

¹ Человек и общество. Культурология: Словарь-справочник. Ростов-на-Дону, 1996. С. 151.

² Идентичность: Хрестоматия. М.: Изд-во Моск. психолого-социального ин-та; Воронеж: НПО «МОДЭК», 2003. С. 4.

своего внутреннего мира, без чего невозможно никакое самопознание и самовоспитание. Соответственно, коллективная идентичность – этническая, религиозная и, шире – мировоззренческая, любая отдельная устойчивая культурная идентичность, предусматривают такое же осознанное отношение к «своим» и «другим», различение одного от другого. Прimitивным упрощением было бы видеть в этом только причину для социальных разделений и конфликтов. За такой позицией всегда стоит желание интегрировать все реальные идентичности в некую «свою», новую идентичность или прямо разрушить духовную культуру общества. «Национальные и коммуные модели показывают возможности сочетания традиций и новаций, образец современных, но не «осовремененных» традиций... При этом этническая самобытность является не внешней характеристикой культуры (ее причудливости и эзотеризма), а процессом гармоничного (естественно-искусственного) взаимодействия человека с природным окружением, общения людей...»¹. В сфере государственно-общественного образования происходит «встреча» разных мировоззренческих традиций и культур, каждая из которых стремится использовать эту сферу для своего воспроизводства и развития. Современное образование не исчерпывается изложением суммы научных знаний, его социально-гуманитарная составляющая прямо обращена к душе и сердцу ребенка, формирует его духовную культуру, нравственность, а значит – и мировоззренческую и культурную идентичность. «Под образовательной деятельностью принято понимать такой тип деятельности, который создает условия для освоения родовых структур человеческого мышления и деятельности (например, таких, как рефлексия, понимание, целеполагание и т.д.), которые лежат в основе изменений духовного потенциала человека и связывают его через историко-культурный процесс с жизнью предшествующих поколений»². Все сказанное вполне относится как к этнической самоидентификации, так и к религиозной профессиональной идентичности субъекта и проблеме ее реализации в российской системе образования.

В этом плане имеющиеся проблемы являются следствием нашей недавней истории. И если в советское время этничность в образовании еще признавалась, главным образом в отношении национальных меньшинств (понятие «национальная школа» тогда не включало понятия

¹ Чеснов В.Я., Селина Т.И. Этнологический подход к социологии воспитания // Этнос. Идентичность. Образование: Труды по социологии образования. Т. IV. Вып. VI. М., 1998. С. 46.

² Там же. С. 44.

«русская школа»), то религиозная принадлежность считалась просто вредным пережитком. Об этом детям напоминали на всех уроках и внеурочных занятиях как о чем-то само собой разумеющемся. Никаких возможностей для формирования религиозной культурной идентичности ребенка в общедоступной школе тогда просто не существовало. Это было буквально два десятилетия назад и, конечно, во многом определяет современную ситуацию. Система образования является одним из самых инертных, устойчивых и трудно реформируемых социальных институтов. И это очень хорошо, иначе бы проводившиеся в последний период реформы, с учетом их качества, направленности и возможных последствий для общества, просто разрушили бы нашу школу. Но в аспекте рассматриваемой проблемы эта инертность является причиной сохраняющегося устойчивого торможения, с которым сталкивается процесс возвращения в российскую школу знаний о религии, не обусловленных атеистическим мировоззрением.

Это торможение проявляется в высшей школе (в периодически возникающих дискуссиях о теологии), но особенно – в системе общего среднего образования. Способствует ему и медленное обновление учительского корпуса. Нищенские зарплаты, плохие условия труда, падение общественного авторитета учительства как элиты общества не привлекают в школу молодежь. Свою роль играют и воинствующие атеистические выступления некоторых ученых, слово которых было и продолжает быть значимым для многих работников образования. Вступая в публичные дискуссии по мировоззренческим вопросам, они призывают не допускать изменений сложившейся в советский период практики изучения религиозной культуры в школе. Говорят о религиях как «архаических воззрениях», изучение которых в школе является «преступным разбазариванием бюджетных средств», о «мутной волне обскурантизма, который захлестнул нашу страну»¹, о том, что «религия не должна проникать в общественную жизнь»², а «религиозный взгляд на устройство мира – это этап, который остался в прошлом»³. Здесь явно усматривается «превышение полномочий», фактически, отрицание духовной сферы культуры и общественной жизни на основе сциентистского подхода к человеку и обществу.

¹ «Обращение в защиту науки и светского образования» академиков РАН Е.Б. Александрова, В.Л. Гинзбурга, Н.С. Кардашева, В.Н. Страхова, чл.-корр. РАН И.Л. Фабелинского, академика РАСХН В.С. Швелухи, профессора В.А. Кувакина («Час пик», 19.11.2002 г.).

² В. Гинзбург (Радио «Свобода» («Программы», «Лицом к лицу»). 11.01.2004.)

³ С. Капица. («Известия», 23.07.2002).

Уточним, что такие резкие заявления зачастую провоцируются журналистами, намеренно или по недомыслию искажающими факты. Так, указанное обращение академиков было вызвано, как сообщалось в СМИ, «новостью» о введении в учебный план школ предмета «Православная культура». На самом деле, речь шла не о введении такого предмета, а о дидактическом материале, направленном для разработчиков учебных пособий, курсов православной культуры, преподающихся в школах на добровольной основе.

Охарактеризуем кратко основные сохраняющиеся препятствия для того, чтобы российская школа сегодня могла качественно и профессионально участвовать в процессе формировании мировоззренческой и культурной идентичности детей и молодежи, взаимодействуя, сотрудничая в этом не только с государством, как это было в прошлом, но и с семьями учащихся, местными общинами, общественными и религиозными объединениями, всеми институтами гражданского общества, как это принято в большинстве современных цивилизованных стран. На основе этого можно предложить выводы позитивного плана – о путях решения проблемы. Детально они раскрыты в специальном авторском пособии¹, ниже мы конспективно обозначим ключевые позиции.

Прежде всего, таким препятствием являются односторонние трактовки светскости государства и светского характера образования в государственной и муниципальной школе, также доставшиеся нам от другой политической и правовой системы. Соответственно – в позитивном ключе, необходима их коррекция в соответствии с новыми социокультурными и правовыми реалиями. Говорится: светская школа должна быть отделена от религии. Однако, на самом деле, по действующему законодательству не школа, а государство² должно быть отделено, и не от религии (религий), а от религиозных объединений. Государство действительно отделено от религиозных объединений, структуры государства и религиозных объединений действуют самостоятельно, не подменяют друг друга. А отделение государства от религии это уже нечто странное, вроде отделения государства от науки, философии или искусства. Что касается общества, то оно не отделено не только от религии, но и от религиозных объединений – резервацией или колючей проволокой.

¹ См: Галицкая И.А., Метлик И.В. Реализация права ребенка на свободу вероисповедания в учебно-воспитательном процессе: Пособие для работников образования. М.: ГосНИИ семьи и воспитания, 2005.

² «Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» (п. 2 ст. 14 Конституции РФ).

В отношении отделения школы от религиозных объединений тоже требуется уточнение. Такой формулировки в современном законодательстве нет. Не говоря уже об отделении светской школы от религии. Во всяком случае, светская школа не является государственной структурой в том же смысле, что федеральное или региональное министерство, департамент. Вузы есть государственные и негосударственные, равно как средние школы. Кроме того, большая часть общеобразовательных школ являются не государственными, а муниципальными по организационно-правовой принадлежности. Требование светского характера образования в них основывается не на факте их учредительства государством (такового нет), а на том, что образование в них реализуется в соответствии с требованиями государственных образовательных стандартов. Этот критерий оказывается более точным, чем факт учредительства школы государством, федеральным или региональным органом власти.

Светское образование в части обучения в соответствии с требованиями государственных образовательных стандартов дают и православная гимназия, и мусульманская или иудаистская религиозные школы, любой аккредитованный негосударственный вуз, в том числе учрежденный религиозной организацией. В целом светская школа – это государственно-общественный институт, в рамках которого реализуются **интересы общества в области образования** (дошкольного, общего, профессионального и др. типов).

Подчеркнем, не государства, прежде всего, а общества в целом и в единстве составляющих его социальных групп. Последнее – наличие мировоззренческой, культурной, этнической, конфессиональной дифференциации в гражданском обществе – учитывается существующей структурой общего образования. А именно, законодательно установленным¹ его делением на три компонента: федеральный (общеобязательный), региональный и компонент образовательного учреждения (школьный компонент) примерно в пропорции 7–10–20% по годам обучения. Обязательный для всех федеральный компонент общего образования должен быть результатом широкого общественного согласия, принят федеральным законом². А вариативная часть общего среднего образова-

¹ Ст. 7 «Государственные образовательные стандарты» закона РФ «Об образовании».

² «Основные положения государственных образовательных стандартов начального общего, основного общего и среднего (полного) общего образования, порядок их разработки и утверждения устанавливаются федеральным законом» (п. 4. указанной статьи).

ния как раз предназначена для реализации специфических образовательных запросов, обусловленных региональными культурными особенностями населения¹, в том числе религиозной принадлежностью.

Соответственно, так статус курсов православной культуры был обозначен в письме Минобразования России с Примерным содержанием образования по учебному предмету «Православная культура»² – курсы регионального и школьного компонентов. И именно так, за рамками федерального компонента, преподаются курсы религиозной культуры, не только православной, в регионах. Отметим, что и в большинстве зарубежных стран углубленное изучение школьниками конкретных религий с целью интеграции в соответствующую культуру, формирования конкретной религиозной и культурной идентичности регламентируется на региональном уровне (земли в Германии, провинции, штата в других странах). Относительно «обязательности» посещения таких курсов ребенком надо также понимать, что вполне обязательными для всех учащихся являются только предметы федерального компонента в рамках установленной в учебном плане минимально допустимой учебной нагрузки. Иначе школьники не смогут подготовиться к итоговой аттестации, сдать экзамены, получить аттестат. Уже лишний учебный час на историю, русский или иностранный языки сверх того не обязательны, это прерогатива региона или школы. Все дело в том, для кого обязательно – школы, ученика, родителей, региона. Может быть, по каким-то анархическим воззрениям и нормально, чтобы ребенок сам определял все, что ему изучать в школе. Но по действующему законодательству разумно установлено разделение компетенции субъектов. До 14 лет решающая роль в определении вариативной части общего образования ребенка принадлежит его родителям (законным представителям). После 14 лет к ребенку переходит ведущая роль, хотя мнение родителей также учитывается. Что-то решает регион, имея свои особые интересы и предпочтения, что-то школа, развивая свою особую образовательную программу с учетом потребностей и запросов родителей и детей, местных общин в конкретном месте.

Касаясь данной темы в фундаментальной работе «Религиоведческие очерки», один из ведущих специалистов в области социологии религии руководитель Центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН профессор М.П. Мчедлов пишет: «Важно, чтобы

¹ П. 2 ст. 2, п. 5 ст. 29 и др. Закона РФ «Об образовании».

² Письмо Министерства образования РФ органам управления образованием субъектов РФ от 22.10.2002 № 14-52-876 ин/16.

наше обществознание (например, этнологи, философы, правоведы и т.д.), частью которого является и религиоведение, обратилось к существующим трактовкам светскости. А это особенно важно сегодня, когда широко дебатруется проблема ... о мере присутствия религиозного образования не только в частных, но и муниципальных и государственных учебных заведениях... Ясно, что фактически понятие «светское» уже значительно эволюционировало, оно вобрало определенное новое содержание ... Можно было бы и позаимствовать некоторые положения из законодательной практики ряда демократических и вполне светских стран. Так, Конституция Бельгии исходит из того, что образование должно быть нейтральным, что означает уважение философских, идеологических и религиозных взглядов родителей и учащихся. Школа здесь предоставляет «выбор между одной из признанных религий и преподаванием неконфессиональной морали». В разных странах существует различная практика добровольной замены учащимися религиозных дисциплин. Это может быть философия (Финляндия), этика (Польша), либо дети могут покинуть помещение (Италия). ... Представляется, что решение может быть любое, но во всех случаях важно обеспечить, чтобы каждый свободно и добровольно мог осуществить свой выбор и приобщался к избранному им мировоззрению в любом учебном заведении, не ущемляя при этом права и интересы других, а терпимо и уважительно их воспринимая»¹.

С этим согласны и многие деятели педагогической науки. Так, академик РАО В.С. Леднев в своих последних публикациях² выступал с идеей выделения в базисном учебном плане общеобразовательной школы обязательного учебного предмета, условно говоря, «духовной культуры». В рамках такого предмета учащиеся, их семьи имели бы выбор – из ряда курсов религиозной культуры и этики (православной, исламской, буддийской и т.д.) для религиозной части общества или курсов нерелигиозной философии и этики для нерелигиозной части общества. Во всяком случае, все школьники получали бы систематические знания о той или иной мировоззренческой традиции. В.С. Леднев обоснованно доказывал, что этот сегмент общеобразовательной подготовки, имеющийся в других странах, был утрачен в предшествующий период, и это теперь во многом обедняет возможности российской школы в плане духовно-

¹ Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки: Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Науч. книга, 2005. С. 100–102.

² См.: Леднев В.С. Духовно-нравственная культура в образовании человека // Стандарты и мониторинг в образовании. 2002. № 6.

нравственного воспитания, приобщения детей к духовной культуре общества, формирования нравственных ценностей. В перспективе такое решение было бы оптимальным, но на данном этапе стоит проблема обеспечения права на добровольное изучение в школе конкретной религиозной культуры как составляющей, части мировоззренческой и культурной идентичности учащегося, семьи, социальной группы. Когда эта проблема будет решена, станет возможной практическая реализация и указанного предложения.

Теперь о светском характере образования. Законом установлено, что образование в государственной и муниципальной школе должно носить светский характер. Но означает ли это, что религия не должна изучаться, или что она может изучаться только без участия религиозных организаций? Первое очевидно не так. А со вторым утверждением можно согласиться, только если принять трактовку светскости как исключения любого влияния на государство и общество религиозных объединений и потому запрета на любое взаимодействие с ними. Но такая трактовка не основана на праве и является просто мнением, которое может разделять какая-то часть общества, а другая не разделять.

Выше мы отметили, что понятия «светская школа» в законодательстве просто нет, а понятие «светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях»¹ содержательно не раскрыто. Это порождает ряд вопросов в государственно-конфессиональных отношениях, требует уточнения некоторых смежных понятий, в частности понятия «религиозное образование». В официальных структурах, осуществляющих взаимодействие государства с религиозными объединениями², обсуждаются соответствующие изменения и дополнения в законодательство. Научные обоснования по этим вопросам имеются в педагогической и юридической литературе, в частности и в авторских публикациях³. Там содержится детальная аргументация. Здесь скажем только, что в научном плане корректно отличать светскость от секулярности, секуляризации, их отождествление также обу-

¹ П. 4 ст. 2 Закона РФ «Об образовании», п. 2 ст. 4 ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

² Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации.

³ См., в частности: Метлик И.В. Светский характер образования в государственной школе // Образование. 2004. № 7; Он же. Изучение религии в системе образования // Педагогика. 2003. № 7 (статьи доступны в Интернете); Он же. Религия и образование в светской школе. М.: Планета–2000, 2004.

словлено влиянием антирелигиозной идеологии. **Светскость** – качественная характеристика государства, выражающая наличие установленного в правовой системе и осуществляемого на практике разделения полномочий и функций органов государственной власти и местного самоуправления с управленческими структурами религиозных организаций. **Секуляризация** – процесс ограничения влияния религии и религиозных организаций (объединений) на государство и другие сферы общественной жизни, в том числе семью и школу. Ближайшие понятия к понятию светский – государственно-общественный, гражданский, к понятию секуляризация – атеизация, к понятию секуляризм – атеизм.

Соответственно, светский характер образования в государственной и муниципальной школе не несет никакого мировоззренческого или оценочного содержания в отношении религии, а просто предусматривает недопущение подмены одних структур другими – органов государственной власти и местного самоуправления управленческими структурами религиозных объединений. Религиозные организации не вправе устанавливать правила в области компетенции государства, местного органа самоуправления или школы, однако ничто не препятствует органу управления образованием, образовательному учреждению вступать во взаимодействие с ними по вопросам, представляющим взаимный интерес. Это может быть проведение консультаций, совместных мероприятий, подготовка или конфессиональная экспертиза учебных программ, пособий, методик, предназначенных для изучения той или иной религиозной культуры, оценка уровня знаний учителей, желающих преподавать такие курсы, совместная организация курсов повышения квалификации. Никакие свои полномочия религиозной организации государство или местный орган власти, школа при этом не передают. Взаимодействие осуществляется в тех формах, которые они сочтут целесообразными для решения задачи – обеспечения образовательных потребностей граждан и качества образования, удовлетворяющего конкретный образовательный запрос. На той же основе государственные образовательные учреждения взаимодействуют с общественными объединениями, творческими союзами, научными центрами, академиями и т.д.

Атеистическая трактовка светскости как секулярности влечет за собой другую распространенную подмену: соотношение атеистического изучения религии с «апологетическим», т.е. религиозным конфессиональным образованием. На этом основании говорится, что и то и другое неуместны в светской школе, противоречат светскому характеру образования, могут вызывать конфликты и т.п. Однако атеизму логически про-

тивостоит не религия. Религия как таковая не отрицает право человека не верить в Бога, не стремится искоренить нерелигиозность как таковую. И не все нерелигиозные учения, мировоззренческие доктрины предполагают борьбу с религией «до победного конца». Такая нетерпимость к мировоззренческому оппоненту характерна для воинствующего атеизма, аналогом которому выступает клерикализм, выражающийся в подобном стремлении исключить свободу личности в отношении к религии. Правильные логические пары: религия – нерелигиозные мировоззрения (философские учения, научно-философские системы), клерикализм – атеизм.

Укажем и еще на один момент, скорее, психологического свойства – сохраняющееся у многих убеждение, что любой вопрос, затрагивающий мировоззренческое содержание образования в массовой школе должен иметь одно, определенное решение. Все согласны с тем, что дети могут выпилывать лобзиком, мастерить модели или вышивать бисером. Допускается любить или не любить разных поэтов, писателей, даже исторических и политических деятелей. Но вот чтобы школьники, разделившись на группы, изучали что-то принципиально разное о мире, обществе, человеке – это «неправильно». Говорится, что тогда они будут отчуждаться друг от друга, отсюда недалеко и до экстремизма. А мыслится, может даже в подсознании, что они будут усваивать «не те» взгляды; не коммунистические, а в новых вариантах – не демократические, не либеральные и т.д. Согласиться с тем, что в обществе могут сосуществовать большие группы населения, которые принципиально по-разному смотрят на мир, человека в нем, такие люди могут только теоретически. В результате их оценки и действия исходят из посылки, что для массовой школы надо иметь какое-то одно, «правильное» содержание образования в области знаний о религии, религиозной культуре, которое должно устроить всех.

Понятна забота о воспитании общегражданской солидарности, российской гражданственности и патриотизма у всех школьников, что, безусловно, является одной из основных воспитательных целей обучения. Но именно решению этой задачи может угрожать стремление загнать религиозное образование в конфессиональные «квартиры», вытеснить в негосударственный сектор. И ничего страшного, что по вопросу изучения в школе той или иной религиозной культуры или о религиозном образовании в принципе в обществе нет единства мнений. Почему право одной части граждан давать своим детям определенное образование (1–2 часа в неделю) в общедоступной государственно-обществен-

ной школе должно зависеть от разрешения другой части? В демократическом обществе и правовом государстве этого не требуется. Или надо выискивать в религиозных учениях, религиозной культуре какой-то экстремизм, несоответствие «базовым демократическим ценностям» и т.п., конечно, в их конкретном идеологическом понимании. Но верования и культура традиционных религий народов России не являются экстремистскими, асоциальными. По крайней мере до тех пор, пока это не доказано в суде.

Подведем итоги. Религиозная культура является неотъемлемой составляющей мировоззренческой и культурной идентичности личности, социальной группы, выражающих принадлежность или предпочтительное отношение к той или иной религии, религиозной конфессии. В культуре этнических групп, в национальной культуре религиозные ценности также занимают свое место – различное в культуре разных этносов, наций, исторических цивилизаций, но практически неизвестны «безрелигиозные» национальные культуры.

Формирование мировоззренческой и культурной идентичности учащихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации осуществляется во всем содержании учебно-воспитательного процесса. При этом «центр тяжести» общеобразовательного содержания образования, представленного учебными предметами федерального компонента учебного плана, лежит в формировании общероссийской гражданской идентичности, воспитании российской гражданской ответственности и патриотизма. А в рамках вариативного – регионального и школьного компонентов общего образования имеются условия для учета частных образовательных запросов отдельных групп населения, местных социокультурных особенностей. В том числе – углубленного изучения на добровольной основе отдельных религий, религиозных культур или нерелигиозных мировоззрений и систем морали.

В связи с решением задачи воспитания российской гражданской идентичности учащихся необходимо совершенствование религиозно-этического содержания основных учебных курсов – истории, обществознания, литературы и др. В базовом социально-гуманитарном образовании знания о религии, прежде всего о традиционных религиях народов России, до сих пор представлены явно недостаточно. Так, в новом варианте федеральных компонентов общеобразовательных стандартов (2004 г.), предусмотрено изучение истории России на основной ступени средней школы (5–9 классы) так, что с середины XIX века и до современности не предполагается обязательное изучение хотя бы одного элемента рели-

гиведческого содержания. Иначе говоря, по данному стандарту возможен школьный учебник, который будет допущен в школы, и в котором история России в данный период будет изложена без упоминания о религии, религиозной культуре в любом виде. Для предыдущего по времени раздела курса «Россия в XVIII – середине XIX вв.» дан лишь один элемент – «Подчинение церкви государству», и то как необязательный для контроля знаний. При таком отношении к традиционной духовной культуре, религиозному историческому и культурному наследию народов России в процессе изучения истории нашего Отечества трудно рассчитывать на воспитание у современных школьников российской гражданственности и патриотизма. Эти стандарты пока не приняты законом, их обсуждение в Государственной Думе выявило бы и многие другие их недостатки, однако учебники по ним уже готовятся.

Возможность углубленного освоения на добровольной основе знаний о той или иной религиозной традиции, культуре (равно как и нерелигиозной мировоззренческой традиции, философии, этической системе) в государственно-общественной системе образования и, соответственно, формирования в этом процессе той или иной мировоззренческой и культурной идентичности учащихся с учетом выбора их семьи, личного выбора ребенка, принадлежности к определенной социальной группе (мировоззренческой, этнической, религиозной) должна определяться не «сверху», государственными чиновниками или специалистами в любых областях знания. Такая возможность должна определяться параметрами образовательного запроса со стороны разных социальных групп, отражающего сложившееся в обществе мировоззренческое и культурное разнообразие. Чиновники и специалисты в гражданском обществе должны только способствовать, профессионально помогать в реализации этого запроса на основе установленных правовых норм и процедур.

Некоторые ученые, общественные и политические деятели видят сегодня в росте религиозности населения главную причину проявлений неприязни и нетерпимости в обществе на почве отношения к религии. И, соотнося это с изучением религии в светской школе, говорят о нежелательности «переноса» религиозного возрождения в школу, имея в виду изучение религиозной культуры с участием соответствующих религиозных организаций. По нашему мнению, это обусловлено непониманием или внутренним несогласием с произошедшими в нашей стране кардинальными изменениями в положении религий и верующих. В определенном смысле можно говорить, что современное российское общество

в этом вопросе подошло к определенной норме. Да, самый простой путь достижения социального мира – просто ликвидировать сущностные особенности субъектов в социуме, но от такого «мира» веет смертью. Отсутствие межрелигиозной неприязни в прошлом, когда все религии, религиозные объединения были попросту дискриминированы, было неким отступлением от нормы. Это было спокойствие, но для религиозных объединений, верующих – «спокойствие на кладбище». Поэтому сейчас проблема заключается не в том, чтобы вернуться в безрелигиозное прошлое, что просто невозможно, а в том, чтобы в новых, по сути, нормальных социальных условиях сохранить и развить традиции взаимного уважения, сотрудничества между представителями разных религий в едином гражданском обществе и государстве. Особенно это актуально для молодежи, которая оказалась во многом оторванной как от исторических традиций веротерпимости, межконфессиональных взаимодействий, сложившихся в Российском государстве в дореволюционный период, так и от опыта жизни в мировоззренчески едином советском обществе.

Общество как живой организм открыто для любых влияний – как укрепляющих его, так и разрушительных. Религия, религиозная культура, сами по себе, как и любой другой социальный институт, сфера культуры (искусство, СМИ, система образования и т.д.), могут делать общество и государство более сильными и благополучными или служить средством дестабилизации. Все зависит от людей в этом обществе и государстве, их доброй или злой воли, ума или его недостатка. В мировом сообществе и в нашей стране живут носители многих разнообразных культур, традиций, мировоззрений и соответствующих жизненных укладов. Быть разными, в чем-то «другими», иногда даже принципиально «другими» по отдельным мировоззренческим вопросам, не обязательно и не тождественно тому, чтобы быть врагами. Современные политические институты позволяют создавать эффективные правовые механизмы согласования или «разведения» особых интересов разных мировоззренческих групп в едином гражданском сообществе. А современная школа, система образования могут одновременно и воспитывать у всех учащихся общие гражданские ценности, объединяющие всех нас в едином государстве, и приобщать детей к особенным мировоззренческим и культурным традициям народов России.

Глава 8. РОЛЬ РЕЛИГИИ В ФОРМИРОВАНИИ ГРАЖДАНСКОЙ И ПРАВСТВЕННОЙ ПОЗИЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Е. Н. Кофанова

Позиции людей как членов общества, их отношение к различным областям человеческой жизни, алгоритмы следования и выбора гражданских и ценностных ориентиров определяются рядом факторов. Не последнюю роль в этом играет религия, особенно в ситуации ценностно-идеологического поиска, характерного для современной России. В последнее время актуализировалась связь религиозной традиции и этнокультурной принадлежности, а поскольку культурная традиция зачастую отождествляется с религиозными представлениями, то в этой связи растет их влияние на поведенческие стратегии россиян.

Исследования Института социологии РАН, Института комплексных социальных исследований РАН¹ (проводимые еще до его объединения с ИС РАН) свидетельствуют о значительной роли абстрактных, символических общностей в жизни россиян. Опыт изучения самоидентификаций россиян показывает, что в списке отождествлений два первых места стабильно занимают реальные общности – семья и друзья, и это вполне естественно. В то же время исследования фиксируют устойчивую самоидентификацию более чем половины россиян с такими символическими, абстрактными общностями, как люди с аналогичными взглядами на жизнь, той же религиозной веры, представители определенного поколения или той же профессии. Если объяснение этого феномена остается дискуссионным, его связывают с особенностями национальной культуры, огромными пространствами России, заставляющими искать «сквозные», интегрирующие линии отождествления себя с внешним миром, с иными факторами; то не вызывает сомнений тот факт, что абстрактные, символические общности очень важны для наших сограждан и имеют для них личностную, эмоционально окрашенную значимость.

¹ Речь идет прежде всего об исследовании «Социальная идентичность личности», проводившемся под руководством В.А. Ядова в течение ряда лет. Концепция и методика этого исследования (в части, приходившейся на 1992–1993 гг.) были частично использованы и в исследовании РНИСиНП «Граждане новой России: кем они себя ощущают и в каком обществе хотели бы жить?» в 1998г., а затем и в последующих исследованиях ИКСИ РАН 2004 г.; см., например: Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М., 2005, С. 75–78.

Если рассматривать исследуемую проблему сквозь призму социологических данных, то естественным представляется, что большинство россиян считают себя последователями православия. Как правило, это 63–65%. Однако иногда этот показатель может быть выше. Например, в апреле 2005 г. зафиксирована цифра 72,3%. Можно предположить, что дело здесь не в «перекосах» выборки, а в том, что в некоторые периоды большее значение приобретает не столько религиозный аспект самоидентификации, сколько отождествление себя с цивилизацией – православно-христианской. Тогда же было отмечено заметно меньшее, чем обычно, число колеблющихся между верой и неверием. Как правило, к этой группе себя относят 10–13% опрошенных, а в апреле 2005 г. их было всего 4,3%, т. е. часть тех, кто обычно причисляет себя к колеблющимся, иногда (чаще всего по культурным основаниям) идентифицирует себя с наиболее массовой религией – православием¹. К мусульманам себя относят 6–7% россиян. Иные религиозные группы – католики, протестанты, иудаисты, буддисты – еще малочисленнее – менее 1% респондентов в каждой. Неверующие составляют порядка 13–16% опрошенных (см. табл. 1).

Таблица 1

«Являетесь ли Вы верующим человеком, и если да, то последователем какой религии Вы себя считаете?»*

	23–24 апреля 2005 г.	26–27 февраля 2006 г.	1–2 апреля 2006 г.	25–26 ноября 2006 г.
Православный	72,3	64,5	65,3	63,0
Католик	0,9	1,2	0,4	0,6
Протестант (лютеранин, баптист и т. д.)	0,4	0,4	0,8	0,4
Мусульманин	7,3	7,1	5,5	5,7
Иудаист	0,1	–	–	0,1
Буддист	0,1	0,6	0,6	0,6
Другого вероисповедания	0,6	0,4	0,8	0,6
Колеблюсь между верой и неверием (в ноябре 2006 г.: В бога верю, но никакую религию не исповедую)	4,3	10,3	11,4	12,5
Нет, я не верующий человек	13,1	13,5	14,0	16,0
Затруднились ответить	1,1	1,7	0,9	0,6

**Здесь и далее в таблицах сумма ответов может быть менее 100%, т. к. не приводятся данные по отказавшимся ответить.*

¹ Всероссийские опросы ВЦИОМ проведены в 2005–2006 гг. Опрашивалось каждый раз по 1600 человек в 153 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4%.

Далее в этой главе будут сопоставляться три группы – православных, мусульман и неверующих – как самые многочисленные.

Социальное самочувствие

Гражданская позиция человека во многом зависит от его социального самочувствия, являющегося одним из показателей состояния общественной институциональной системы. Этот интегрированный показатель состояния общества, его эффективности складывается из того, как люди оценивают свое материальное положение, жизнь в целом, свои перспективы, а также положение в стране и общее направление ее развития.

Как выяснилось, религиозная принадлежность влияет на социальные настроения россиян несмотря на одинаковые условия существования. Хотя это влияние проявляется далеко не всегда.

Так, оценки своего материального положения православными, мусульманами и неверующими в основном совпадают. Большинство в этих религиозно-мировоззренческих группах, порядка 62%, считают это положение средним. К хорошо (и очень хорошо) материально обеспеченным себя относят 11–14% опрошенных трех групп. К финансово не благополучным вдвое больше – 23–26% (см. табл. 2).

Таблица 2

«Как бы Вы оценили в настоящее время материальное положение Вашей семьи?» (25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Очень хорошее	0,7	0,8	1,1	0,4
Хорошее	11,0	10,5	13,3	13,0
Среднее	61,8	61,7	61,1	62,2
Плохое	23,0	23,5	21,1	20,5
Очень плохое	3,0	2,9	3,3	2,8
Затрудняюсь ответить	0,5	0,5	–	1,2

Как показывают мониторинговые исследования, уровень удовлетворенности россиян своим материальным положением всегда ниже уровня удовлетворенности той жизнью, которую они сейчас ведут. Вообще, умение человека организовать свою жизнь так, чтобы она его уст-

раивала, или (если посмотреть на эту проблему с иной стороны, согласно пословице «не можешь изменить обстоятельства, измени свое отношение к ним») способность принять свою жизнь такой, какая она есть; это, по большому счету, и есть способность человека к социальной адаптации, или к смирению (если использовать религиозную терминологию).

По уровню адаптации все три религиозно-мировоззренческие группы близки. Во всяком случае, относительное большинство опрошенных во всех группах (43–48%) отмечает, что «жизнь отчасти устраивает, отчасти нет». При этом, если среди мусульман примерно поровну тех, кто дает положительные оценки своей жизни и – отрицательные; то среди православных и неверующих позитивные оценки своей жизни звучат чаще негативных (см. табл. 3).

Таблица 3

«Если говорить в целом, то в какой мере Вас устраивает сейчас жизнь, которую Вы ведете?» (25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Вполне устраивает	5,4	5,8	4,4	4,7
По большей части устраивает	23,9	23,5	24,4	28,7
Отчасти устраивает, отчасти нет	46,3	47,5	43,3	42,5
По большей части не устраивает	18,4	17,1	23,3	19,3
Совершенно не устраивает	5,0	4,9	3,3	3,9
Затрудняюсь ответить	0,9	1,1	1,1	0,8

Еще более оптимистичны представители всех трех групп, когда речь идет о прогнозах собственного будущего – на ближайшую перспективу. Хотя и в этом случае самый характерный ответ – «нейтральный», что они, их семьи будут жить так же, как сейчас. Такой прогноз дает почти половина православных и немногим меньшие доли мусульман и неверующих. Надежду на улучшение своей жизни во всех трех группах выражают чаще, чем опасение, что грядут негативные перемены. При этом православные более сдержанны в ожиданиях положительных изменений, чем представители двух других групп (см. табл. 4).

Таблица 4

«Как Вы считаете, через год Вы (Ваша семья) будете жить лучше или хуже, чем сейчас?» (25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Значительно лучше	4,7	4,8	5,6	4,7
Несколько лучше	25,1	23,6	32,2	29,9
Так же, как и сейчас	45,6	47,3	41,1	41,3
Несколько хуже	10,4	9,2	6,7	9,8
Значительно хуже	1,3	1,3	1,1	2,0
Затрудняюсь ответить	12,6	13,5	13,3	12,2

Оценки и прогнозы, касающиеся жизни своей семьи, как правило, позитивнее оценок ситуации в стране и перспектив ее развития.

Так, экономическое положение в стране православные и неверующие оценивают скорее нейтрально с некоторым негативным оттенком. Политическая ситуация воспринимается немного лучше: православными – нейтрально с небольшим сдвигом в сторону позитива, двумя другими группами – скорее нейтрально (см. табл. 5 и 6).

Таблица 5

«Как бы Вы оценили экономическое положение России?» (25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Очень хорошее	1,4	1,3	2,2	2,0
Хорошее	13,0	12,9	12,2	15,0
Среднее	58,3	59,3	63,3	54,3
Плохое	21,0	20,1	15,6	22,8
Очень плохое	2,0	1,7	–	3,5
Затрудняюсь ответить	4,1	4,6	6,7	2,4

Оценки общего вектора развития страны (нейтрально-позитивные во всех трех группах) лучше отзывов о нынешней экономической и политической ситуации, однако и они менее оптимистичны, чем прогнозы относительно личной жизни. Причем эта закономерность касается всех изучаемых групп (см. табл. 7).

Таблица 6

«Как бы Вы оценили в целом политическую обстановку в России?»
(25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Очень хорошая	1,8	1,8	1,1	2,8
Хорошая	16,6	17,3	11,1	18,9
Средняя	56,5	57,4	68,9	47,2
Плохая	16,4	14,8	10,0	20,9
Очень плохая	1,1	0,9	–	2,4
Затрудняюсь ответить	7,6	7,7	8,9	7,9

Особенно ярко она воспроизводится мусульманами и менее всего – православными. Иными словами, оценки православными собственных перспектив и их оценки ближайшего будущего страны практически совпадают, тогда как прогнозы мусульман, касающиеся страны и их личной жизни, заметно расходятся. Видимо, сторонники православия в большей мере ощущают взаимосвязь, зависимость своей жизни от развития России.

Несколько слабее ощущение этой связи в группе неверующих. И еще менее выражена идентификация своих личных перспектив с жизнью страны в среде мусульман. С другой стороны, такое распределение мнений может говорить о том, что российские мусульмане в меньшей мере, чем православные и неверующие, склонны ожидать, что государство выступит в роли «патрона» и решит их проблемы, и в большей мере склонны рассчитывать на собственные силы.

Таблица 7

«Насколько Вы согласны с тем, что дела в стране идут в правильном направлении?» (25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Полностью согласен	5,0	5,9	4,4	4,7
Скорее согласен	24,4	24,9	21,1	28,0
Отчасти согласен, отчасти нет	44,7	46,1	47,8	37,4
Скорее не согласен	16,1	14,4	13,3	18,1
Совершенно не согласен	4,4	3,9	3,3	6,7
Затрудняюсь ответить	5,2	4,7	10,0	5,1

Отношение к государственным и общественным институтам

Еще один показатель, характеризующий гражданскую позицию человека, – это его отношение к институтам государства и общества.

Уважение к действующей власти более характерно для мусульман, чем для православных и, тем более, неверующих. Мусульмане заметно более одобрительно отзываются о работе органов власти – причем как вертикали исполнительной власти, так и обеих палат парламента. Так, например, работу правительства России одобряют 54,4% мусульман, 41,8% православных и 37,0% неверующих; работу представителя президента в своем федеральном округе, соответственно, 40,0%, 29,2% и 26,8%. Деятельность Совета Федерации положительно оценивают 40,0% мусульман, 28,9% православных и 24,4% неверующих; Государственной Думы – 33,3%, 24,4%, 21,7% и т. п. Несколько менее выражена эта закономерность, но также присутствует, когда речь идет о судебной системе, правоохранительных органах, армии. Вероятно, это связано с патримонными императивами, свойственными исламу в целом.

Можно предположить, что православные и неверующие идентифицируют себя с Россией несколько иначе, чем мусульмане: для первых двух групп это отождествление себя скорее с культурной традицией, территориально-смысловыми границами; для мусульман – скорее с государством, системой властных институтов.

Кроме государственных институтов, в общественную регуляцию и социальное структурирование вносят свой вклад гражданские институты. Проблема гражданского общества в России далеко не однозначна, и отношение к тем или иным его институтам высвечивает, помимо прочего, проблему эффективности и целесообразности общественных и гражданских институтов.

Деятельность общественных объединений – политических партий и профсоюзов – воспринимается в трех религиозно-мировоззренческих группах практически одинаково негативно.

Отношение к новому институту – Общественной палате – дифференцировано в трех группах. Православные оценивают работу палаты скорее со знаком «плюс», мусульмане – неоднозначно, неверующие – скорее со знаком «минус».

Отношение к деятельности средств массовой информации во всех группах скорее позитивное, при этом неверующие традиционно более скептически в оценках, чем представители двух других групп (см. табл. 8).

«Вы в целом одобряете или не одобряете деятельность?..»
 («+» – одобряю, «-» – не одобряю, «0» – затрудняюсь ответить)
 (25–26 ноября 2006 г.)

		Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
			Православные	Мусульмане	Неверующие
А) Президента России	+	81,2	84,1	86,7	70,1
	-	12,1	10,2	7,8	18,9
	0	6,6	5,6	5,6	11,0
Б) Председателя Правительства России (премьер-министра)	+	49,0	51,0	53,3	44,9
	-	28,6	28,1	17,8	33,9
	0	21,7	20,4	28,9	20,9
В) Правительства России	+	40,5	41,8	54,4	37,0
	-	42,4	42,1	26,7	45,3
	0	16,3	15,5	18,9	17,3
Г) Представителя Президента в нашем федеральном округе	+	28,7	29,2	40,0	26,8
	-	29,2	28,3	27,8	31,5
	0	40,8	41,2	32,2	41,3
Д) Губернатора нашей области	+	54,1	55,0	65,6	49,2
	-	32,3	31,9	18,9	36,2
	0	13,4	12,9	15,6	14,6
Е) Главы администрации, мэра нашего города (поселка)	+	41,4	40,8	58,4	36,2
	-	44,6	45,5	25,8	49,8
	0	13,4	13,0	15,7	14,0
Ж) Государственной думы России	+	23,6	24,4	33,3	21,7
	-	58,7	57,4	46,7	60,2
	0	17,1	17,6	20,0	17,7
З) Совета Федерации	+	28,4	28,9	40,0	24,4
	-	41,3	41,0	26,7	47,6
	0	29,6	29,2	33,3	27,6
И) Политических партий	+	21,9	23,0	25,6	22,4
	-	54,4	52,7	44,4	60,6
	0	22,7	23,3	30,0	16,9
К) Правоохранительных органов	+	30,6	32,0	35,6	31,1
	-	56,4	55,3	51,1	58,7
	0	12,9	12,6	13,3	10,2
Л) Средств массовой информации	+	52,9	55,9	51,1	49,2
	-	36,1	34,8	34,4	40,2
	0	10,9	9,2	14,4	10,6
М) Российской армии	+	42,3	43,4	46,7	39,0
	-	43,8	43,7	42,2	45,7
	0	13,8	12,8	11,1	15,4
Н) Профсоюзов	+	22,3	23,0	22,2	22,8
	-	49,1	48,1	51,1	49,2
	0	27,8	28,3	26,7	28,0

Таблица 8 (продолжение)

		Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
			Православные	Мусульмане	Неверующие
О) Судебной системы	+	26,7	27,9	27,8	23,2
	–	49,0	48,1	33,3	54,3
	0	23,7	23,1	38,9	22,4
П) Общественной палаты	+	29,4	31,4	26,7	22,4
	–	30,4	28,7	27,8	35,8
	0	39,6	39,1	45,6	41,7

Отношение к государственным и общественным институтам, гражданская позиция проявляются и в том, как представители различных религиозно-мировоззренческих групп воспринимают те или иные положения избирательного законодательства, например, изменения, принятые Государственной Думой ФС РФ в 2006 г.

К такому нововведению, как отмена минимального порога явки на выборах всех уровней, православные и мусульмане относятся скорее со знаком «плюс» (42%–46% положительных отзывов и 32%–39% – отрицательных); мнения неверующих разделились практически поровну. С одной стороны, это изменение подтверждает право человека не ходить на выборы, или, в известном смысле, его право не признавать такую составляющую демократического общества, как институт выборов. С другой стороны, это изменение снижает уровень легитимности выборных органов власти, т. к. прийти к власти в результате выборов могут те люди или политические партии, за которые в действительности проголосовало меньшинство общества.

Идея упразднения досрочного голосования на выборах воспринимается скорее позитивно в трех группах (49%–57% положительных откликов при 23–29% отрицательных). Как известно, при досрочном голосовании «упрощены» возможности фальсификации выборов. А значит, высказываясь за это изменение, респонденты трех групп тем самым за «честные выборы».

Еще более респондентами одобряются запрет на распространение кандидатами и их сторонниками отрицательной и дискредитирующей информации о своих конкурентах («за» 65%–71% в трех группах) и разрешение судам и избирательным комиссиям снимать с выборов кандидатов, допускающих экстремистские высказывания («за» 68%–79%).

Нежелание большинства опрошенных в трех группах выслушивать негативные сведения о кандидатах показывает, что в ходе последних избирательных кампаний был избыток «черного пиара».

Таблица 9

«Недавно Государственная Дума приняла ряд нововведений, касающихся выборов. Каково Ваше отношение к некоторым из них?»
(Один ответ по каждой позиции) (25–26 ноября 2006 г.)

		Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
			Православные	Мусульмане	Неверующие
Отмена минимального порога явки на выборах всех уровней	Полностью одобряю	15,3	16,9	15,6	13,4
	Скорее, одобряю	28,6	29,1	26,7	28,0
	Скорее, не одобряю	24,8	23,7	31,1	27,2
	Полностью не одобряю	15,4	15,2	1,1	17,3
	Затрудняюсь ответить	15,1	14,2	25,6	14,2
Упразднение досрочного голосования на выборах	Полностью одобряю	16,1	16,8	14,4	17,7
	Скорее, одобряю	36,1	36,3	34,4	39,4
	Скорее, не одобряю	20,4	18,9	23,3	17,7
	Полностью не одобряю	9,6	10,5	–	7,9
	Затрудняюсь ответить	17,1	16,6	27,8	17,3
Запрет на распространение кандидатами и их сторонниками отрицательной и дискредитирующей информации о своих конкурентах	Полностью одобряю	32,9	35,3	26,7	28,3
	Скорее, одобряю	37,9	35,8	37,8	41,7
	Скорее, не одобряю	14,3	14,6	13,3	15,4
	Полностью не одобряю	4,2	4,7	2,2	3,1
	Затрудняюсь ответить	10,1	8,8	20,0	11,4
Разрешение судам и избирательным комиссиям снимать с выборов кандидатов, допускающих экстремистские высказывания	Полностью одобряю	40,0	42,7	27,8	34,6
	Скорее, одобряю	36,9	35,8	40,0	40,6
	Скорее, не одобряю	9,0	9,8	5,6	8,3
	Полностью не одобряю	3,2	3,1	4,4	3,9
	Затрудняюсь ответить	10,3	7,8	22,2	12,6

Что же касается запрета экстремистских высказываний, то, во-первых, такие высказывания противоречат Конституции РФ, а во-вторых (что более значимо), возникают вполне естественные опасения, что за словами могут последовать «кровавые» действия, что может быть дестабилизирована ситуация в стране, возникнет угроза жизни тех, кто по тем или иным критериям не соответствует «идеалу» экстремистов.

Отметим, что, как правило, оценка этих нововведений у мусульман вызывает больше затруднений (20%–28%), чем у православных и неверующих (8%–17%). Вероятно, это связано, во-первых, с меньшей значимостью гражданской активности в традиционной мусульманской среде; во-вторых, с увеличением роли социальной регуляции посредством обычаев и традиций, вследствие чего интерес к политике как показатель гражданской активности снижается и дрейфует на периферию общественного сознания, более ориентированного на восточные принципы организации общества.

В целом отношение к изменением избирательного законодательства, к работе государственных институтов сходно в трех религиозно-мировоззренческих группах и свидетельствует о том, что государство достаточно легитимно, с точки зрения россиян, и не нуждается в «освящении» религией. К аналогичному выводу приходит В.И. Гараджа, по словам которого, «современное государство не нуждается (или нуждается в крайне малой степени) в религии для своей легитимации.<...> Иная ситуация в традиционных обществах, где не утратили значения внесударственные механизмы поддержания конформного поведения и стабильности общества...»¹.

Протестная активность

Стабильность общества, государства отнюдь не означает пассивности его граждан. Напротив, необходимое условие устойчивости современного государства – это умение его граждан отстаивать свои права – политические, социально-экономические.

По данным на апрель 2005 г., считали вполне возможными в их городе, районе массовые выступления в защиту своих прав против падения уровня жизни 46%–47% православных и мусульман и несколько меньше, 38%, неверующих. Между тем готовность самим принять уча-

¹ Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 244.

стие в подобных акциях протеста декларировали примерно одинаковые доли опрошенных в каждой из трех групп – 28%–30%¹.

Таблица 10

**«Как Вы думаете, насколько возможны сейчас
в нашем городе/сельском районе массовые выступления
против падения уровня жизни в защиту своих прав?»
(23–24 апреля 2005 г.)**

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православ- ные	Мусульмане	Неверую- щие
Вполне возможны	45,4	46,0	46,6	37,8
Маловероятны	50,3	49,4	47,4	60,3
Затрудняюсь ответить	4,3	4,6	6,0	1,9

Таблица 11

**«Если такого рода массовые выступления протеста состоятся,
Вы лично примете в них участие или нет?» (23–24 апреля 2005 г.)**

	Всего опрошен- ных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Право- славные	Мусульмане	Неверую- щие
Скорее всего, да	29,8	30,4	28,4	28,7
Скорее всего, нет	65,5	64,6	68,1	68,9
Затрудняюсь ответить	4,8	4,9	3,4	2,4

Таким образом, потенциал протестной активности в защиту своих социально-экономических прав в современной России практически не зависит от религиозно-мировоззренческой принадлежности человека. Во всяком случае, в трех наиболее массовых группах – православных, мусульман и неверующих – процент респондентов, готовых занять активную гражданскую позицию, отстаивать свои права, одинаков в сходных социально-экономических условиях.

¹ Отметим, что в первой половине 2005 г. протестная активность населения была выше, чем в последующие 2006–2007 гг., эта активность была вызвана неудачным началом реформы по «монетизации льгот».

Угрозы для страны

Для нормальной человеческой жизни необходимо ощущение социальной стабильности и защищенности. Этим в субъективном плане поддерживается устойчивость социокультурного образования. Ощущение угроз, способных дестабилизировать жизнь, ставит под вопрос и выживаемость общества, а соответственно, существование этнорелигиозной традиции.

Показательно, что среди всех угроз для нашей страны, наиболее реальной каждой из трех групп опрошенных представляется опасность резкого снижения уровня жизни, вплоть до голода значительной части российских граждан. Среди православных и мусульман на эту угрозу указывают 70%–76% опрошенных, среди неверующих немногим меньше – 64%.

С точки зрения групп православных и неверующих, практически столь же реальна опасность террористических актов на стратегически важных объектах. По мнению группы мусульман, теракты менее вероятны, чем резкое снижение уровня жизни. Вполне реальными теракты считают 57,8% сторонников ислама, тогда как обеднение – 75,9%.

Свыше половины опрошенных во всех изучаемых группах полагают, что вполне реальны экологическая катастрофа (54%–59%), а также упадок культуры, науки и образования (53%–65%).

На опасность вымирания российского населения из-за низкой рождаемости указывают 60,7% православных, несколько меньше мусульман (53%) и неверующих (48,8%). Вероятность исчерпания запасов нефти, газа и других природных ископаемых также православных беспокоит более (48,3%), чем мусульман и неверующих (40%–41%).

Как правило, мусульмане считают менее реальными угрозы заселения России представителями иных национальностей – китайцами, вьетнамцами и др. (35% мусульман и 59%–60% православных и неверующих); а также раскол внутри правящей элиты, «драку за власть» накануне президентских выборов 2008 г. (соответственно 35% и 46%–47%).

В то же время, по оценкам мусульман, в стране более вероятны (чем это видится православным и неверующим) гражданская война (41% мусульман и 23%–27% православных и неверующих) и революция наподобие тех, «цветных», которые происходили на Украине, в Грузии, Киргизии (40% и 20%–27%) (см. табл. 12).

Таблица 12

**«Какие из следующих опасностей для нашей страны Вам кажутся наиболее реальными?» (Ответ «это вполне реально»)
(23–24 апреля 2005 г.)**

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Распад России на несколько самостоятельных государств	34,0	34,5	31,9	32,5
Потеря некоторых приграничных территорий (Калининградская область, Приморье и др.)	41,5	42,9	32,8	36,8
Вымирание российского населения из-за низкой рождаемости	58,2	60,7	53,4	48,8
Раскол накануне президентских выборов 2008 г. внутри нынешней правящей верхушки, ожесточенная «драка за власть»	46,2	46,8	35,3	45,5
Исчерпание запасов нефти и газа, других природных ископаемых	46,6	48,3	41,4	40,2
Революция в России, наподобие тех, что происходили на Украине, в Грузии, Киргизии	26,5	26,6	39,7	20,1
Потеря государственного суверенитета России, введение над ней «внешнего» управления со стороны США и стран Запада	17,7	17,9	18,1	18,7
Гражданская война в России	26,6	26,0	41,4	22,5
Война со странами Запада	16,5	18,0	13,9	13,4
Террористические акты в отношении стратегически важных объектов (атомные электростанции, водохранилища, городские системы жизнеобеспечения и т. д.)	67,3	68,6	57,8	65,6
Война со странами Юга и Юго-Востока	19,9	20,7	10,3	19,6

Таблица 12 (продолжение)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Военные конфликты с ближайшими соседями (Украина, Грузия, страны Балтии и т.д.)	26,4	27,0	22,4	23,4
Заселение России представителями иных Национальностей (китайцами, вьетнамцами и др.)	58,2	60,2	34,5	59,3
Резкое снижение уровня жизни, вплоть до голода значительной части населения	69,8	70,3	75,9	63,6
Экологическая катастрофа	58,7	58,9	57,8	54,1
Переворот, осуществленный при поддержке западных спецслужб	21,5	21,9	17,2	23,4
Упадок культуры, науки и образования	58,9	59,1	64,7	52,6
Приход к власти фашистов	11,3	11,1	11,2	12,9
Массовые эпидемии (холера, СПИД, атипичная пневмония и т.д.)	37,4	37,8	41,4	33,5
Угроза из космоса (кометы, метеориты, и др.)	15,4	15,6	9,5	16,3

Как правило, те угрозы, которые респонденты считают наиболее вероятными, вызывают у них лично больший страх. Так, опасность террористических актов в отношении стратегически важных объектов православных и неверующих пугает больше (37%), чем мусульман (28%); то же относится и к возможности заселении России представителями иных национальностей (12%–14% и 3%). Напротив, угроза гражданской войны православных и неверующих беспокоит меньше, чем мусульман (16%–20% и неверующих и 27%), как и опасность «цветной» революции (6%–7% и 12%).

Хотя эта закономерность срабатывает не всегда. Например, угроза вымирания российского населения из-за низкой рождаемости страшит практически в равной мере представителей всех трех групп (30%–34%). То же можно сказать об опасности распада России на несколько самостоятельных государств (12%–15%) (см. табл. 13).

**«А какие из этих опасностей вызывают лично у Вас
наибольший страх?» (не более четырех ответов)**

(23–24 апреля 2005 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Распад России на несколько самостоятельных государств	14,8	15,0	12,9	12,0
Потеря некоторых приграничных территорий (Калининградская область, Приморье и др.)	7,2	7,8	2,6	7,7
Вымирание российского населения из-за низкой рождаемости	33,4	34,2	31,9	29,7
Раскол накануне президентских выборов 2008 г. внутри нынешней правящей верхушки, ожесточенная «драка за власть»	7,0	7,4	6,9	6,7
Исчерпание запасов нефти и газа, других природных ископаемых	14,1	15,5	9,5	11,0
Революция в России, наподобие тех, что происходили на Украине, в Грузии, Киргизии	6,8	6,1	12,1	7,2
Потеря государственного суверенитета России, введение над ней «внешнего» управления со стороны США и стран Запада	6,2	6,3	6,9	4,8
Гражданская война в России	17,8	16,2	26,7	19,6
Война со странами Запада	6,6	6,6	6,9	7,2
Террористические акты в отношении стратегически важных объектов (атомные электростанции, водохранилища, городские системы жизнеобеспечения и т.д.)	36,2	36,5	27,6	37,3
Война со странами Юга и Юго-Востока	4,2	3,6	1,7	9,1
Военные конфликты с ближайшими соседями (Украина, Грузия, страны Балтии и т.д.)	7,4	7,1	6,0	7,2
Заселение России представителями иных национальностей (китайцами, вьетнамцами и др.)	11,9	11,5	2,6	14,4
Резкое снижение уровня жизни, вплоть до голода значительной части населения	29,6	31,5	24,1	25,4

Таблица 13 (продолжение)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Экологическая катастрофа	20,7	21,7	16,4	19,1
Перевоорот, осуществленный при поддержке западных спецслужб	2,4	2,5	2,6	2,4
Упадок культуры, науки и образования	12,9	12,6	10,3	14,4
Приход к власти фашистов	4,4	4,4	5,2	3,3
Массовые эпидемии (холера, СПИД, атипичная пневмония и т.д.)	13,9	13,5	15,5	14,4
Угроза из космоса (кометы, метеориты, и др.)	2,1	2,0	1,7	2,4
Другое	1,6	1,7	0,9	1,0
Затрудняюсь ответить	5,6	4,9	11,2	5,7

Как мы уже видели, угрозу распада страны считают вполне реальной около трети опрошенных в каждой из изучаемых групп. Какие сценарии такого распада наиболее вероятны?

С точки зрения группы мусульман, наиболее реальны два варианта (на них делают акцент 13%–16% опрошенных). Первый – это распад России на несколько государств – Уральскую, Дальневосточную, Сибирскую республики и т. п. Второй – потеря части окраинных территорий – Калининградской области, Курил и др.

По мнению групп православных и неверующих, более вероятны три сценария: потеря окраинных территорий; выход ряда национальных республик из состава Российской Федерации, заселение некоторых регионов страны мигрантами из соседних государств и фактическая утрата Россией контроля над этими регионами. В представлениях православных, эти три сценария вероятны практически в равной мере (14%–18%). Группа неверующих делает акцент скорее на варианте потери окраинных территорий (24%, тогда как о двух других сценариях говорят 16%–17%) (см. табл. 14).

Таблица 14

«Если Вы считаете, что существует угроза распада России, то какие варианты развития событий представляются Вам наиболее вероятными?» (не более двух ответов)

(25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Россия распадется на несколько государств, возникнут Уральская, Дальневосточная, Сибирская республики и так далее	8,3	7,1	13,3	8,7
Россия потеряет некоторые окраинные территории, такие, как Калининградская область, Курилы и другие	18,3	18,1	15,6	23,6
Некоторые национальные республики в составе нынешней РФ выйдут из ее состава	13,9	14,2	7,8	16,1
Часть территории России будет оккупирована другими соседними державами (такими, как США, Китай и др.)	9,2	9,3	5,6	9,8
Некоторые регионы России будут заселены мигрантами из соседних государств (китайцами, представителями других национальностей), и Россия фактически потеряет контроль над этими регионами	17,1	18,0	3,3	16,5
Другие варианты	0,8	0,5	5,6	0,4
Я не верю в возможность распада России	44,3	45,4	46,7	40,2
Затрудняюсь ответить	8,5	8,1	14,4	7,1

Главную угрозу целостности Российской Федерации представляют США, полагают около трети опрошенных в каждой из трех групп (32%–37%). По 14%–15% во всех группах указывают на угрозу со стороны некоторых стран ближнего зарубежья – Украины, Грузии и др. В отношении Китая мнения не столь единодушны: православные и неверующие выражают больше опасений, чем мусульмане (11%–16% и 4%). Нападения со стороны государств ЕС ожидают лишь немногие респонденты (см. табл. 15).

На угрозе со стороны мусульманских фундаменталистов делают акцент 11% православных, 6% неверующих и только 1% сторонников ислама.

В то же время мусульмане чаще православных и неверующих обращают внимание на то, что целостности России угрожают представители криминалитета, организованной преступности (14% и по 6%), а также сепаратисты из национальных республик РФ (11% и по 5%). Если учесть, что значительная часть российских мусульман проживает именно в этих национальных республиках, то они могут быть информированы о происходящем там лучше, чем православные и неверующие (принимая во внимание то обстоятельство, что, как правило, лучше знают языки, на которых к населению могут обращаться сепаратисты).

Видят угрозу в неспособности федеральных властей управлять страной 11% неверующих, 8% православных и только 4% мусульман. Такое распределение мнений вполне соответствует отношению к институтам федеральной власти респондентов из трех групп – уровень одобрения работы этих институтов в группе мусульман несколько выше, чем в группе православных и, тем более, неверующих.

Как уже упоминалось, один из возможных сценариев распада России – утрата Сибири и Дальнего Востока. Эти регионы богаты природными ресурсами и слабо заселены из-за сурового климата. Какой же должна быть стратегия государства в отношении этих регионов? Относительное большинство опрошенных во всех группах высказывается за интенсивное развитие экономики этих регионов и наращивание там численности российского населения (см. табл. 16).

Второе место в рейтинге оптимальных стратегий государства, согласно ответам мусульман, делят два варианта – интенсивное освоение природных ресурсов без увеличения плотности населения, или же сохранение нетронутых природных богатств для потомков. В группах православных и неверующих вариант «нетронутой природы» пользуется меньшей поддержкой и занимает третье место.

Таблица 15

«Как Вы считаете, кто сегодня в наибольшей степени угрожает целостности РФ?» (Не более трех ответов)
(25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
США	32,7	35,2	36,7	31,9
Европейские государства	4,1	4,4	0	4,3
Китай	14,7	15,9	4,4	11,0
Япония	4,6	4,3	1,1	7,9
Украина, Грузия, другие государства ближнего зарубежья	14,3	15,1	14,4	14,6
Страны Балтии	2,7	2,8	1,1	3,1
Сепаратисты из национальных республик в составе РФ	5,7	4,9	11,1	5,1
Представители криминалитета, организованной преступности	6,8	6,0	14,4	5,9
Представители региональных элит, заинтересованные дистанцироваться от Москвы, федеральных властей	4,6	4,4	1,1	2,4
Москва, московские власти	2,1	1,8	1,1	2,4
Федеральные власти, неспособные эффективно управлять страной	8,7	8,0	4,4	11,0
Русские националисты	3,2	3,1	2,2	2,8
Мусульманские фундаменталисты	9,2	11,1	1,1	5,9
Мигранты из других стран, проживающие в России	10,6	11,7	7,8	8,7
Кто-то еще	0,7	0,7	1,1	0,4
Никто не угрожает	22,4	21,2	31,1	24,4
Затрудняюсь ответить	7,9	7,6	11,1	8,3

Таблица 16

«Некоторые аналитики утверждают, что Сибирь и Дальний Восток, богатые природными ресурсами и слабозаселенные, могут быть со временем потеряны Россией. Какой, на Ваш взгляд, должна бы политика государства в отношении этих регионов?»
(25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Следует интенсивно развивать экономику этих регионов, любыми способами наращивать там численность российского населения	44,0	45,2	34,4	41,7
Следует интенсивно осваивать природные ресурсы этих регионов, однако стремиться увеличивать плотность населения в них не следует – и климат суровый, и слишком дорого в них проживать	26,8	26,1	22,2	33,5
Не следует стремиться к более интенсивному освоению этих регионов, пусть их богатства, нетронутая природа останутся для потомков	14,6	13,8	24,4	12,6
Государство не должно заниматься освоением этих территорий – их развитие должно происходить свободно, по законам рынка, без вмешательства сверху	6,0	5,1	8,9	6,3
Затрудняюсь ответить	7,6	8,6	10,0	5,1

Наименее популярная стратегия – это самоустранение государства от управления этими территориями, надежда на то, что будет лучше, если все здесь станет развиваться по законам рынка, без вмешательства государства. Причем такая политика наименее популярна во всех трех группах.

Ведь если государство российское станет в меньшей мере контролировать свои территории, то эту нишу постараются тут же заполнить другие государства или криминальные группировки, как это уже происходило, например, в Чеченской республике в 90-е годы прошлого века.

Национальная терпимость

В трех религиозно-мировоззренческих группах преобладает мнение, что на малозаселенных территориях страны следует увеличивать численность населения, дабы «не ввозить в соблазн» соседей. Кроме того, в России сложилась традиция полиэтнического сосуществования. Тем не менее решение проблемы заселения территорий за счет привлечения иммигрантов, как правило, не представляется привлекательным.

В каждой из трех групп относительное большинство – 38%–41% – высказывается за ужесточение законодательства об иммиграции. Тогда как сторонники смягчения этих законов составляют 14%–17% в группах.

Несмотря на значительное сходство позиций в трех группах, мусульмане демонстрируют несколько более терпимое отношение к иммиграции, чем православные и неверующие. Так, сторонники «крайних точек зрения» – «законы об иммиграции следует отменить, чтобы любой человек мог приехать жить в Россию» или «иммиграцию следует остановить полностью» – среди православных и неверующих составляют примерно одинаковые доли: по 7%–9%. Между тем среди мусульман за свободный въезд иммигрантов в Россию высказываются 12,1% опрошенных, а за полный запрет иммиграции – только 2,6%.

В чем же опрошенные видят «минусы» иммиграции?

Респонденты трех групп не склонны соглашаться с тезисами, будто иммиграция – это в целом хорошо для развития экономики, что иммигранты делают Россию более открытой новым идеям и культурам, что с помощью иммиграции можно решить демографическую проблему в стране. Причем меньше всего процент сторонников этих тезисов в группе мусульман.

«С каким из нижеприведенных суждений о порядке иммиграции в Россию Вы согласны в первую очередь?»
(23–24 апреля 2005 г.)

	Всего	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Законы об иммиграции следует отменить, чтобы любой человек мог приехать жить в Россию	7,8	7,3	12,1	6,7
Следует смягчить иммиграционное законодательство, прежде всего, процедуру регистрации приезжающих в Россию мигрантов	14,1	14,0	13,8	17,3
Законы об иммиграции следует оставить такими, как они есть сейчас	17,5	18,3	12,9	16,8
Законы об иммиграции следует ужесточить	39,8	39,4	37,9	40,9
Иммиграцию следует остановить полностью	8,6	9,0	2,6	8,7
Затрудняюсь ответить	12,1	12,0	20,7	9,6

Иммигранты повышают уровень преступности, коррупции в стране – полагают свыше половины опрошенных в каждой из трех групп; наибольшую обеспокоенность этот минус вызывает у православных (66%, при 54%–56% в двух других группах). Не согласны с тезисом только 9%–13% респондентов каждой группы.

Кроме того, иммигранты создают конкуренцию на рынке труда и «отнимают» работу у местных жителей, – склонны считать опрошенные в трех группах. Этому мнения придерживаются 60%–61% православных и неверующих и несколько меньшая доля мусульман – 50%.

Однако с положением на рынке труда не все так однозначно. 50%–55% православных и неверующих отмечают, что иммигранты восполняют нехватку рабочих рук на малоквалифицированной и низкооп-

лачиваемой работе. Мусульмане тоже склонны поддерживать это мнение, хотя и менее уверенно (36% против 18%).

И все же какие именно иммигранты могли бы быть приняты представителями изучаемых групп наиболее терпимо? Прежде всего это русское и русскоязычное население, считают две трети православных, свыше половины неверующих и каждый второй мусульманин (против 6%–9% в этих группах). Кроме того, это молодые и образованные люди, отмечают 56%–59% православных и неверующих и 47% мусульман.

Хотя некоторое предпочтение отдается «своим» – наиболее близким большинству россиян в этнокультурном плане людям, однако подчеркнем общее негативное отношение к иммиграции. И это может быть связано как с тем, что послабление в законодательстве способно облегчить иммиграцию не только «своих», но и «чужих», нежелательных людей (малообразованных, с криминальным прошлым). Так и с тем, что для россиян гражданская идентичность важнее этнической.

Когда в ходе исследования ИКСИ РАН респондентам был задан вопрос об их принадлежности к различным социальным общностям, то выяснилось, что каждый второй россиянин идентифицирует себя в первую очередь как гражданина России, и только каждый пятый – как представителя своей национальности¹.

Вообще, когда речь шла об отношении к тем или иным тезисам, касающимся вопросов иммиграции, то мнения респондентов трех групп в основном совпадали. При этом оценки мусульман, как правило, были более сдержанны. Среди них процент тех, кто с тезисами был отчасти согласен, отчасти нет, был выше, чем среди православных и неверующих, чьи позиции были более ярко выражены. То есть в оценках мусульман прослеживается больше стремления видеть в тех или иных аспектах отношений людей разного гражданства, разных национальностей одновременно «плюсы» и «минусы». Такие оценки мусульман могут быть вызваны тем, что у них в целом больше опыта общения, проживания в одном населенном пункте с людьми иных национальностей, чем у неверующих и, тем более, православных. Так, указывают, что в их населенном пункте все, почти все или, по меньшей мере, большинство жителей – той же национальности, что и сами опрошенные, 90% православных, три четверти неверующих и только половина мусульман.

¹ Российская идентичность в условиях трансформации. С. 246–247.

«Здесь представлены различные мнения об иммигрантах из других стран, живущих в России (под иммигрантами мы имеем в виду людей, которые приехали жить в России). Насколько Вы согласны или не согласны с этими суждениями?»

(«+» – скорее согласен; «+–» – отчасти согласен, отчасти не согласен; «–» – скорее не согласен; «0» – затрудняюсь ответить)

(23–24 апреля 2005 г.)

		Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
			Православные	Мусульмане	Неверующие
Иммиграция – это в целом хорошо для развития экономики	+	19,9	20,1	10,3	21,1
	+–	31,9	31,2	36,2	34,9
	–	38,4	38,6	36,2	38,3
	0	9,8	10,0	17,2	5,7
Иммигранты повышают уровень преступности, коррупции	+	63,2	65,8	54,3	55,5
	+–	23,4	22,1	31,0	26,8
	–	9,9	9,0	8,6	12,9
	0	3,4	3,1	6,0	4,8
Иммигранты делают Россию более открытой новым идеям и культурам	+	17,3	17,8	12,9	16,3
	+–	30,7	32,2	31,0	26,3
	–	42,9	41,0	44,8	49,3
	0	9,1	9,1	11,2	8,1
С помощью иммиграции можно решить демографическую ситуацию в России	+	18,6	18,2	13,8	23,9
	+–	27,1	27,0	32,8	25,8
	–	46,2	46,4	42,2	44,5
	0	8,1	8,4	11,2	5,7
Иммигранты создают конкуренцию на рынке труда и «отнимают» работу у местных жителей	+	59,6	61,3	50,0	59,8
	+–	24,9	23,7	31,9	26,3
	–	12,1	11,9	12,1	11,0
	0	3,4	3,1	6,0	2,9
Иммигранты восполняют нехватку рабочих рук на малоквалифицированной и низкооплачиваемой работе	+	50,0	50,1	36,2	54,5
	+–	28,5	27,6	37,9	31,6
	–	17,3	18,0	18,1	11,5
	0	4,2	4,3	7,8	2,4
Надо поддерживать въезд в страну русского и русскоязычного населения, ограничивая въезд представителей иных национальностей	+	69,3	74,2	49,1	57,9
	+–	19,8	15,6	35,3	29,7
	–	7,3	6,9	6,0	9,1
	0	3,6	3,3	9,5	3,3
Надо поддерживать въезд молодых и образованных граждан, ограничивая въезд нетрудоспособных и малообразованных граждан из других стран	+	56,9	58,5	46,6	55,5
	+–	24,9	23,2	36,2	26,8
	–	12,1	12,1	9,5	11,0
	0	6,1	6,2	7,8	6,7

**«Сколько людей, на Ваш взгляд, в нашем населенном пункте той же национальности, что и Вы?»
(23–24 апреля 2005 г.)**

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Все	2,9	2,3	10,3	2,4
Почти все	23,9	26,7	12,1	19,6
Большинство	49,9	51,7	27,6	53,1
Половина	11,3	10,5	17,2	10,0
Менее половины	6,7	4,6	18,1	9,6
Совсем мало (единицы)	2,0	1,4	8,6	0,5
Никого	0,1	0,1	–	–
Затрудняюсь ответить	3,3	2,8	6,0	4,8

Религиозная толерантность

Особенностью российской цивилизации является ее исконно терпимое межконфессиональное сосуществование. Толерантность «в хорошем смысле» предполагает уважение к иной культуре, вере и, напротив, нетерпимое отношение к проявлениям пренебрежения.

Когда речь идет о религиозных святынях, уважении к ним, то позиция мусульман оказывается в целом более жесткая и непримиримая, чем православных и, особенно, неверующих.

Так, например, в начале 2006 г. была закрыта волгоградская газета «Городские вести» за публикацию карикатуры с изображением Христа, Моисея, Будды и Мухаммеда. Публикацию подобных изображений в отечественных СМИ считают не только недопустимой, но и требующей уголовного или административного наказания, свыше половины мусульман (58%), 37% православных и 31% неверующих. Более мягкую позицию, согласно которой такие действия газеты нежелательны и заслуживают морального осуждения, занимает треть (31%–33%) православных и неверующих и четверть (24%) мусульман. О праве СМИ на свободу слова и допустимости подобных публикаций говорят 12%–15% православных и мусульман и 21% неверующих (см. табл. 20).

Таблица 20

«Недавно была закрыта волгоградская газета “Городские вести”, опубликовавшая рисунок с изображением Христа, Моисея, Будды и Мухаммеда. Как Вы считаете, допустима ли публикация в российских средствах массовой информации такого рода изображений?»
(26–27 февраля 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Да, допустимо, так как в СМИ имеют право на свободу слова	14,5	14,6	12,4	20,6
Это нежелательно и требует морального осуждения	32,3	32,9	23,9	30,8
Нет, не допустимо – это оскорбляет чувства верующих и требует уголовного или административного наказания	37,0	37,0	57,5	31,3
Затрудняюсь ответить	15,8	15,0	6,2	16,8

Соответственно, решение властей закрыть волгоградские «Городские вести» одобрило большинство мусульман: 61% против 18%. Православные скорее не поддержали это решение: 29% «за» и немногим больше – 39% – «против». Среди неверующих закрытие газеты позитивно оценили только 20%, тогда как каждый второй, 52%, был против этого (см. табл. 21).

Таблица 21

«Как Вы относитесь к решению властей закрыть газету, опубликовавшую этот рисунок?» (26–27 февраля 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Скорее поддерживаю это решение	30,3	29,4	61,1	19,6
Скорее не поддерживаю это решение	39,4	38,8	17,7	52,3
Затрудняюсь ответить	29,7	31,5	21,2	26,6

Аналогично распределились мнения и относительно того, нужно ли законодательно закрепить уголовную ответственность за надругательство над изображениями, являющимися религиозными святынями.

Скорее против уголовного наказания высказываются 57%–59% православных и неверующих и 43% мусульман. Считают, что такие действия должны быть уголовно наказуемы, каждый второй мусульманин (47%), каждый четвертый православный и каждый пятый неверующий (см. табл. 22).

Таблица 22

«В Государственной Думе обсуждается законопроект о введении уголовной ответственности за надругательство над изображениями и печатными изданиями, являющимися религиозными святынями. При этом само понятие надругательства остается спорным и трудноопределимым. Как Вы относитесь к идее введения уголовной ответственности за такие действия?» (26–27 февраля 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Поддерживаю, такие действия должны подвергаться уголовному наказанию	25,9	25,0	46,9	20,6
Осуждаю, такие действия должны подвергаться моральному осуждению, но не уголовному наказанию	38,5	39,5	32,7	37,9
Осуждаю, так как отношение к религии и религиозным атрибутам – это дело верующих и не требует законодательного регулирования	16,8	17,3	10,6	21,5
Затрудняюсь ответить	18,6	18,1	9,7	19,6

Незадолго до публикации волгоградской газеты, в датских и других европейских СМИ были напечатаны карикатуры на пророка Мухаммеда. Реакцией на это стали массовые выступления в мусульманских странах, нападения на посольства западных стран, бойкот датских и других товаров. Полагают, что это справедливая реакция верующих на оскорбление их чувств, 37% российских мусульман и вдвое меньшие доли (15%–17%) православных и неверующих. Отмечает, что мирные протесты оправданы, но акты насилия недопустимы, относительное большинство в трех группах опрошенных – 45%–48% православных и мусульман

и только 38% неверующих. При этом среди неверующих доля тех, кто оценивает действия жителей мусульманских стран как фанатичные, которые нельзя понять и поддержать, больше (31%), чем среди православных (27%) и, тем более, мусульман (12%) (см. табл. 23).

Таблица 23

«В мусульманских странах продолжают массовые выступления против публикаций карикатур на пророка Мухаммеда, нападения на посольства западных стран, бойкот датских и других товаров. Как Вы к этому относитесь?» (26–27 февраля 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Это справедливая реакция верующих на оскорбления их чувств	16,4	15,4	37,2	16,8
Мирные протесты оправданы, но акты насилия недопустимы	44,4	45,4	47,8	36,9
Это действия фанатиков, которые невозможно понять и поддержать	26,6	26,7	12,4	31,3
Затрудняюсь ответить	12,5	12,4	2,7	15,0

Естественно, в тот период отношения между Европой и мусульманским миром были обострены. По мнению относительного большинства православных и мусульман (43%–45%), России в этой связи следовало бы попытаться найти компромисс, примирить конфликтующие стороны. Мнения неверующих разделились: 38% были за поиск примирения и столько же за нейтралитет и дистанцирование от конфликта. Идея нейтралитета получила одобрение 30% православных и только 18% мусульман. При этом вторая по популярности точка зрения в группе последователей ислама заключалась в том, что России следовало поддержать мусульман в их требовании официальных извинений от глав европейских стран – 32%, среди православных и неверующих за это были лишь по 7% опрошенных. За поддержку другой из конфликтующих сторон – европейских стран и их СМИ – высказались 4%–6% православных и неверующих и менее 1% мусульман.

То есть в конфликте вокруг мусульманской святыни православные и неверующие были скорее за компромисс и нейтралитет, последователи ислама – скорее за компромисс и поддержку мусульманских стран (см. табл. 24).

Таблица 24

«Какую позицию следует занять России в связи с обострившимися отношениями между Европой и мусульманским миром?»
(26–27 февраля 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Поддержать позицию, занятую европейскими странами и их средствами массовой информации	3,8	4,2	0,9	5,6
Поддержать мусульман в их требовании официальных извинений от глав европейских стран	9,2	7,4	31,9	7,0
Попытаться найти компромисс, примирить конфликтующие стороны	44,2	45,4	43,4	37,9
Занять нейтральную позицию, дистанцироваться от конфликта	30,4	30,1	17,7	37,9
Затрудняюсь ответить	12,3	12,9	6,2	11,7

В этой ситуации влияние религиозного фактора на гражданскую позицию респондента оказывается значительным.

В целом данная история с карикатурами показывает, что поликонфессиональность нашей страны может быть большим преимуществом в деле развития добрососедских отношений с другими странами, когда «народной дипломатией» могут заниматься представители религиозно-этнической группы россиян, более близкой в культурном, цивилизационном плане к стране, с которой ведутся переговоры.

Отношение к своей религии, мировоззрению

Но насколько «тверды» представители трех религиозно-мировоззренческих групп в своей вере или неверии? Что для них значит религия?

Для большинства мусульман, 66%, религия – это прежде всего национальная традиция, вера предков. Среди православных этого взгляда на религию придерживается 41%, еще 31% делает акцент на моральных и нравственных нормах. Среди неверующих большинство, 65%, отмечает, что религией не интересуется.

Воспринимают религию в первую очередь как соблюдение всех обрядов, участие в церковной жизни 20% мусульман и вдвое меньшая доля, 11%, православных (см. табл. 25).

Таблица 25

**«Лично для Вас религия, в первую очередь, это...»
(Не более двух ответов)
(25–26 ноября 2006 г.)**

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Соблюдение всех религиозных обрядов, участие в церковной жизни	9,0	11,4	20,0	1,2
Национальная традиция, вера предков	36,4	41,4	65,6	10,2
Личное спасение, общение с Богом	16,2	20,5	15,6	2,0
Часть мировой культуры и истории	16,0	17,1	13,3	11,4
Следование моральным и нравственным нормам	28,2	31,2	17,8	9,4
Религия мне неинтересна, она для меня ничего не значит	14,5	3,3	2,2	64,6
Затрудняюсь ответить	3,0	1,5	0	7,1

Указывают, что исполняют религиозные обряды ежедневно, 18% мусульман и только 4% православных. Не исполняют этих обрядов вообще 10% мусульман и 22% православных. Среди православных примерно поровну (31%–32%) тех, кто исполняет обряды, как придется, и тех, кто это делает по праздникам. Среди мусульман от случая к случаю обрядам следуют только 14%, тогда как 52% соблюдают их по праздникам.

Интересно, что среди тех, кто относит себя к неверующим, большинство, 89%, не исполняет никаких религиозных обрядов, однако немало и тех, 9%, кто признается, что эти обряды соблюдает – от случая к случаю, а то и чаще (см. табл. 26).

Таблица 26

«Исполняете ли Вы религиозные обряды, и если да, то как часто?»
(25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Ежедневно	4,2	3,8	17,8	1,6
Еженедельно	3,0	3,5	2,2	1,6
Ежемесячно	4,3	6,3	3,3	–
Только по праздникам	26,1	31,0	52,2	3,1
Как придется (от случая к случаю)	24,0	32,3	14,4	2,4
Никаких религиозных обрядов я не исполняю	37,1	22,1	10,0	89,0
Затрудняюсь ответить	1,2	0,9	–	2,4

Исследование ИКСИ РАН 2004 г., в ходе которого сравнивалась религиозная активность семи религиозно-мировоззренческих групп россиян (опрашивалось по 600 человек в каждой группе), показало, что особенно высок ее уровень «в протестантской группе, за которой следуют католики и иудеи. Несколько ниже показатели у мусульман, а самые низкие демонстрируют приверженцы православия и буддизма»¹. Это исследование выявило, что для одних групп при их религиозной самоидентификации решающим мотивом выступает их включенность в религиозную практику, для других – скорее культурно-цивилизационная

¹ Российская идентичность в условиях трансформации. С. 275.

ориентация, причем второй фактор относится в наибольшей степени к приверженцам самых многочисленных российских религий – православия и ислама¹. (Добавим к этому, что и для неверующих исполнение религиозных обрядов – это скорее традиция, которой они порой следуют, чтобы обратиться к своим истокам, лучше понять себя и своих предков.)

Естественно, что при таком восприятии религии большинство православных и мусульман не готовы защищать свою веру с оружием в руках, если к этому призовут их духовные лидеры (72%–76%) или если будут оскорблены вера и религиозные святыни (67%–70%). О своей готовности к вооруженному выступлению в защиту веры говорят 17%–20% православных и 13%–17% мусульман. В их числе заявляют, что «безусловно» готовы к этому, 4%–5% православных и 7%–8% мусульман. Среди неверующих также большинство (77%) не стало бы проливать кровь ради защиты своего мировоззрения, и только 6% говорят, что готовы к этому. Следует подчеркнуть, что заявления о намерениях отнюдь не означают, что эти люди в действительности будут вооружаться и выходить на бой во имя идеи.

Впрочем, во всех трех группах уровень декларируемой готовности с оружием в руках защищать свою веру, свои мировоззренческие принципы ниже, чем если бы речь шла об участии в массовых выступлениях против ухудшения материального положения, особенно заметна эта разница в группе неверующих (см. табл. 27 и 28).

Таблица 27

«Готовы ли Вы защищать свою веру с оружием в руках, если к этому призовут ваши духовные лидеры?»
(25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Безусловно, да	3,5	3,7	7,8	2,0
Скорее да	10,5	13,6	5,6	3,9
Скорее нет	35,5	37,5	50,0	19,7
Безусловно нет	38,1	34,5	25,6	57,5
Затрудняюсь ответить	11,8	10,5	11,1	13,8

¹ Российская идентичность в условиях трансформации. С. 278.

**«Готовы ли Вы защищать свою веру с оружием в руках, если
будут оскорблены Ваша вера и религиозные святыни?»**

(25–26 ноября 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Безусловно, да	4,0	4,6	6,7	2,8
Скорее да	12,4	15,5	10,0	2,8
Скорее нет	32,8	35,5	45,6	15,7
Безусловно нет	36,1	31,2	24,4	61,0
Затрудняюсь ответить	13,8	12,8	13,3	14,6

Таким образом, гражданская, нравственная позиция большинства православных и мусульман состоит в том, что, с их точки зрения, совершение убийства (которое предполагается, если взять в руки оружие) даже по призыву духовных лидеров и во имя веры – гораздо больший грех, чем терпимость к «иноверцам» и их не всегда корректным действиям в отношении религиозных святынь.

Религия, наука, мораль

Многие россияне, включая неверующих, свой личный «моральный кодекс» основывают на религиозных заповедях «не убий, не укради...», общих для мировых религий.

Часть респондентов вообще ассоциирует религию с моральными нормами – 31% православных, 18% мусульман и 9% неверующих. А между тем ряд явлений современной жизни противоречит религиозным нормам. Следует ли в этой связи их запрещать, ограничивать?

Что касается пропаганды естественного происхождения человека (дарвинизма), то отношение к этому явлению в трех группах опрошенных сходно. Большинство, 69%–73%, не видят необходимости запрещать или ограничивать эту пропаганду; 14%–19% высказываются за ограничения; 4%–5% – за запрет вплоть до уголовной ответственности. Это отношение свидетельствует о том, что в головах респондентов мирно сосуществуют научные теории и религиозные представления о мире и месте в нем человека.

Таблица 29

«Представители религиозной общественности выступают с требованиями запретить некоторые явления в жизни общества, противоречащие нормам и установкам Церкви. А как Вы лично относитесь к...» (Один ответ по каждой позиции) (1–2 апреля 2006 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Пропаганда естественного происхождения человека (дарвинизму)				
Это надо запретить вплоть до уголовной ответственности	4,8	4,2	4,5	5,4
Это надо не запрещать, но сильно ограничить	17,3	18,5	14,8	14,3
Не запрещать и не ограничивать	69,5	69,1	72,7	71,9
Затрудняюсь ответить	8,2	7,9	8,0	8,5
Клонированию, созданию живых организмов лабораторным путем				
Это надо запретить вплоть до уголовной ответственности	38,6	39,5	34,1	40,2
Это надо не запрещать, но сильно ограничить	32,4	32,5	28,4	31,3
Не запрещать и не ограничивать	21,8	21,0	31,8	21,4
Затрудняюсь ответить	7,0	6,8	5,7	6,7
Трансплантации человеческих органов в медицинских целях				
Это надо запретить вплоть до уголовной ответственности	17,9	17,9	13,6	19,2
Это надо не запрещать, но сильно ограничить	41,8	43,7	40,9	39,3
Не запрещать и не ограничивать	35,2	33,6	38,6	35,7
Затрудняюсь ответить	4,9	4,6	6,8	5,4
Эвтаназии (помощь тяжелобольным людям добровольно уйти из жизни)				
Это надо запретить вплоть до уголовной ответственности	28,1	28,8	34,1	23,7
Это надо не запрещать, но сильно ограничить	35,8	34,9	40,9	38,4
Не запрещать и не ограничивать	22,8	22,7	15,9	24,6
Затрудняюсь ответить	13,1	13,3	9,1	13,4
Гомосексуализму				
Это надо запретить вплоть до уголовной ответственности	56,9	57,8	55,7	56,7
Это надо не запрещать, но сильно ограничить	21,1	20,5	34,1	19,2
Не запрещать и не ограничивать	14,4	14,8	3,4	13,8
Затрудняюсь ответить	7,1	6,2	6,8	8,9

К трансплантации человеческих органов в медицинских целях отношение не столь терпимое: против запретов и ограничений 34%–39% респондентов в трех группах, за ограничения – 39%–44%; за полный запрет – 14%–19%. Такая осторожно-негативная реакция может быть объяснена скорее многочисленными криминальными историями вокруг этих операций, чем несоответствием самой идеи трансплантации мировоззрению респондентов.

Считают необходимым полностью запретить эвтаназию 34% мусульман, 29% православных и 24% неверующих, против каких-либо ограничений этого явления – 16% мусульман, 23%–25% православных и неверующих. Видимо, мусульмане более строго придерживаются постулата, что бог дает жизнь и только он имеет право решать, когда человеку умирать. А для православной традиции не менее важно право человека радоваться жизни и право на смерть (не путем самоубийства, конечно), если жизнь превращается в невыносимое мучение без надежды на исцеление.

Клонирование, напротив, мусульманами воспринимается более терпимо, чем представителями двух других групп: за полный запрет создания живых организмов лабораторным путем высказываются 34% мусульман и 40% православных и неверующих; против ограничений – 32% мусульман и 21% опрошенных двух других групп.

Менее толерантное отношение к гомосексуализму, расходящееся с либеральной западной традицией, в соответствии с которой такая ориентация не может подвергаться ограничению и запрету. В данном случае исследование фиксирует совпадение нравственных норм, обычаев большинства опрошенных, как верующих, так и неверующих. Среди респондентов каждой из трех групп свыше половины, 56%–58%, считают, что это явление нужно запретить вплоть до уголовной ответственности. За сильные ограничения – 19%–20% православных и неверующих и 34% мусульман. Против запрета и ограничения гомосексуализма только 3% мусульман и 14%–15% православных и неверующих.

Естественно, что религиозно-мировоззренческая принадлежность человека влияет на его понимание «смысла жизни». Вопрос в том, насколько сильно это влияние?

Смысл жизни

Иерархия жизненных ценностей у представителей трех религиозно-мировоззренческих групп во многом совпадает.

«В какой степени для Вас важны следующие сферы жизни?»
(5–6 ноября 2005 г.)

		Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
			Православные	Мусульмане	Неверующие
Дело, профессия (работа)	Скорее важны	43,2	42,2	47,9	41,6
	Очень важны	44,1	43,4	41,5	51,3
	Скорее не важны	8,3	9,1	6,4	5,4
	Не важны	3,6	4,4	4,3	1,4
	Затрудняюсь ответить	0,7	0,7	–	0,4
Семья, дом, уют	Скорее важны	38,1	37,7	42,6	37,6
	Очень важны	60,6	60,9	56,4	61,3
	Скорее не важны	0,8	0,8	1,1	0,7
	Не важны	0,3	0,4	–	0,4
	Затрудняюсь ответить	0,1	0,2	–	–
Дружба	Скорее важны	48,7	49,6	47,9	44,8
	Очень важны	47,1	46,2	50,0	49,5
	Скорее не важны	3,4	3,6	2,1	3,9
	Не важны	0,6	0,5	–	1,1
	Затрудняюсь ответить	0,3	–	–	0,7
Свободное время, отдых, развлечения	Скорее важны	49,4	49,0	54,3	44,8
	Очень важны	35,7	35,2	30,9	40,1
	Скорее не важны	12,4	13,7	11,7	10,4
	Не важны	1,7	1,6	1,1	2,9
	Затрудняюсь ответить	0,8	0,4	2,1	1,8
Происходящее в стране	Скорее важны	45,9	46,3	60,6	38,7
	Очень важны	35,8	36,5	28,7	36,2
	Скорее не важны	14,2	13,9	4,3	18,3
	Не важны	3,2	2,6	5,3	4,7
	Затрудняюсь ответить	0,9	0,5	1,1	2,2
Религия, вера	Скорее важны	36,7	41,5	57,4	17,6
	Очень важны	27,6	34,1	26,6	7,2
	Скорее не важны	23,5	17,4	11,7	44,1
	Не важны	10,0	5,2	3,2	29,7
	Затрудняюсь ответить	2,1	1,8	1,1	1,4
Любовь	Скорее важны	41,4	40,1	59,6	40,5
	Очень важны	49,2	50,5	33,0	48,7
	Скорее не важны	5,7	5,7	3,2	6,5
	Не важны	2,4	2,4	3,2	2,9
	Затрудняюсь ответить	1,3	1,3	1,1	1,4
Секс	Скорее важны	35,2	34,4	37,2	34,1
	Очень важны	36,4	35,7	29,8	40,5
	Скорее не важны	12,5	12,7	11,7	13,6
	Не важны	9,9	11,5	8,5	8,2
	Затрудняюсь ответить	6,0	5,6	12,8	3,6

Во всяком случае, на первом месте для респондентов из трех групп – семья, дом уют (их важность отмечают 99% опрошенных в каждой группе). На втором – дружба (94%–98%).

А далее начинаются расхождения. На третьем месте для православных и мусульман – любовь (91%–93%), для неверующих – дело, профессия, работа (93%). О значении секса мусульмане говорят реже (67%), чем православные и неверующие (75%–80%), при этом сторонники ислама чаще затрудняются оценить значение этой сферы в их жизни (13% при 4%–6% в двух других группах).

Происходящее в стране для православных и мусульман практически также значимо, как их свободное время, отдых, развлечения. Для неверующих их свободное время важнее, чем события в стране (85% и 75%).

Религия, вера мусульманам представляется более значимой сферой жизни (84%), чем православным (76%) и, естественно, неверующим, среди которых большинство указывает, что эта сторона жизни для них не важна.

В целом в абстрактных представлениях о смысле жизни респондентов трех религиозно-мировоззренческих групп больше сходства, чем расхождений. Но сохранится ли это сходство, когда речь пойдет о более конкретных материях? Например, о семье.

Брак, семейные отношения, семейные роли

Семья – это самый главный смысл жизни опрошенных в трех группах. Насколько устраивают их разные стороны семейной жизни?

Удовлетворены отношениями с супругом 65%–71% респондентов трех групп. Как правило, еще лучше складываются отношения с детьми (77%–80%) и, тем более, другими родственниками (87%–90%).

Распределением обязанностей в семье довольны 84%–88% опрошенных в каждой из трех групп; тем, как в семье принимаются решения – 84%–89%. То, как складывается семейная жизнь в целом, устраивает 84% мусульман и почти столько же, 78%, православных и неверующих.

Таким образом, уровень удовлетворенности различными сторонами семейной жизни примерно одинаков в трех религиозно-мировоззренческих группах (см. табл. 31).

Таблица 31

«Устраивают ли Вас различные стороны Вашей семейной жизни?»
(5–6 ноября 2005 г.)

		Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
			Православные	Мусульмане	Неверующие
Отношения с супругом	Полностью устраивает	43,6	42,8	51,1	47,3
	Скорее устраивает	24,0	24,3	13,8	23,3
	Скорее не устраивает	3,9	3,8	2,1	5,7
	Совершенно не устраивает	2,7	3,3	2,1	1,8
	Затрудняюсь ответить	20,8	21,7	18,1	16,1
Отношения с детьми	Полностью устраивает	49,6	49,4	64,9	50,2
	Скорее устраивает	27,8	29,0	14,9	26,5
	Скорее не устраивает	3,0	3,5		3,6
	Совершенно не устраивает	1,6	1,7		1,1
	Затрудняюсь ответить	14,0	13,4	10,6	12,9
Отношения с другими родственниками	Полностью устраивает	43,9	41,9	60,6	45,9
	Скорее устраивает	45,0	47,9	26,6	41,9
	Скорее не устраивает	6,8	6,5	5,3	7,9
	Совершенно не устраивает	1,6	1,8	1,1	,7
	Затрудняюсь ответить	1,8	1,2	1,1	2,2
Распределение обязанностей в семье	Полностью устраивает	40,8	38,4	58,5	43,0
	Скорее устраивает	43,5	45,7	29,8	40,9
	Скорее не устраивает	9,0	9,4	1,1	9,3
	Совершенно не устраивает	2,2	1,9	4,3	2,9
	Затрудняюсь ответить	3,5	3,7	1,1	2,5
То, как принимаются решения в семье	Полностью устраивает	43,8	42,8	57,4	44,1
	Скорее устраивает	43,4	45,3	31,9	39,4
	Скорее не устраивает	7,1	6,4	2,1	11,1
	Совершенно не устраивает	1,4	1,2	2,1	2,2
	Затрудняюсь ответить	3,1	3,3	1,1	1,8
То, как складывается семейная жизнь в целом	Полностью устраивает	38,4	36,3	54,3	41,2
	Скорее устраивает	40,2	41,9	29,8	36,6
	Скорее не устраивает	11,7	12,5	3,2	11,8
	Совершенно не устраивает	3,1	3,2	4,3	3,2
	Затрудняюсь ответить	5,1	4,8	2,1	5,4

Согласно данным двух следующих таблиц (см. табл. 32 и 33), представления респондентов из разных религиозно-мировоззренческих

групп о браке в основном совпадают. Большинство в трех группах не считает брак пережитком прошлого (81%–89%). Большинство полагает, что жизнь женщины полноценна, если у нее есть дети (89%–93%); что можно оправдать женщину, желающую растить ребенка самостоятельно, без отца (76%–83%); но все же ребенок может нормально развиваться только в полной семье (80%–86%), и что долг родителей сделать все для детей (91%–97%).

Таблица 32

«Каково Ваше отношение к браку?» (5–6 ноября 2005 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
Официальный брак необходим для полноценного воспитания детей	46,1	46,1	60,6	43,4
Официальный брак создает материальную опору семьи	17,8	17,8	14,9	19,4
Женщина, вступившая в официальный брак, чувствует себя в жизни уверенней	18,1	19,9	11,7	16,5
Официально регистрировать отношения не обязательно, главное, чтобы рядом был мужчина	7,1	5,5	5,3	10,4
Для современной женщины брак (будь он официальный или гражданский) вообще не важен, т. к. она может добиться всего, что для нее в жизни важно, одна	3,3	3,4	4,3	3,6
Другое	2,7	2,7	1,1	1,8
Затрудняюсь ответить	4,9	4,6	2,1	5,1

Отметим и расхождения во мнениях представителей разных религиозно-мировоззренческих групп, когда речь идет о браке. Идея, что официально регистрировать отношения необязательно, в группе неверующих находит чуть больше понимания (10%), чем среди православных и мусульман (5%–6%). Таким образом, для представителей групп верующих соответствие фактического и юридического статуса несколько более важно, чем для неверующих.

В целом ассоциативная связь «брак – дети» у мусульман более сильная, чем у православных и неверующих. Так, считают, что брак нужен для полноценного воспитания детей свыше половины мусульман – 61%. В группах православных и неверующих эта точка зрения на смысл

брака также наиболее популярна, хотя ее поддерживают менее половины опрошенных – 43%–46%.

Таблица 33

«С какими из следующих высказываний Вы скорее согласны, а с какими нет?» (5–6 ноября 2005 г.)

		Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
			Православные	Мусульмане	Неверующие
Брак – это пережиток, он отжил свое	Скорее согласен	13,4	12,9	8,5	15,4
	Скорее не согласен	83,9	84,7	89,4	81,4
	Затрудняюсь ответить	2,7	2,4	2,1	3,2
Для роста и развития ребенка необязательно иметь обоих родителей	Скорее согласен	42,4	42,9	38,3	36,2
	Скорее не согласен	55,5	55,5	59,6	62,0
	Затрудняюсь ответить	2,1	1,6	2,1	1,8
Ребенок может нормально развиваться только в полной семье	Скорее согласен	80,1	80,0	86,2	82,8
	Скорее не согласен	17,6	18,0	13,8	15,8
	Затрудняюсь ответить	2,3	2,0	–	1,4
Жизнь женщины полноценна, если у нее есть дети / каждая женщина должна стать матерью	Скорее согласен	89,8	89,2	92,6	91,4
	Скорее не согласен	7,9	9,4	6,4	6,1
	Затрудняюсь ответить	2,3	1,4	1,1	2,5
Можно оправдать женщину, желающую растить ребенка самостоятельно, без отца	Скорее согласен	80,6	83,2	78,7	76,3
	Скорее не согласен	15,8	14,2	14,9	19,7
	Затрудняюсь ответить	3,6	2,5	6,4	3,9
Долг родителей сделать все для детей	Скорее согласен	92,3	91,4	96,8	95,0
	Скорее не согласен	5,6	6,4	2,1	3,9
	Затрудняюсь ответить	1,9	2,0	1,1	1,1
Можно оправдать аборт, если супруги не желают больше иметь детей	Скорее согласен	72,9	70,4	63,8	85,3
	Скорее не согласен	19,0	20,8	30,9	10,4
	Затрудняюсь ответить	8,0	8,6	5,3	4,3
Супруги должны иметь детей	Скорее согласен	90,0	90,2	97,9	89,6
	Скорее не согласен	6,3	6,3	2,1	8,2
	Затрудняюсь ответить	3,5	3,5	–	2,2

Мнение, что супруги должны иметь детей, разделяют 98% мусульман и чуть меньше, 90%, православных и неверующих. Можно оправдать аборт, если супруги не желают больше иметь детей, полагают 64% мусульман, 70% православных и еще больше, 85%, неверующих.

Конкретизация суждений о семейной жизни выявляет еще больше различий во взглядах представителей изучаемых групп.

Основа брака не сексуальные отношения, а уважение друг к другу, – полагает большинство опрошенных в трех группах; особенно много сторонников этой точки зрения среди мусульман – 80%, тогда как среди православных и неверующих 63%–65%. Противоположного мнения, что если супруги не соответствуют друг другу по темпераменту, то брак распадается, придерживаются только 14% мусульман и треть православных и неверующих.

Факт супружеской измены наибольшее осуждение вызывает среди православных, в этой группе 61% настаивает, что измена мужа или жены однозначно должна вести к разводу, тогда как среди мусульман и неверующих к такому выводу приходят 50%–53%.

Большинство респондентов трех групп единодушны в том, что деньгами в семье должен распоряжаться тот, кто ведет хозяйство (63%–69%). Однако, если мусульмане склонны считать, что женщина в семье должна отвечать только за мелкие ежедневные покупки, а решения о крупных тратах должен принимать мужчина – 59% против 39%, полагающих, что жена имеет полное право делать крупные покупки самостоятельно, даже если деньги в семье зарабатывает муж, то мнения православных и неверующих в этом вопросе разделились поровну.

Респонденты трех групп скорее согласны с тем, что супруги должны в равной мере участвовать в ведении домашнего хозяйства, и скорее не согласны с тем, что это главным образом прерогатива жены. Но среди неверующих о равном участии супругов говорят 72% (против 27%), среди православных это мнение побеждает не столь уверенно – 67% (против 31%), и еще менее уверенно среди мусульман – 57% (против 40%).

Еще более заметны расхождения во мнениях, когда речь идет о значении карьеры жены и мужа. Православные и неверующие склоняются к тому, что карьера жены также важна, как и карьера мужа (55%–56% против 41%–43%). А мусульмане склонны считать, что замужняя женщина не может долго задерживаться на работе, у нее есть обязанности по дому (56% против 43%).

Таблица 34

«Выберите их следующих пар суждений относительно семейной жизни то, с которым Вы скорее согласны?»
(один ответ по каждой паре*) (5–6 ноября 2005 г.)

	Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
		Православные	Мусульмане	Неверующие
А. Если супруги не соответствуют друг другу по сексуальному темпераменту, такой брак распадается	31,6	32,7	13,8	30,5
Основа брака не сексуальные отношения, а уважение друг к другу	63,9	62,8	79,8	64,9
Б. Плохие отношения в семье оправдывают супружескую измену	30,0	28,1	34,0	34,4
Даже не очень хорошие отношения в семье не оправдывают супружескую измену	65,7	67,9	58,5	62,0
В. На наличие любовника или любовницы у одного из супругов другой супруг может закрыть глаза, если это не стало известно в обществе.	34,0	32,2	43,6	38,0
Факт измены мужа и жены должен однозначно приводить к разводу	58,2	60,8	50,0	53,4
Г. Деньгами в семье должен распоряжаться тот, кто ведет хозяйство	65,2	66,3	69,1	63,4
Деньгами в семье должен распоряжаться тот, кто их зарабатывает	28,3	27,4	25,5	28,7
Д. Женщина в семье должна отвечать за мелкие ежедневные покупки, а решения о крупных тратах должен принимать мужчина	50,3	49,7	58,5	49,5
Жена имеет полное право самостоятельно делать крупные покупки, даже если деньги в семье зарабатывает муж	46,8	47,1	39,4	48,7
Е. Ведение домашнего хозяйства – тяжелая работа, которую супруги должны делить поровну	66,8	67,2	57,4	71,7
Домашним хозяйством должна, главным образом, заниматься жена	31,7	31,3	40,4	26,9
Ж. Замужняя женщина не может долго задерживаться на работе, у нее есть обязанности по дому	42,9	42,6	56,4	41,2
Карьера жены также важна, как и карьера мужа	54,4	54,9	42,6	55,9

* Сумма ответов по каждой паре суждений может быть менее 100%, т. к. не указаны затруднившиеся с ответом.

То есть в мусульманских семьях ролевые функции мужа и жены различаются более существенно, чем в семьях православных и, особенно, неверующих.

Гендерные отношения

Вопрос о семейных ролях мужчины и женщины напрямую связан с тем, каковы их возможности и права в целом.

По мнению большинства опрошенных в трех группах, за последние 10–15 лет женщинам стало труднее уберечься от насилия (63%–71%), растить и воспитывать детей (79%–78%), найти работу (58%–74%). Респонденты трех групп склоняются к мнению, что женщинам теперь труднее получить желаемое образование, устроить личную жизнь, занять руководящую должность.

При этом неверующие настроены в целом более оптимистично в своих оценках возможностей женщин, чем православные и, тем более, мусульмане.

Особенно это проявляется в отношении возможностей реализовать себя в бизнесе, политике, общественной деятельности. Мусульмане склоняются к мнению, что появились дополнительные трудности, мнения православных разделились, а неверующие считают, что стало скорее легче.

Вести домашнее хозяйство, с точки зрения православных и мусульман, сделалось скорее сложнее, а по мнению неверующих – скорее легче.

В трех группах склоняются к тому, что легче стало следить за своей внешностью и здоровьем, хотя мусульмане в целом в этом менее уверены, чем православные и неверующие (см. табл. 35).

Мусульмане склоняются к мнению, что у мужчин прав больше, чем у женщин, в распределении семейных обязанностей, возможности провести свободное время, отдохнуть, в возможности участвовать в общественной и политической жизни (см. табл. 35). Православные и неверующие в целом полагают, что права мужчин и женщин в этих сферах скорее равны, но у мужчин прав больше.

Возможности найти работу по профессии, получать зарплату в соответствии с количеством и качеством труда, в представлениях респондентов из трех групп отчасти равны отчасти у мужчин лучше.

**«Как изменились возможности российских женщин
за последние 10–15 лет?» (26–27 февраля 2006 г.)**

		Всего опрошен- ных	Религиозно- мировоззренческие группы		
			Право- славные	Мусуль- мане	Неве- рую- щие
Получить же- лаемое образо- вание	Стало легче	31,0	29,4	33,6	33,2
	Стало труднее	46,5	48,4	49,6	40,7
	Не изменилось	17,4	17,3	10,6	20,6
	Затрудняюсь ответить	5,1	4,8	6,2	5,6
Найти работу	Стало легче	20,6	21,2	12,4	21,0
	Стало труднее	65,1	66,0	74,3	58,4
	Не изменилось	10,9	10,0	8,8	16,4
	Затрудняюсь ответить	3,2	2,7	4,4	4,2
Устроить лич- ную жизнь	Стало легче	17,0	16,4	10,6	22,0
	Стало труднее	48,9	51,1	54,9	42,5
	Не изменилось	24,6	23,4	26,5	25,2
	Затрудняюсь ответить	9,5	9,2	8,0	10,3
Растить и вос- питывать детей	Стало легче	11,4	12,1	4,4	12,1
	Стало труднее	71,4	71,9	77,9	70,1
	Не изменилось	12,7	12,4	12,4	13,1
	Затрудняюсь ответить	4,5	3,6	5,3	4,7
Занять руково- дящую долж- ность	Стало легче	26,3	24,4	24,8	34,1
	Стало труднее	50,0	52,4	52,2	43,9
	Не изменилось	13,6	14,0	12,4	11,2
	Затрудняюсь ответить	10,2	9,2	10,6	10,8
Реализовать себя в бизнесе, политике, об- щественной деятельности	Стало легче	39,5	37,3	33,6	50,9
	Стало труднее	36,4	38,3	40,7	26,2
	Не изменилось	10,7	10,6	11,5	9,8
	Затрудняюсь ответить	13,4	13,6	14,2	13,1
Следить за сво- ей внешностью и здоровьем	Стало легче	52,5	51,9	43,4	56,1
	Стало труднее	24,3	25,2	31,9	20,1
	Не изменилось	16,7	16,5	18,6	17,8
	Затрудняюсь ответить	6,5	6,4	6,2	6,0
Вести домаш- нее хозяйство	Стало легче	32,1	30,4	24,8	37,9
	Стало труднее	41,1	44,4	38,9	32,7
	Не изменилось	22,2	21,7	29,2	22,4
	Затрудняюсь ответить	4,6	3,4	7,1	7,0
Уберечься от насилия	Стало легче	8,1	7,5	6,2	9,8
	Стало труднее	67,9	69,9	70,8	63,1
	Не изменилось	16,2	15,1	15,0	19,6
	Затрудняюсь ответить	7,8	7,5	8,0	7,5

Пожалуй, наиболее благополучная сфера в этом отношении – это получение образования. Большинство опрошенных в трех группах (78%–91%) полагают, что здесь у мужчин и женщин одинаковые права. Впрочем, и в этом вопросе доли тех, кто считает, что у мужчин прав больше, выше (8%–18%), чем доли тех, кто полагает, что прав больше у женщин (1%–3%).

Таблица 36

«Как Вы считаете, равны или не равны права мужчин и женщин в различных сферах жизни в современной России?»
(26–27 февраля 2006 г.)

		Всего опрошенных	Религиозно-мировоззренческие группы		
			Православные	Мусульмане	Неверующие
В возможности получить образование	Одинаковые права	80,4	77,6	91,2	83,6
	У мужчин прав больше	15,2	17,6	8,0	11,2
	У женщин прав больше	1,8	1,9	0,9	3,3
	Затрудняюсь ответить	2,5	2,9	–	1,9
В возможности найти работу по профессии	Одинаковые права	47,9	46,6	54,9	52,3
	У мужчин прав больше	46,3	47,6	40,7	42,5
	У женщин прав больше	3,0	2,9	2,7	2,8
	Затрудняюсь ответить	2,8	2,9	1,8	2,4
Получать зарплату в соответствии с количеством и качеством труда	Одинаковые права	46,5	45,7	50,4	55,1
	У мужчин прав больше	46,4	46,9	42,5	40,7
	У женщин прав больше	2,9	3,0	3,5	2,3
	Затрудняюсь ответить	4,2	4,4	3,5	1,9
В распределении семейных обязанностей	Одинаковые права	48,7	49,8	33,6	50,9
	У мужчин прав больше	30,8	29,5	51,3	25,7
	У женщин прав больше	16,2	17,1	11,5	18,2
	Затрудняюсь ответить	4,3	3,6	3,5	5,1
В возможности провести свободное время, отдохнуть	Одинаковые права	55,9	57,2	39,8	63,1
	У мужчин прав больше	36,5	35,4	57,5	30,4
	У женщин прав больше	3,7	4,0	0,9	2,8
	Затрудняюсь ответить	3,9	3,4	1,8	3,7
В возможности участвовать в общественной и политической жизни	Одинаковые права	48,4	48,7	34,5	53,7
	У мужчин прав больше	43,5	43,8	61,9	36,9
	У женщин прав больше	2,1	2,3	–	2,8
	Затрудняюсь ответить	6,0	5,2	3,5	6,6

Согласно ответам респондентов, у неверующих женщин прав и возможностей их реализовать несколько больше, чем у сторонниц православия и, тем более, ислама.

Можно сделать вывод том, что основные препятствия на пути женщин к профессиональному успеху, к активной общественной жизни и интересному досугу в современной России заключаются «в головах людей» – в представлениях самих женщин и их ближайшего окружения о том, что эти возможности ограничены.

В целом религиозно-мировоззренческая самоидентификация россиян оказывает больше влияния на практику семейных, гендерных отношений, чем на гражданскую позицию, понимание проблем страны, общее социальное самочувствие. Представления о жизненных ценностях, моральные принципы представителей изучаемых групп скорее совпадают. Можно говорить о некоем парадоксе, когда религиозно-мировоззренческая принадлежность человека в большей мере влияет на его бытовые практики (участие в традиционных обрядах, распределение семейных ролей), чем на его философию – представления о смысле жизни в целом и мораль в частности.

В то же время такая роль религии в формировании позиции человека выглядит вполне логичной, если учесть, что, определяя свою религиозную принадлежность, православные и мусульмане отождествляют ее прежде всего с культурой, цивилизацией, традицией предков; и что часть неверующих, следуя традиции, тоже исполняет религиозные обряды.

Причем рамки, в которые человек себя ставит, признавая принадлежность к религиозно-мировоззренческой группе, достаточно широки, поскольку позволяют и православным, и мусульманам, и неверующим адаптироваться в современных условиях практически с одинаковым успехом.

В этом смысле, идентификация себя с той или иной религией, мировоззрением оказывается в значительной мере стремлением сохранить культурно-историческую самобытность в условиях всеобщей унификации и глобализации; стремлением иметь опору, точку отсчета, ориентир в быстро меняющемся мире.

Глава 9. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ОБРАЗ ЖИЗНИ

А.А. Возьмитель

Как свидетельствует история человечества, переломные кризисные периоды его развития характеризуются широким распространением эсхатологического мироощущения, мистических настроений, ростом интереса к религиозной проблематике в целом. А также активным поиском и разработкой новых принципов организации личной и социальной жизни, основанных на вере (в Бога, рациональность, коммунизм, национал – социализм и т. п.).

В России в конце второго и начале третьего тысячелетия с Рождества Христова этот процесс происходит, как говорится, в «чистом» виде: практически все исследования фиксируют достаточно резкий рост религиозности в постсоветское время; сегодня верующими себя считают около 60% взрослых россиян. По данным ВЦИОМ, эта цифра почти вдвое больше, нежели в 1989 году. Доля людей неверующих и равнодушных к вере колеблется в зависимости от региона и типа выборки, а в среднем составляет около 20%. Последняя цифра ничтожна мала для страны, в которой атеизм семь десятилетий был активно и принудительным образом насажденной религией.

Сегодня Россия возрождается как многоконфессиональная страна, но прежде всего как христианская цивилизация, особая роль в развитии которой принадлежит Русской Православной Церкви (РПЦ), оказавшей огромное влияние на становление российской государственности, культуры и специфически российского, во многом альтернативного западному, образа жизни.

Этот исторический факт, а также то обстоятельство, что около 80% населения России крещены в РПЦ (включая множество народов и народностей, принявших православие), позволяет ей выступить «одной из цивилизационных основ огромной конфессиональной полиэтнической общности» и «долговременной традиционной составляющей российской цивилизации» в целом¹.

Многообразная деятельность РПЦ по реализации модели взаимоотношений личности и общества, построенной на принципах уважения, достоинства и ответственности человека перед Богом и людьми; защите

¹ Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. М.: Научная книга, 2005. С. 21, 24.

свободы, неотчуждаемого права людей развиваться в рамках собственного религиозного контекста; возрождению в обществе и государстве духовно-нравственных начал, вне которых ни культура, ни цивилизация просто не существуют, – получила признание и одобрение во всех слоях народа.

Кардинально изменился и статус Русской Православной Церкви как социального института: от «выживающего» до важнейшего, реально влияющего на жизнь страны, которому доверяют не только верующие, но и неверующие. Именно с РПЦ большинство людей связывают свои чаяния и надежды на достойную жизнь и возрождение России, вывобождение ее из трясин криминала и коррупции, от экономической и нравственной деградации.

РПЦ, пожалуй, единственный социальный институт, хоть как-то обуздывающий свободные радикалы в нашем обществе (правящую экономическую прослойку, бандитов, коррупционеров всех мастей и т. п.), выступая в качестве реально контактирующего с ними более или менее мощного антиоксиданта. Велика ее роль в сохранении национального согласия и мира.

На этом фоне естественными выглядят тесные контакты представителей традиционных для России конфессий с государством. Они участвуют в работе ряда экспертных Советов при Президенте Российской Федерации, его полномочных представителей в федеральных округах, в различных комиссиях при министерствах и ведомствах.

Не вытесняется религия и наукой. Церковь сама призывает ученых к сотрудничеству, а те все более активно откликаются на этот призыв. Сотни ведущих ученых, представляющих все основные отрасли знания, принимают участие в Рождественских чтениях. Причем это число увеличивается с каждым годом. Между Российской Академией наук и РПЦ подписано и реализуется соглашение о многостороннем сотрудничестве.

Не ставится под сомнение, разве что уж очень заинтересованными авторами, существование организованной религии в виде церкви, во всяком случае, такой, как РПЦ.

Словом, у нас опять уникальная ситуация: вопреки декларируемым тенденциям о всеобщей секуляризации – религия в России отнюдь не утрачивает, а постепенно наращивает свое влияние на общекультурные, духовные, социальные и политические процессы, активно сотрудничая с властными структурами, научными и общественными организациями. Для многих людей она уже не просто социокультурный фон жизнедеятельности, а система, формирующая жизненную мотивацию. С расширением функций и становлением каузального статуса религии, что прослеживает-

ся довольно явно, – можно прогнозировать существенное увеличение доли этих лиц. Так что впору говорить не о секуляризации, а о тенденциях сакрализации (точнее десекюляризации) российского социума. Религия в современной России вовсе не чужеродное тело и не периферийная структура, как это было еще недавно, а мощный имманентный фактор стабильности и развития общества на основе исторически и генетически присущих ему духовно-цивилизационных приоритетов; эффективного противостояния деструкции, преодоления тотального иммунодефицита нравственных начал, подпитывающего все смертные грехи.

Причем, в отличие от ряда стран Запада, у нас сформирована общественная потребность в религии как со стороны «низов», так и «верхов».

Все это актуализирует проблематику религиозной идентичности: выявление ее характера и типа, особенностей функционирования, глубины и устойчивости, а также роли в социальных взаимодействиях.

Первые попытки рассмотрения этих вопросов в нашей стране связаны прежде всего с деятельностью научных коллективов Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС и кафедры истории и теории атеизма МГУ им. М.В. Ломоносова, разработавших модели первых эмпирических исследований религиозного сознания и поведения и реализовавших их в различных регионах и трудовых коллективах.

Методология и методика этих исследований обстоятельно изложена в фундаментальной работе И.Н. Яблокова «Методологические проблемы социологии религии», вышедшей в 1972 г. В этой небольшой по объему, но богатой мыслью монографии была предпринята попытка выявления специфики религиоведения и социологии религии; дано вполне конкретное позитивное определение предмета последней как системы знаний, оперирующей синдромом эмпирически верифицируемых понятий: «состояние религиозности», «распространение религиозности», «критерии религиозности», «типы людей по их отношению к религии и атеизму», «типы верующих», «религиозная группа», «религиозная община», «секта», «церковь»¹. Разумеется, с необходимой тогда ссылкой на исторический материализм как общую социологическую теорию.

В книге впервые в отечественной науке поставлены немислимые в то время вопросы о характере и взаимодополняемости социологического и теологического знания, о содержании религиозного опыта и т.п. Автор проанализировал и вычленил типы позиций религии в обществе, ее функции, критерии религиозности, главным из которых является ре-

¹ Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. М.: МГУ, 1972. С. 11.

лигиозная мотивация поведения, критерии отбора признаков для конкретных социологических исследований и даже принципы построения типологии верующих, не потерявшие своего значения и сегодня:

- 1) Содержание и уровень религиозного сознания.
- 2) Влияние религиозных представлений на нравственное сознание.
- 3) Роль верующего в религиозной группе.
- 4) Активность участия его в культовых действиях.
- 5) Степень активности в распространении религиозных взглядов.

На основе сочетания этих параметров в ходе эмпирических социологических исследований конструировались три типа верующих:

1. Верующие, у которых определяющей жизненной ориентацией является религиозная ориентация. Веря в Бога, они в тоже время убеждены и в ругих существенных для религии догматах. Их нравственное сознание находится под влиянием религии. Верующие этого типа играют активную роль в религиозной группе, регулярно принимают участие в культовых действиях, стремятся распространить религиозные взгляды.

2. Верующие, у которых религиозная ориентация является важной, но не определяющей. Веря в Бога, они прочно не убеждены в некоторых других существенных догматах. Их нравственное сознание лишь отчасти испытывает влияние религии. Верующие этого типа не играют активной роли в религиозной группе, культовые действия отодвинуты на второй план в системе их поведения. Активного участия в распространении религиозных взглядов они не принимают.

3. Верующие, у которых религиозная ориентация является подчиненной, сохраняя веру в Бога, они утратили другие существенные элементы религиозной веры. Их нравственное сознание практически освобождается от влияния религии. Они участвуют в культовых действиях нерегулярно и не участвуют сознательно в распространении религиозных взглядов¹.

Даже невооруженным взглядом мы видим здесь комплексный подход к анализу религиозной идентичности: содержание и уровень религиозного сознания рассматриваются в единстве с характером (типом) религиозного поведения в контексте общей системы социальной деятельности человека.

Таким образом, монография И.Н. Яблокова заложила основы изучения религиозной идентификации, отталкиваясь от которых можно бы-

¹ Яблоков И.Н. Указ. соч. С. 111–112.

ло двигаться вперед, совершенствуя и развивая методологию и методы эмпирических исследований. Однако, по понятным, в общем-то, причинам, богатый эвристический потенциал этой работы оказался по существу невостребованным.

Дело в том, что названная монография явно опередила свое время, поскольку предметом изучения религии в обществе «развитого» социализма могло быть только «отмирание» религии. А для доказательства этого «отмирания» вовсе не было необходимости в глубоком проникновении в сущность исследуемого феномена. Нужны были лишь самые очевидные, достаточно просто фиксируемые показатели, демонстрирующие «углубление» процесса секуляризации советского общества.

Именно поэтому уровень и характер религиозности стали измерять (и измеряют вплоть до нашего времени) с помощью показателя самоотнесения человека к группам верующих – неверующих; верующих – неверующих – атеистов; верующих в Бога – сверхъестественные силы – неверующих и т.п. Этот показатель был очень удобным вплоть до перестройки, поскольку советское общество в целом было отрицательно настроено к религии, что не могло не влиять на ответы респондентов.

Однако, в конце 80-х годов прошлого века, после того, как данный показатель стал использоваться в эмпирических исследованиях, весьма далеких от проблематики религии, очень быстро выявилась его нулевая (или близкая к нулю) разрешающая способность, что подтверждают исследования последних лет. Как выяснилось совершенно определенно, он не коррелирует ни с одним из группообразующих социальных признаков (материальная обеспеченность, род занятий, сфера деятельности, отношения в семье, жизненные условия, возможности проведения досуга, удовлетворенность жизнью в целом и т.п.); ни с социально-демографическими характеристиками, ни с толерантностью, ни даже с отношением к людям, «вдруг» разбогатевшим в последние годы – практически ни с чем. Небольшая дифференциация наблюдается лишь в отношении верующих и неверующих к либералам и коммунистам¹. Да еще: верующая молодежь реже пользуется Интернетом (22 %), нежели неверующая (35%).

Другими словами, это «пустой» для социолога признак, не имеющий самостоятельной ценности и значения. Однако самое удивительное состоит в том, что именно в последнее время самоотнесение респондентов к группам верующих – неверующих трактуется и всерьез анализиру-

¹ Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 319–421.

ется в ключе мировоззренческих различий. То есть весьма поверхностная идентификация самого общего плана, за которой совершенно неизвестно что стоит (а скорее всего личный практический опыт, отношение к церкви и духовенству, круг общения, изменения в общественно-политическом устройстве страны, какие-то знания, привычки, традиции, мнения, стереотипы и т.п.), явно за уши притягивается к статусу мировоззренческой, предполагающей наличие у людей целостной системы взглядов и убеждений о природе, обществе, человеке, определяющих общую направленность их социального поведения.

Ничего подобного в анализируемых индикаторах нет, да и быть не может. Об этом, кстати, свидетельствуют не только данные исследований, приведенные выше, но и сами авторы метаморфозы, отмечая расплывчивость и неадекватность анализируемых групп именно с мировоззренческих позиций¹.

Тем не менее абсолютно недопустимая с точки зрения социологии подмена понятий, что явно родом из «научного» атеизма, – кочует из издания в издание в качестве основы некоего анализа, из которого, порой, следуют далеко идущие выводы.

Слабо «работает» в социальном плане и другой показатель религиозной идентичности – конфессиональная принадлежность. Как свидетельствуют исследования, этот фактор важен при анализе этноконфессиональных отношений, а также при изучении различных форм культурного поведения в рамках «внешней» религиозности. Дифференцирует он массив опрошенных и в связи с некоторыми политическими конструкциями: мнениями конфессиональных групп о наиболее предпочтительных моделях реинтеграции социального пространства и их отношению к моделям многонационального Российского государства².

Ограниченность применения одного и нецелесообразность применения другого «главного» показателя в качестве самостоятельных единиц анализа религиозной идентичности подвигли тех, кто этим занимается, к конструированию ее обобщающего индекса, представляющего (собирающего воедино) разные религиозные практики.

¹ Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании в постсоветской России / Под ред. К. Каарияйна и Д.Е. Фурмана. СПб., – М.: Летний сад, 2000. С. 46.

² Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 397–443.

Опираясь, по всей видимости, на западный опыт¹, социологи ИСПИ РАН разработали и апробировали в Ярославской области индекс вовлеченности человека в церковную жизнь, используя пять групп показателей: частота посещения храма, причащения, чтение Евангелия, характер молитв, соблюдение постов. Полученное в результате разбиение массива по уровню воцерковленности («воцерковленные» – 9%; «полувоцерковленные» – 21,5%, «начинающие» – 18%, «невоцерковленные» – 34%, 0-группа – 13%) было проанализировано в контексте суеверного поведения и оккультной практики. Результат получился противоположный ожидаемому: именно «воцерковленные» особо привержены вере в приметы, они чаще обращаются к экстрасенсам, больше других групп практикуют гадание и занимаются колдовством². Такая вот специфическая «мировоззренческая» ориентация, представляющая собой разновидность «обрядоверия», когда люди ходят в церковь, исповедуются, причащаются, соблюдают посты, но не делают того духовного усилия, которое необходимо, чтобы возлюбить Господа не только всем сердцем и всей душою своею, но и всем разумением своим, дабы войти в Царствие Божие, «которое внутри вас есть» (Лк. 17:21).

Сознание, как видим, действительно непросвещенное. Как образно выразился в этой связи архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн (Попов), выступая на III Всецерковном съезде епархиальных миссионеров: «много крещеных, но мало просвещенных».

Автор настоящей статьи также разработал и апробировал в опросе населения городов Воронеж, Краснодар, Нижний Новгород и Ставрополь осенью 1998 г. свой индекс воцерковленности. Судя по полученным данным, основная масса верующих (58%) пассивна в своей религиозной жизни. Они не ходят на богослужения, не приступают к Таинствам, не читают религиозную литературу и не интересуются богословскими вопросами. Их отношения с Богом целиком укладывается в формулу: «Просто верую и молюсь».

15% верующих читают религиозную литературу, практически не посещая при этом церковь или собрания верующих. Это чаще всего интеллектуально ищущие люди с глубокой религиозной заинтересованностью, но невоцерковленные в силу предшествующего воспитания.

¹ Глок Ч. Социология религии // Социология сегодня. Проблемы и перспективы. М.: Прогресс, 1965. С. 185–186.

² Локосов В.В., Синелина Ю.Ю. Религиозная ситуация в Ярославской области. М.: ИСПИ РАН, 2004. С. 25, 93.

25% верующих посещают церковь или собрания верующих время от времени, приступают к Таинствам, соблюдают обряды и читают религиозную литературу. Вера в Бога, следование его заповедям являются неотъемлемой составляющей их жизни.

И, наконец, лишь 2% верующих регулярно участвуют в публичных богослужениях, приступают к Таинствам, соблюдают обряды и читают религиозную литературу. Вера в Бога, следование его заповедям являются для них смыслом и основным содержанием жизни.

Таким образом, более или менее активную церковную жизнь (воцерковлены) ведут лишь 27% из числа людей, считающих себя верующими (93% из них православные, 3,5% отнесли себя к другим христианам, еще 3,5% – к приверженцам других религий), что очень близко к данным по Ярославской области. В этой связи обращает на себя внимание факт, что даже среди людей, твердо заявляющих о своей вере, воцерковленных около 40%. Остальные предпочитают более личные формы общения с Богом без посредников. А это говорит о дистанцированности основной массы верующих от Церкви. По всей видимости, являющейся следствием того, что они хотя и доверяют Патриарху и РПЦ в целом, но смотрят на всякую церковную организацию с опаской.

Предоставляя большие возможности для содержательного философского анализа, в каузально-социологическом плане рассмотренный индекс оказывается явно недостаточным для анализа религиозности и ее влияния на повседневную жизнь, поскольку слабо коррелирует с базовыми социальными параметрами, в том числе со стилями жизни горожан («бизнесменов», «игроков», «бурлаков», «трудяг» и «бюджетников»), выделенными на основе типологии характеристик трудовой деятельности, отражающей современные установки личности в процессе производства своего материального бытия. Воцерковленные заметно отличаются от других групп лишь хорошими семейными отношениями да стабильностью жизненной ситуации, в которой не наблюдается особых перемен ни в лучшую, ни в худшую сторону, что в наше смутное время немаловажно для сохранения как внутреннего, так и внешнего комфорта.

Таким образом, ситуация с изучением религиозной идентичности в России мало изменилась за 30–40 лет как в методологическом, так и в методическом плане. Более того, можно утверждать, что центральные показатели, которые используются в социологических исследованиях, сегодня уступают по глубине тем, что использовались около 40 лет тому назад и тем, что могли бы быть введены в практику исследований, исходя из разработанных уже тогда методологических принципов.

Отсюда ясно, что исследования развивались скорее вширь, чем вглубь. Была получена масса новых интересных данных о распространенности веры–неверия в различных социальных, демографических, политических и экономических группах и их конфессиональной принадлежности; об отношении групп, выделенных по религиозному признаку, к самым разным актуальным проблемам и процессам, происходящим в российском обществе и государстве; об отношении к самому государству и его главе; к различным конфессиям, их духовенству и т.п.

Однако главная проблема осталась не разрешенной. Мы так и не получили ответа на вопрос, каково влияние религии на повседневное поведение людей?

Вполне логично предположить – именно из-за того, что все эти годы были потрачены на изучение номинальной, а не реальной религиозности. Причем с помощью периферийных, а не основных ее показателей, поскольку:

- Рассматриваемые показатели весьма поверхностны и характеризуют лишь первую ступень идентификации – контакт с объектом;

- Они представляют собой некую реакцию на объект вообще, в том числе и при анализе отдельной религии, являющейся целостным самостоятельным культурно-цивилизационным образованием, требующем учета своих специфических особенностей, без которых ее невозможно понять, а следовательно, и исследовать;

- Эти показатели не учитывают (либо весьма слабо учитывают) изменений в религиозной ситуации, появления новых возможностей религиозной идентификации, которая все меньше зависит от традиций и политического строя, а все больше становится актом свободного выбора, предполагающего определенную мотивацию и соответствующие модели повседневной жизни.

Такой подход был приемлем в советское время благодаря изначальной установке исследователей на секуляризацию – упрощение системы, нередко очевидное, фиксируемое достаточно простыми, чисто количественными методами. Усложнение же системы требует глубокого качественного анализа. А следовательно, другой теоретико-методологической базы, нежели та, в рамках которой разрабатывались анализируемые нами показатели религиозной идентичности.

Социология религии М. Вебера во многом альтернативна марксистской. У него этот феномен оказывается самодостаточным, играя вполне самостоятельную роль в творчестве социального бытия: «Как ни глубоко в отдельном случае экономически и политически обусловленное

социальное воздействие на религиозную этику, ее основные черты восходят прежде всего к религиозным источникам... Лишь вторичное значение, правда, часто очень существенное, а подчас и решающее, могут иметь интересы, связанные с другими сферами»¹.

Вебер не стремился ни к раскапыванию «корней» религии, ни к определению ее «сущности», ограничивая предмет ее социологического анализа условиями и следствиями совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно исходя из субъективных представлений, переживаний и целей отдельного индивида, из смысла деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен².

Исходя из сказанного выше, можно сделать, по крайней мере, три важных для нас выводов:

1. Социология не должна заниматься религией «вообще». Она изучает типы деятельности людей, исходя из смысла этой деятельности, придаваемого ей отдельными индивидами. Применительно к социологическому анализу религии – изучением особого типа религиозности с ее специфическими мотивационно-деятельностными характеристиками, присущими вполне определенной религии.

2. Сердцевина социологического анализа – религиозная мотивация социального поведения.

3. Изучение каких-либо внешних форм религиозности самостоятельного значения для социолога не имеет.

В интерпретации М. Вебера религия – это всегда определенная концепция человека и его жизненного мира, конкретный способ отношения к нему, этически определенная модификация человеческого существования, блестящий сравнительный анализ которых он дал в своей социологии.

Рассматривая три самых общих «картины мира», характерных для религиозно-философских воззрений, получивших широкое распространение в Китае (конфуцианство, даосизм), Индии (индуизм, буддизм), а также на Ближнем Востоке, Европе и Америке (иудаизм, христианство), Вебер показывает тесную взаимосвязь между названными воззрениями и «способами отношения к миру», задающими основные параметры того или иного образа жизни.

Так, строго упорядоченный культ – конфуцианство, регламентирующее жизнь с помощью профанной этики, основанной на традицио-

¹ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985.

² Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 78.

нализме, в которой особая роль отводится порядку и гармонии, – предполагает «принятие мира» и установку на устроенную земную жизнь.

Напротив, для индо-буддизма характерно не просто «неприятие мира», но его отрицание, выражающееся в «бегстве от мира», формировании мистико-созерцательных установок, побуждающих к «мудрому недеянию», индифферентному отношению к наличным политическим и социальным порядкам.

В иудео-христианской традиции человек рассматривается как орудие божественной воли. Отсюда активизм, алармизм, стремление к «овладению миром», его рациональному преобразованию во имя Божие в результате особой целенаправленной напряженной деятельности (внутримирской аскезы), для которой характерны весьма жесткие ограничительные этические принципы, формирующие пуританский методически организованный образ жизни, наиболее ярко проявившийся в кальвинизме.

Даже это весьма схематичное изложение веберовской классификации религий с точки зрения формирования определенного отношения к «миру», соответствующих ему типов социального действия и организации жизни, – наглядно показывает цепочку взаимосвязей: каков культ – такова и культура; какова культура – таков и образ жизни. Религия через культуру соединяет внутренний и внешний мир человека в одном целостном образе жизни, допуская многоОБРАЗие, но пресекая безОБРАЗие в конкретных способах и стилях жизнедеятельности, определяя их общий смысл и нормативно ценностные границы.

Так что в социологическом плане исследовать религию и религиозную идентичность весьма сложно, поскольку нельзя ограничиваться анализом доступных внешних характеристик, а надо, по существу, изучать образ жизни, характерный для той или иной религии.

Увы, как мы могли убедиться из предыдущего изложения, практика исследовательская таких задач не ставит. К сожалению, в названном ракурсе религия практически не изучается ни у нас, ни за рубежом, хотя понимание необходимости такого анализа уже присутствует (Гарраджа, Глок, Старк и др.), но пока не обрело контуры эмпирического социологического исследования. По всей видимости, из-за чрезвычайной сложности, универсальности и вытекающей отсюда многозначности базовых понятий (религия и образ жизни), входящих в предмет анализа, а также отсутствия концепций, с помощью которых на эмпирическом уровне могла бы быть прослежена взаимосвязь между ними.

Автором настоящей статьи одна из концепций такого рода разработана и апробирована¹. Это субъектно-деятельностная динамическая концепция образа жизни, проясняющая внутренние закономерности его становления и распада, а также процесс формирования личностей определенных типов. Ее отличительным методологическим принципом является положение о том, что именно общность и различия самой жизнедеятельности и жизнепроявлений людей, а не их принадлежность к той или иной формальной социоструктурной группе, являются главным критерием дифференциации и типологизации образа жизни, а также вычленения его субъектов. Нетрудно заметить, что здесь меняется логика анализа. Если обычно в социологических исследованиях сначала ставится вопрос «кто действует», а затем – «как, каким образом действует», то мы акцентируем внимание на моделях жизнедеятельности, на анализе распространности тех или иных способов самоорганизации жизни, которые только потом идентифицируются с социальными носителями.

Отсюда понятна необходимость введения в научный аппарат теории образа жизни упорядоченной системы категорий, отражающих именно эту логику анализа, интегративные и дезинтегративные процессы в жизнедеятельности людей, ее статистику и динамику. Система эта состоит из комплекса близких, но не тождественных понятий, которые нередко употребляются как синонимы: образ, способ и стиль жизни, хотя таковыми в действительности не являются.

С помощью гносеологического и социологического анализа удалось раскрыть онтологический смысл этих категорий, показывающий, что стоит за этими словосочетаниями в действительности, что они реально отражают, и какие функции в обществе выполняют.

Итак, **образ жизни** – устойчивые формы социального бытия, совместной деятельности людей, типичные для исторически конкретных социальных отношений, формирующиеся в соответствии с генерализованными нормами и ценностями, отражающими эти отношения. Возникает в результате взаимодействия, а то и «борьбы» тех или иных способов и стилей жизни; появления модальной личности, воспроизводящей определенное отношение к миру, характерное для доминирующих моде-

¹ Возьмитель А.А. Способы бизнеса и способы жизни российских предпринимателей. М.: ИС РАН, 1997; Он же. Образ жизни // Социологическая энциклопедия. В 2 т. М., 2003; Он же. Диверсификация образа жизни. Способы и стили жизни в постсоветском социальном пространстве // Мир России. Социология, этнология. 2002, № 1.

лей жизнедеятельности и консолидирующее основные сегменты социального пространства.

Образ жизни – социетальное цивилизационное понятие, показывающее, как и во имя чего мы живем, что в общем и целом совпадает с веберовской трактовкой этого феномена. В таком социокультурном ракурсе сегодня можно говорить об американском, французском, китайском, христианском, мусульманском и т.п., но только в будущем, – о специфически российском образе жизни.

Строго говоря, в большинстве случаев образ жизни не является объектом свободного выбора, а выступает в виде более или менее ограниченной совокупности возможностей социальной адаптации, задающих и формирующих базовые типы жизнедеятельности в процессе социализации. Поэтому его функция – скорее организация и упорядочение, нежели самоорганизация жизни.

Способ жизни отражает и выражает тип жизнедеятельности, складывающийся как под влиянием объективных условий, так и внутренних побудительных сил. Он показывает, какие именно возможности, заложенные в образе жизни и его объективных условиях, реализуются в жизнедеятельности людей, и в какой форме. Это главное звено превращения социальных возможностей в действительность.

Именно поэтому он всегда соотносим с *реальной социальной ситуацией* и определяется характером взаимодействия с ней. И в этом смысле является не только способом поддержания, воспроизводства, но также изменения социальных отношений; не только способом включения в социальную структуру, но важным фактором ее динамики, поскольку взаимодействие с социальной ситуацией предполагает субъектность, целенаправленную активность: выбор профессии, рода занятий, места жительства и т.п. на основе осознания своих особых интересов и имеющихся альтернатив. Это типичные пути социального самоопределения, и именно в этом плане мы говорим о городском и сельском, о предпринимательском, крестьянском, фермерском и т.п. способах жизни. В рамках того или иного религиозного образа жизни могут быть вычленены, например, способы жизни мирян и клира.

Если способ жизни есть результат взаимодействия человека с социальной ситуацией, то **стиль** – с *конкретной жизненной*. По общему признанию, стиль жизни является социально-психологической категорией, выражающей определенный тип поведения людей, индивидуально усваиваемый или избираемый, устойчиво воспроизводящий отличительные черты общения, бытового уклада, манеры, привычки, склонности и

т.п., типичные для определенной категории лиц, выявляющие своеобразие их духовного мира через «внешние формы бытия». Однако, на наш взгляд, тут точнее говорить о социально-психологической самоидентификации и самодифференциации в сознании и поведении людей; о выражении в их социальной практике актуальных целей и личного смысла жизни. Стили – сознательно избираемые способы организации жизни, присущие, как правило, близким социальным субъектам, производящим свое бытие в одной и той же форме (например, индивидуальной или коллективной), преследующим при этом однопорядковые интересы и цели. Это субкультурное понятие, характеризующее микросреду и ее особенности, реализуемые деятельности людей. Так, в своих исследованиях фермеров мы в рамках фермерского способа жизни вычленили четыре стиля жизни: собственно фермерский, крестьянский и два подтипа: псевдофермерский и псевдокрестьянский. Таким образом, один и тот же способ жизни может быть связан с совершенно различными стилями жизни, выступающими по отношению к нему не только как специфические модификации, но и мистификации его существа в результате особенностей личностной самоорганизации (самоопределения, самоидентификации и т.п.) жизнедеятельности.

Применительно к изучению религии можно в рамках способов жизни мирян и клира выделить стили «прихожан», «прохожан», «захожан»; священников, монахов и т.п.

Итак, рассмотренные нами категории оказываются хотя и близкими, но далеко не тождественными понятиями, позволяющими моделировать образ жизни как изменяющуюся и вместе с тем функционирующую систему. Образ, способ и стиль жизни различаются как по объему (широте) отражаемых ими явлений и процессов, так и по их характеру (общественные, социальные, социально-психологические); по своим социальным функциям (социализация, социальное и личное самоопределение) и субъекту (модальный тип личности, личности определенных социальных и социально-психологических типов). Вместе с тем названные категории тесно взаимосвязаны, переходят одна в другую, отражая диалектику объективного и субъективного, общего особенного и единичного. В таком понимании образ жизни, являясь строго научной, а не идеологической или же общежитической конструкцией, возникает в итоге взаимодействия и реализации доминирующих способов и стилей жизни, продуцируемых личностями определенных социальных и социально-психологических типов, жизнедеятельность которых является исходным элементом собственно социологического анализа.

Именно несвязанность изложенной концепции с какими бы то ни было «измами», органично встраивает ее в религиозный дискурс, поскольку религия по своей нездешней природе неотожествима ни с одной исторической формой или эпохой, но всегда реалистична в своем обращении к реальному человеку, в реальное время, к его реальной жизни, представляющей единство прошлого, настоящего и будущего.

В соответствии с изложенной концепцией, любой достаточно значимый религиозный образ жизни может быть изучен и представлен не только в виде определенного состояния, но как процесс, дающий возможность понять, каким образом те или иные способы и стили жизни начинают определять или же разрушать «доминантные формы интеграции» (П. Сорокин), присущие той или иной религии. А следовательно, прогнозировать ее проблемы и перспективы в определенном социальном пространстве.

Это принципиально новый подход к социологии религии, в рамках которого должна быть разработана новая система показателей религиозной идентичности и переосмыслены те, что использовались ранее.

Так, в совершенно ином свете здесь может быть представлен показатель «воцерковленности», который, на наш взгляд, должен отражать восхождение верующих по ступеням духовного роста; переход от одних мотивационно-деятельностных характеристик к другим, лежащим в основе определенных стилей жизни: от приобщения к вере (того, что людей приводит в храм и того, что им надо здесь и сейчас, несмотря на то, что многое не ясно, не открыто) – через усвоение норм церковной жизни и мотивацию норм повседневной жизни, определенных верой, – к свидетельству людям о Боге словами и делами, всей своей жизнью.

Необходимо преодоление «*Docta ignorantia*» религиоведов в изучении трансцендентального ядра религии – многообразного живого опыта общения с живым Богом или другим объектом поклонения.

Важная составляющая этого опыта – практики самопознания и самоформирования в Боге (в соотношении с ним) как предпосылки принятия новых форм жизни, позволяющие увидеть свое повседневное бытие в свете «инобытия» – совокупности перспектив осмысленного действия в его совершенно другой интерпретации и мотивации. Таковы, например, практики «экзомологезиса» (публичного покаяния), присущие раннехристианским общинам и активно использовавшиеся ВКП(б) – КПСС («чистки» партийных рядов, критика, самокритика и т.п.), а также молитвенного предстояния, исповедального «экзаугорезиса», осознания

своей греховности, покаяния и деятельно-практической духовной борьбы с грехом и страстями.

Практики эти всегда связаны с глубокими чувствами и эмоциями, в которых П. Сорокин видел «коренное ядро религии». «Верования, догма – это только вуаль, идеологическое оправдание выражения чувств – эмоций человека»¹, подкрепляющих и закрепляющих религиозную мотивацию социальной деятельности. Однако это не означает, что мы должны сбрасывать со счетов интеллектуальный компонент религии, который вкупе с практикой религиозной жизни придавал «определенное направление всему жизненному строю и заставлял индивида строго держаться его. Эти стимулы были в значительной мере обусловлены спецификой религиозных представлений»².

Увы, богатейшее содержание религиозного опыта, равно как и его регулятивное воздействие на повседневную жизнь, остаются в «мертвой зоне» для религиоведов-атеистов, поскольку не могут быть восприняты их сознанием без разрушения устоявшейся картины мира. Поэтому вполне логично, что они здесь останавливаются, фиксируя явления религиозной жизни, лежащие на поверхности, которые, по их мнению, и образуют то, что составляет феномен религии³.

Но наука-то не останавливается ей суждено идти вперед. И если гипотезы были достаточно четко сформулированы, но не получили подтверждения в рамках одной парадигмы, то они должны быть верифицированы в рамках другой.

Как для И. Канта не было принципиально важным, объективны или нет священные объекты, но имело значение влияние трансцендентных идей на сознание и поведение людей, – так и социолог не ставит вопрос: истинен или ложен религиозный опыт. Важно, что он реален по своим социальным последствиям, поскольку связан с глубокими личными смыслами и эмоциями.

Однако для постижения этого опыта необходим адекватный «присутствующий» разум, способный его опознать, осознать, вычленивать, обозначить и идентифицировать с помощью соответствующих эмпирически верифицируемых показателей. Только средствами социологии все это сделать невозможно. Но в содружестве с практическим богословием возможно, как возможно понять «логику» символического

¹ Сорокин П. Система социологии. Т. 2. Петроград., 1920. С. 265.

² Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., Прогресс, 1990. С. 138.

³ Религия и общество. Хрестоматия по социологии. М.: Аспект-пресс, 1996. С. 6.

опыта общения с Богом и практического религиозного чувства. Причем даже кодифицировать их, расположив в соответствующих континуумах. Например, от состояния неопределенно-расплывчатого до вполне четкого и определенного, что гипотетически должно коррелировать с типом религиозной мотивации и особенностями повседневной жизни людей, проявляющихся в стилях жизни.

Вместе с тем мы осознаем ограниченность социологического подхода именно к изучению религии, для которой всегда важен контекст, требующий соответствующего профессионального взгляда. Отсюда чрезвычайная важность сотрудничества социологов и теологов. Идея эта не нова, высказывалась еще У. Джемсом, К. Манхеймом и другими учеными. Но на древе отечественной социологии религии явно не привилась, хотя ее отголоски можно обнаружить в трудах видных российских исследователей (В.И. Гараджи, М.П. Мчедлова, И.Н. Яблокова).

Мы разделяем точку зрения Дж.М. Йингера, что социология религии является связующим звеном между теологией и социологией¹ и полагаем, вне этой связки отечественной социологии религии не выйти из методологического и исследовательского тупика, в котором она явно застыла. Выходу из него, на наш взгляд, будет способствовать и более четкое определение предмета социологии религии, который явно перегружен глобальными религиоведческими темами, что не дает сосредоточиться на главном: разработке методологических и методических проблем социологического изучения религии как образа жизни, включая весьма сложные вопросы эмпирической интерпретации и верификации базовых понятий.

В содержательном плане это сам по себе достаточно широкий предмет исследования, поскольку, по существу, он означает рассмотрение религии в культурно-цивилизационном процессе в целом, но сквозь призму ее вклада в социальное воспроизводство (его смысловые, мотивационно-деятельностные характеристики) и становление национального образа жизни. Возрастание роли религии в российском обществе и тенденции его десекуляризации придает такому анализу особую актуальность.

Это комплексный целостный анализ, объединяющий два вида исследовательских практик: объективирующих, в которых личность рассматривается как объект внешнего воздействия, и субъективирующих, где она, включаясь в процессы самопознания, самодифференциации и

¹ Йингер Дж.М. Социология религии как наука: функциональный подход // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М.: Аспект-пресс, 1996. С. 162.

самоидентификации, участвует в формировании различных способов и стилей жизни.

Главным предметом этого анализа выступают типы религиозной идентичности, соотнесенные с определенной религией, условия и факторы их возникновения, утверждения и угасания, а также влияния на повседневную жизнь как верующих, так и неверующих. Что предполагает комплексное социологическое исследование с учетом пяти групп показателей:

- 1) религиозной веры (то, во что верят люди; религиозные догматы, которые они признают);
- 2) религиозной информированности (знание и понимание основных положений вероучения);
- 3) религиозного опыта (познания и самопознания в Боге, покаяния и т.п.);
- 4) религиозной мотивации социального поведения;
- 5) воздействия религии на поведение человека в различных сферах общественной жизни, на способы и стили жизни личности.

Такое фундаментальное объективное исследование необходимо, чтобы противостоять любым некорректным попыткам извратить истинное состояние религиозности, будь то в угоду атеистическим, протестантским, мусульманским или же «истово» православным убеждениям.

Необходимо также изучение реальных религиозных или псевдорелигиозных стилей жизни, заполняющих социальное пространство той или иной религии. Критериальное различие этих стилей дано в определении митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла: «Религиозный образ жизни есть способ существования в мире человека, чей выбор мотивируется и определяется принципами его веры»¹. Способ существования не только в церкви, но и на работе, в семье, в быту. Главный интерес тут – посмотреть, что реально вносит религия в повседневную жизнь верующих различных типов и какие факторы играют здесь главные роли. Отличаются ли стили жизни верующих от стилей жизни неверующих и почему? В силу того, что религиозная традиция в России была на долгие годы прервана, можно предположить, что стили жизни современных верующих эклектичны. Очень многие из них живут по-своему, в меру своего понимания Евангелия, Корана, основ вероучения и святоотеческих преданий. Вполне возможно, что некоторые стили жизни верующих отличаются друг от друга больше, чем от стиля жизни

¹ Митрополит Кирилл. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? М.: Даниловский благовестник, 2002. С. 6.

неверующих. Приведение их к некоей целостности, определяемой идеально-типической моделью национального образа жизни или хотя бы просто цивилизационными его параметрами, – насущная задача, которую можно и надо решать совместными усилиями духовной и светской власти в содружестве с наукой.

В нашем расколотом обществе с разрушенной системой морально-этической регуляции и социализации личности такое содружество не только уместно, но крайне необходимо. Только вместе с практическим богословием социология сможет проникнуть вглубь рассматриваемого феномена и определить его реальное влияние на жизнедеятельность людей.

А для этого надо преодолеть апологетический подход, который сегодня, как это ни парадоксально, проявляется больше у религиоведов, нежели у теологов и иерархов РПЦ, позиция которых отражена в словах Патриарха Московского и всея Руси Алексия, обращенных к форуму «Общество на рубеже тысячелетий: социальная, культурная и религиозная парадигмы»: «В наши дни взаимодействие церкви, науки и государства возможно, насущно и необходимо. Богословское знание и духовная власть всегда освещали, одухотворяли, наполняя вечным смыслом научное знание и светскую власть, никогда не сливаясь и, одновременно, не заменяя друг друга»¹.

¹ Христианство – 2000. Российская академия наук, Русская Православная Церковь, Министерство культуры России. М., 2001. С. 19.

Раздел III. ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ

Глава 10. РЕЛИГИОЗНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

10.1. Западная социология о перспективах религии

Е.Д. Руткевич

Мы живем в мире, имеющем много названий: постиндустриальный, глобальный, постмодерный, мультикультурный, постхристианский, постсекулярный, что само по себе говорит о его многозначности и изменчивости. Появились теории о «конце истории»¹, «постистории», «послеистории», «цивилизационном взрыве», «новой Реформации» или о движении к некоей глобальной цивилизации. В любом случае речь идет о «постсовременном» обществе² – новом периоде в развитии цивилизации, для которого характерно многообразие мировоззренческих моделей, различных форм образовательного и религиозного знания, культурных «кодов» и стилей, возникающих вследствие «деконструкции» старых культурных контекстов, конструировании новой глобальной реальности и ее постоянном переосмыслении.

Не входя в обсуждение судьбы постиндустриальной цивилизации и не касаясь вопроса, насколько «глобальна» глобализация и какова «грамматика деконструктивизма»³, отметим, что на когнитивном уровне сдвиг от «модернити» к «постмодернити» характеризуется недоверием к так называемым «метанарративам», то есть глобальным метатеориям и объяснительным схемам, исчезновением границы между реальным и воображаемым⁴, переходом от универсализма к партикуляризму, от цельности и связности к фрагментарности и коллажу, от символической значимости к «симулякрам», имитации и симуляции.⁵ «Деконструкция»

¹ Ю. Хабермас, З. Бауман, Д. Белл, Ф. Фукуяма, С. Хантингтон таким образом трактуют постмодернизм и постиндустриализм.

² Рассматривать ли его в качестве продолжения, логического завершения или противостояния «модернити» или «простой» современности.

³ В отличие от характерной для «модерна» «грамматики конструктивизма». См.: Панарин А. Глобализация как вызов жизненному миру // Сумерки глобализации. М., 2004.

⁴ В мире «гиперреальности» реальное и воображаемое неразличимы.

⁵ См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000; Ионин Л.Г. Философия и методология эмпирической социологии. М., 2004.

– одна из ключевых характеристик «постмодерна», означающая разрушение целостности любого рода и лишение ее присущего ей смысла. Другие черты «постмодерна» – это «радикальная плюральность», доведенный до своей крайности культурный, в том числе религиозный, плюрализм, а также релятивизм, говорящий об относительности всех идеалов и ценностей. Неуверенность и неопределенность приводят к бесконечным поискам собственной «идентичности».

Особое внимание в последние годы привлекает понятие «идентичность», оказывающееся той призмой, через которую рассматриваются и оцениваются такие важные явления современной жизни, как культура, религия, политика, поведение человека. Необычайно бурный всплеск интереса к проблеме идентичности говорит о кризисном состоянии сегодняшнего мира. «Нечто должно сначала утратить свою привычную «данность», чтобы начались исследования его сущности, происхождения, полезности и роли»¹. Человеческая природа, прежде считавшаяся «прочным и неизменным» результатом божественного творения, в эпоху модернити была брошена в плавильный котел наряду с другими божественными творениями. Человек перешел от «судьбы» к «выбору», от «предначертанности» к «самоопределению», а «природа человека» сменилась «идентичностью», которой нужно соответствовать и которую нужно поддерживать.

Сегодня поиски идентичности – национальной, политической, религиозной, гражданской и т.д., приводят к разделению и обособлению по самым разным основаниям, конструированию новых общностей, способствуя появлению феномена «коммунитарного фундаментализма»². «Лихорадочный поиск идентичности», равно как и порождаемые им конфликты, по мнению Баумана, не только не противоречат глобализации, но являются ее «законным порождением и естественным спутником».

Наряду с другими типами идентичности религиозная идентичность, составляющая ядро личности, также претерпевает изменения, характерные для постсовременной эпохи. Попытаемся проследить, что происходит с религией в этом быстро меняющемся, «глобализирующемся» мире; как изменения социально-культурного развития сказываются на изменениях в религиозной сфере и религиозной идентичности; и как религиозная идентичность, в свою очередь, влияет на коллективные и

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005. С. 177.

² О глобальном конструировании новых социальных общностей см.: Smith M.P. Transnational Urbanism: Locating Globalization. Oxford, 2001. Цит. по: Согомонов А.Ю. Глобальность // Глобализация. Постсоветское общество. М., 2001. С. 70.

индивидуальные идентичности; способствует ли религия интеграции общества или она – источник постоянных социальных конфликтов, и каково ее влияние на политической арене.

Можно выделить несколько проблемных областей и ключевых понятий, входящих в круг обсуждения западной социологии религии за последние полвека: секуляризация, религиозный плюрализм, новые формы религиозности и религиозной идентичности, «деприватизация религии», типы религиозности, «права человека» и обязанности «религиозной личности».

Тезис секуляризации

В западной социологии религии проблема секуляризации¹ обсуждается более полувека, настоятельно о ней заговорили в 1960-е годы, когда многими социологами и исследователями религии (Г. Ле Бра, Х. Кокс, Т. О’Ди, М. Хилл, П. Бергер, Т. Лукман и др.) было зафиксировано значительное уменьшение разных показателей институциональной (церковной) религиозности. И затем на протяжении не одного десятилетия социологи религии решали вопрос, можно ли говорить о «секуляризации» как о тенденции мирового развития, или «слухи о смерти религии сильно преувеличены»? Разговоры о конце религии или «смерти Бога» были не новы. Когда на смену средневековой пришла современная цивилизация, а традиционные ценности стали постепенно вытесняться ценностями городской индустриальной «асфальтовой» культуры, многим казалось, что наступает «конец западной христианской цивилизации». «Новизна» заключалась в массовом отходе от традиционной рели-

¹ Слово «секуляризация» происходит от от англ. Secular – мирской, светский, в свою очередь производного от лат. saeculum – мир, мирское состояние. В римском праве этим термином обозначали возвращение в «мир» члена религиозного ордена, а в XVII-XVIII веках – процесс изъятия земель из церковной и монастырской собственности или владения. Все эти значения приобретают смысл лишь в том случае, если мы принимаем факт деления средневекового общества на две различные сферы: «религиозную» и «светскую» («мирскую», secular) как вариант дихотомии «священное-светское», разработанной Э. Дюркгеймом. Х. Казанова не считал такое деление абсолютным, полагая, что эти границы постоянно нарушаются, происходит их смещение и взаимопроникновение, хотя у каждой сферы свой суверенитет и свои харизматические авторитеты, что с неизбежностью должно было стать источником напряженности и конфликта, как, впрочем, и попытки подчинить одну сферу другой. См.: Casanova J. Public Religions in Modern World. Chicago, 1994.

гии, особенно в Европе, что обратило на себя пристальное внимание как теологов, так и социальных ученых.

Тезис «секуляризации» – это «традиционная западная перспектива»¹, в создании которой участвовали классики социологии и современные западные социологи. Многие из них писали о трудностях и перипетиях судьбы европейской религиозности, о противоречивости положения религии в культурно-политической жизни Европы в последние три века. Корни феномена секуляризации прослеживаются ими в эпохе Возрождения, «дух которого, – как отмечал Р. Нисбет, – по самой своей сути был если не антирелигиозным, то уж точно не христианским». И в европейской Реформации XVI века, которую О. Конт называл «духовной дезорганизацией Европы», с которой начинается раскол христианского единства Запада. Это и учения философов французского Просвещения, с их презрением к любой институциональной религии и уверенностью, что религия – следствие предрассудка и невежества. Великая французская революция также внесла свою лепту в «шторм небес», «похоронив Бога», уничтожив официальную церковь, введя «культ разума». Своими указами о дехристианизации она добилась того, о чем не мог мечтать даже самый решительный философ-рационалист, говорил Р. Нисбет. «Похороны Бога», торжественное изгнание христианского культа, христианской символики и терминологии с предписанием навсегда изгладить в памяти старые предрассудки, поклонение духу разума. Все это оказало необычайно сильное влияние на религиозное консервативное сознание Европы, и в то же время посеяло семена секуляризации, давшие обильные всходы. Процесс становления национальных государств, приведший к политической организации современной Европы, неразрывно связан с расколом христианского мира. Лишь очень постепенно восстанавливался его *modus vivendi*, пока не было достигнуто толерантное отношение к различиям, ставшее нормой в европейских государствах.

На наш взгляд, «секуляризация» в качестве идеально-типической конструкции, не несущей идеологических коннотаций, может быть полезным инструментом, рабочей гипотезой, которая подтверждается или опровергается эмпирическими данными². При этом следует очертить феномен секуляризации географически и социологически, а не как гло-

¹ Используя выражение британского социолога Г. Дэви.

² То, что «тезис секуляризации» постоянно опровергается реалиями современной жизни и находит отражение в многочисленных концепциях глобализации последних лет, вовсе его не отменяет.

бальную парадигму, которой нет альтернативы, что было характерно для социологии на протяжении нескольких десятилетий¹. Главная ошибка как сторонников, так и критиков этой теории в смешении «собственно исторических процессов секуляризации с последствиями этих процессов, и предполагаемого влияния на религию»². Посмотреть на социально-исторические изменения с точки зрения секуляризации означает посмотреть на них в контексте религии, так как слово «светский» (secular) приобретает смысл лишь в соотношении со словом «религиозный» («священный»).

Наиболее полной является типология американского социолога

Л. Шайнера,³ включающая 6 типов теорий секуляризации. Кроме того, секуляризация имеет несколько различных измерений или уровней: индивидуальный, групповой, институциональный, культурный. В концепциях первого типа секуляризация трактуется как уменьшение влияния религии главным образом на уровне сознания отдельного человека. Б. Вильсон – наиболее последовательный защитник тезиса секуляризации – определяет ее как «процесс, в ходе которого религиозные институты, сознание и практика теряют былую социальную значимость». В разных странах религиозные изменения происходят по-разному. Однако, по мнению Вильсона, не религиозная практика и не религиозные институты, а религиозное сознание – сфера наиболее заметных и глубоких изменений. Люди мыслят сегодня иначе, чем вчера, они все более реалистично смотрят на мир и все меньше действуют на основе религиозных мотиваций. Институциональная оболочка религии и религиозного сознания может даже сохраняться, но их содержание становится другим, что и позволяет говорить о наличии секуляризации. В данном случае речь идет о секуляризации сознания (индивидуальный уровень).

¹ Х. Казанова в работе «Публичные религии в современном мире» (Чикаго, 1994), рассматривая эволюцию теории секуляризации, отмечал, что «сегодня многие социологи отказались от теории секуляризации с такой же некритичной легкостью, с какой в свое время бросились в ее объятия», за исключением «правовверных» ее приверженцев в лице Бр. Вильсона и К. Добблера, хотя в свое время практически никто, кроме Д. Мартина и Э. Грили не подвергал сомнению это понятие. Он объясняет это «удивительное превращение» даже не столько наличием данных, опровергающих эту теорию, сколько тем, что произошла революция в сфере научных парадигм, радикально изменился интеллектуальный климат. Иначе говоря, сильно изменилась не реальность, а наше ее восприятие.

² Х. Казанова. Публичные религии в современном мире. Чикаго, 1994. С. 19.

³ Классификация Л. Шайнера включает 6 типов, которые можно свести к пяти, в то же время подчеркивая различие уровней или измерений секуляризации.

В концепциях второго типа (М. Вебер, П. Бергер и др.) внимание акцентируется на изменениях в самих религиозных группах и институтах, где ориентации на «иной мир» сменяются ориентациями на «этот мир», а традиционная этика – прагматической этикой. Таково содержание тезиса Вебера о протестантской этике, а также концепции П. Бергера, который много писал о «конформизме религиозных групп», которые все в большей степени проникаются «духом рационального расчета» и все больше внимания уделяют не Богу, а реальным земным проблемам. Активная светская (политическая, культурная и др.) деятельность религиозных организаций оказывается здесь важным показателем секуляризации, что позволяет говорить о секуляризации религиозных групп (групповой уровень).

Для концепций третьего типа (Т. Парсонс, Р. Белла, Х. Казанова и др.) характерно понимание секуляризации как следствия структурной дифференциации общества, отделения религии как социального института от других социальных институтов (образование, семья, политика, право, мораль, экономика и т.д.) и от общества в целом. Из некогда главного источника легитимации всего общества религия все в большей степени становится частным делом человека, проблемой его индивидуального выбора. Этот процесс можно назвать де-институционализацией или приватизацией религии, когда ограничивается сфера ее влияния, в значительной степени утрачиваются ее функции как социального института, а значит – роль и значение в обществе.

Однако религия, становясь делом индивидуального выбора, вовсе необязательно приходит в упадок. По мнению Парсонса, следует говорить не столько о секуляризации, сколько об изменении функций религии вследствие структурной дифференциации общества и о возникновении новых форм религии, более соответствующих сознанию современного человека. Р. Белла, П. Бергер, Т. Лукман также считали, что суть феномена секуляризации составляет процесс «индивидуализации» религии, когда каждый человек может дать свою интерпретацию традиционных верований или сконструировать собственную религию. Т. Лукман, создатель концепции «невидимой религии», был одним из первых социологов, обративших внимание на то, что наряду с упадком «церковной религиозности» может сохраняться и даже возрастать «внецерковная религиозность».

Х. Казанова считает процесс «функциональной дифференциации» и освобождения светских сфер – главным образом, государства, экономики и науки – от религиозной сферы с сопутствующей дифференциацией и специализацией самой религиозной сферы «концептуализацией

процесса социетальной модернизации» и центральным тезисом теории секуляризации. Он называет его «тезисом дифференциации». (Институциональный уровень).

Институциональная секуляризация, или деинституционализация, обращивается внецерковной религиозностью. Это то, что происходит по преимуществу в Европе. И если New Age или НРД – это «религии Нового Века», тогда институциональная секуляризация говорит не об упадке религии, а о возникновении новых религиозных форм в контексте поздней «модернити» и постсовременной культуры. Две главных характеристики западной культуры – рационализм и христианство уступают место моральному индивидуализму и новой религиозности и «новому христианству». В качестве примера, где христианская традиция претерпевает наиболее сильные негативные изменения, можно привести Нидерланды¹. Процент людей, не принадлежащих ни одной из христианских церквей, с 1958 по 1995 г. вырос более чем в два раза (с 24% до 60%). В результате в 1995 г. только 19% считали себя католиками, а 15% отождествляли себя с одной из двух главных протестантских церквей Голландии (9% – с Реформатской церковью Голландии, 6% – с «неокальвинистами»). Авторы² одного из исследований религиозности в этой стране пытались понять, почему церкви пусты, тогда как НРД бурно растут; о чем говорит рост НРД – о непрекращающейся секуляризации или о религиозном возрождении и каковы причины этого?

Они предположили, что причинами являются рационализация и индивидуализация религиозной идентичности. Если склонность к New Age наиболее характерна для тех, кто никогда не идентифицировал себя с христианскими церквями в прошлом, тогда это религиозное возрождение. Если же те, кто раньше идентифицировали себя с христианскими церквями, стали членами New Age, речь идет о секуляризации³. В результате они пришли к выводу, что упадок христианских церквей, начи-

¹ При обсуждении тезиса секуляризации и возникновения новых форм религиозности Нидерланды часто берутся в качестве case-study.

² Why Do the Churches Become Empty, while New Age Grows? // Secularization and religious change in the Netherlands / Ed. by D. Houtman, P. Machini, M. Gels. Rotterdam: Erasmus University, 2001.

³ В процессе проверки этой гипотезы они также выясняли вопрос, не является ли моральный индивидуализм причиной роста как НРД, так и нерелигиозности? Они использовали не дихотомию «религиозный – нерелигиозный», а типологию: «христианский», «New Age», «не-религиозный». В результате они пришли к выводу: как упадок христианства, так и рост New Age в последние несколько десятилетий можно понять, исходя из процесса индивидуализации. Преобладание склонности к New Age и нерелигиозности у молодежи и к христианству у пожилых людей объясняется большим моральным индивидуализмом у первых в сравнении со вторыми.

ная с 1960-х годов и рост New Age в тот же период – следствие процесса индивидуализации¹. Тезис рационализации не подтвердился, так как, согласно полученным данным, широкое распространение среди респондентов получила «гностическая идея», согласно которой обретение «истины» возможно не с помощью «веры» или «разума», но лишь в процессе личного религиозного опыта («гнозиса»).

Согласно четвертому типу концепций секуляризация означает замену традиционной религии ее «функциональными эквивалентами» и «религиозными суррогатами» типа марксизма, национализма, атеизма, рационализма и т.д. В данном случае можно говорить о секуляризации как о «суррогатной религиозности». Вопрос о том, является ли «суррогатная религия» или «квазирелигия» одной из форм религии или не имеет к ней никакого отношения, до сих пор не имеет однозначного ответа, и от его решения зависит исследовательское поле социолога религии. Если исходить из того, что любому человеку присуща некая религиозность, имеющая внешние проявления, тогда любое его действие можно считать до некоторой степени религиозным, и в таком случае проблема «суррогатов» и «эквивалентов» просто снимается. Так, согласно Т. Лукману, символическое конструирование религиозных систем – неотъемлемое свойство человеческой природы. Если же, с другой стороны, исходить из того, что религия – точка пересечения или, напротив, разграничения эмпирической и сверхэмпирической реальности, а также «институт, следящий за этим разграничением», тогда окажется, что многие современные концепции, представляющие интерес для социолога религии, выпадают из поля его зрения.

Согласно пятому типу концепций секуляризация – это процесс «десакрализации» мира. Современный мир «десакрализуется», то есть теряет свой священный, религиозный характер, поскольку мир и человек объясняются вполне рационально, естественными, а не сверхъестественными причинами. И, наконец, шестой тип концепций определяет секуляризацию как сдвиг от «священного» общества к «светскому». Его главным представителем является Г. Беккер, который прослеживает изменения в этой сфере на уровне всего общества, а не только религии. В «священном» обществе велика степень сопротивления изменению, куль-

¹ Недовольство и разочарование молодежи в политике и культуре связано с ростом процесса индивидуализации, об этом говорят результаты исследований Р. Инглхарта. См.: Inglehart R. *The Silent Revolution*. Princeton University Press, 1977.

турным нововведениям, отсутствует эффективное взаимодействие между социальными группами и поддерживается непрозрачная система ценностей. Для светского общества, напротив, характерна готовность и способность к изменению, прозрачность системы ценностей, подверженной различным влияниям, а нововведения в нем приветствуются. В рамках этой концепции секуляризация означает отказ от традиционных универсальных определений ради определений утилитарных и рациональных, что оказывает огромное влияние на социокультурные изменения, начиная с обычаев, привычек, типов и форм образования и воспитания и т.д. На наш взгляд, пятый и шестой типы можно объединить в один. Можно назвать их секуляризацией культуры.

Споры о «секуляризации», ее содержании, пространственно-временных формах, соответствии или искажении реальности не прекращаются и поныне. В той или иной степени различные концепции, исследующие взаимосвязь религии и «модернити», содержат рефлексию по поводу секуляризации.

Интересны оценки феномена секуляризации известными социологами Д. Мартином и П. Бергером, претерпевшие со временем значительные изменения. Более 30 лет назад в секуляризации Д. Мартин видел скорее квазинаучное понятие, чем реальный феномен. Впоследствии он не только признал факт существования секуляризации, но и выявил факторы, способствующие или препятствующие ее появлению. Прежде всего, по его мнению, это форма или тип религии, господствующей в данном обществе. Так, протестантизм препятствует процессу секуляризации, а православие, и в еще большей степени католицизм, способствуют ему. Во-вторых, наличие или отсутствие религиозной монополии. По его мнению, религиозный плюрализм (как в США) способствует поддержанию уровня религиозности, тогда как религиозная монополия (как в Европе), напротив, приводит к распространению светских (антирелигиозных) установок и ценностей. В-третьих, наличие в обществе «внутренних конфликтов» типа социальных революций ведет к разобщенности общества и процессу секуляризации, тогда как «внешние конфликты» типа войн и борьбы за независимость способствуют национальной консолидации общества перед внешней угрозой и укреплению господствующей религии. В зависимости от степени секуляризации исторически существует несколько ее

«моделей»¹. Наименее секуляризованная модель – США. Наиболее секуляризованная модель – в Европе.

Так, согласно Д. Мартину, сегодня трудно говорить о секуляризации в Америке, поскольку религиозности открываются совершенно иные возможности, иное пространство, без крайностей и негативных ассоциаций². Сегодня в США отмечается высокий уровень и церковной посещаемости, и принадлежности к различным религиозным течениям. Д. Мартин видит причины этой активной религиозной жизни в «новом религиозном пространстве», конкуренции на рынке религиозных идей и благотворном влиянии религиозной периферии на секуляризованный центр. Конечно, религиозные институты современной Америки гораздо более секуляризованы, чем это было вчера. Однако Америка до сих пор опровергает представление о том, что религия и современность несовместимы.

П. Бергер в 60-е годы называл секуляризацией «процесс, посредством которого различные сектора общества и культуры освобождаются от влияния религиозных институтов и символов». Освобождение общества от влияния религии проявляется в отделении церкви от государства, экспроприации церковных земель, освобождении системы образования от церковного авторитета. Секуляризация в культуре означает уменьшение религиозного содержания и влияния в философии и литературе, науке и искусстве. Помимо секуляризации в обществе и культуре существует секуляризация сознания, означающая, что все больше людей смотрят на свою жизнь и на мир без помощи религиозных интерпретаций. По мнению Бергера, наиболее важный фактор, обусловивший процесс секуляризации, – «плюрализация социальных миров». Собственно, оба эти процесса – секуляризация и плюрализация – столь тесно взаимо-

¹ В свое время Д. Мартин выделял «американскую модель секуляризации»; «европейскую модель», где наименее секуляризованной была Великобритания, наиболее секуляризованной «латинская модель» – Франция, Италия, а самой секуляризованной – «российская модель», характерная для всех соцстран Европы, за исключением Польши. Сегодня, однако, ситуация изменилась, за исключением Франции, которая по-прежнему остается весьма секуляризованной, зато Италия – пример возросшей религиозности, наряду с Ирландией. «Российская модель» потеряла свой собирательный смысл, и страны же в нее входившие весьма неравнозначны по уровню религиозности. Что касается Италии, то ниже мы остановимся на анализе этого случая представителями теории рационального выбора, объясняющими ее успех «дерегулированием» религиозной экономики, упразднением монополии и введением рыночной конкуренции.

² Martin D. The secularization issue: prospect and retrospect // «The British Journal of sociology». Vol. 42, № 3, September, 1997. P. 469.

связаны, что трудно определить, какой же из них первичен. «Плюрализация социальных миров» означает, что в обществе происходит «демонополизация» религиозной традиции, когда религия оказывается не в состоянии претендовать на конечное определение реальности, и вынуждена конкурировать в этом не только с другими религиями, но и с нерелигиозными идеологиями, мировоззрениями и т.д. Если раньше христианская традиция могла насаждаться принудительно либо силой авторитета, то теперь в рыночной ситуации она становится товаром. Чтобы товар имел спрос, необходимо рационализировать его производство, что, в свою очередь, приводит к бюрократизации религиозных структур и «картелизации», происходящей в результате слияния религиозных организаций и групп и их функционирования на основе взаимных соглашений.

Позже Бергер пришел к выводу, что процесс секуляризации весьма сомнителен и далеко не самоочевиден, так как все больше людей чувствует голод по религиозным ответам на самые насущные вопросы их существования. Вследствие процесса секуляризации и ее цензуры «инстинкт трансцендентности», который слишком долго подавлялся, проявляется теперь в весьма искаженной и причудливой форме, например, в форме «священной сексуальности» (при которой постулируется сексуальное освобождение как средство достижения индивидуальной свободы и обращения к божественному) и в распространении всевозможных «новых культов», астрологии, оккультизма и т.д.

Впоследствии Бергер неоднократно говорил о том, что в молодости совершил большую ошибку, преувеличив значение секуляризации¹. Сегодня, за некоторыми исключениями, мир является столь же религиозным, как и раньше, а в некоторых странах – даже и более религиозным. Это не значит, что нет такого феномена, как секуляризация, просто он не является прямым и неизбежным следствием становления современного общества (modernity). Развитие многих восточно-азиатских стран опровергает это; общество может быть экономически развитым, и в то же время не затронутым влиянием секуляризации.

Европейская исключительность – «евросекулярность»?

Где же самое секулярное место на карте и кто ее главный носитель? Во-первых, по мнению П. Бергера, это небольшая, но весьма влиятельная страта интеллектуалов, главным образом в сфере гуманитарных

¹ На наш взгляд, тут нет никакой ошибки, а есть отражение реальности в контексте своей методологии.

и социальных наук. Они представляют собой «секулярный интернационал» и встречаются в любой стране мира. Наличие этого специфического «интернационала» помогает объяснить, почему до сих пор не умерла теория секуляризации. Путешествуя по миру, встречаясь со своими коллегами, интеллектуалы ошибочно переносят присущую их «клубной культуре» религиозную индифферентность на общества в целом. Вряд ли можно сказать, что «Гарвардский клуб» – то место в американской культуре, где сегодня «живет» религия. Во-вторых, это Западная и центральная Европа – которые, согласно Бергеру, – единственное место в мире, где еще применима старая теория секуляризации. Для сегодняшней социологии религии – очень важный вопрос, отличается ли религиозность в Европе от религиозности в остальных местах и если да, то почему. Речь идет о «европейской исключительности», правда, поставленной с ног на голову, в отличие от «американской исключительности». По сравнению с Европой США – очень религиозная страна, но не исключительная. Америка не выходит за рамки общемировых тенденций развития религиозности, тогда как Европа¹ – исключение, любопытное отклонение, требующее объяснения.

«Западно-Европейская секулярность» проявляется, прежде всего, в изменении церковного поведения, так как уменьшается посещаемость церквей и участие в церковной жизни. Падает влияние религии в публичной жизни, все меньше людей исповедуют традиционные религиозные верования и выбирают профессию священника. Любопытно: то, что в 1960-е годы было характерно для северной Европы (неважно, католической или протестантской), быстро распространилось и в южной Европе (Испании, Италии и Португалии). Некоторые консервативные католики обвиняли в этом церковные власти (за решения 2-го Ватиканского Собора и последовавшие за ним реформы). Но тот же самый феномен наблюдался и в Греции, где православных вряд ли интересовали изменения в католической церкви. Бергер видит причину уменьшения европейской религиозности в принадлежности той или иной страны к политической и экономической культуре Европы в целом, называя этот феномен «евросекулярностью».

Вхождение в орбиту транснациональной европейской культуры влечет за собой не только политико-экономические, но и религиозные

¹ По мнению Бергера, не фундаментализм, который в той или иной форме существовал всегда, а европейский секуляризм, не иранский мулла, а Гарвардская профессура и обычные жители Лондона или Парижа представляют наибольший интерес для социолога.

изменения. Вхождение в Евросоюз означает не только экономический рост и соответствие определенной политической позиции, но и «евросекюлярность». Все эти факты бесспорны, различается их интерпретация.

Есть авторы, которые оспаривают возможность рассмотрения европейского случая в контексте теории секуляризации: Д. Эрвье-Лежер во Франции, Грейс Дэви в Британии, П. Цюльнер в Германии. Они рассматривают эту ситуацию как сдвиг от традиционной религиозности к нетрадиционной, не институциональной, приватной религиозности. Еще в 1960-е годы некоторые авторы называли этот феномен «расцерковленностью» (de-churchification), изучая новые формы религиозности. Но все эти интерпретации вполне укладываются в вышерассмотренную типологию и соответствуют секуляризации на групповом и институциональном уровне. На наш взгляд, это проблема определения нетрадиционной религиозности. То, что люди перестают ходить в церковь, но продолжают верить¹, можно назвать и секуляризацией, и появлением новых религиозных форм, и вошедшим в социологический оборот термином «believing without belonging». У многих социологов возникает вопрос, какова эта новая религиозная идентичность, и можно ли назвать религией, во что верят ее приверженцы. Это особая проблема, требующая детального исследования, которую в данном контексте мы не затрагиваем.

Чем же объясняется феномен «евросекюлярности»? Бергер отмечает несколько факторов, прежде всего, политический. Поскольку в истории Европы церковь и государство тесно взаимосвязаны², то политическая оппозиция часто имеет антиклерикальную направленность. Мы уже указывали, говоря об исторических корнях секуляризации, на особые условия, приведшие к нынешнему процессу секуляризации в Западной Европе – борьба Просвещения с церковью, принявшая форму «национализации церкви просвещенной автократией или подавления церкви просвещенной республикой». В первом случае религия сделалась опорой власти, во втором – реакции. И в обоих случаях религия оказалась в проигрыше, либо запятив себя сделкой с властью, либо ассоциируясь с регрессом и невежеством. В той степени, в какой она отождествлялась с властью, новые или низшие социальные страты стремились отмежеваться от нее. В той же степени, в какой она ассоциировалась с от-

¹ «Believing without belonging» – название книги Г. Дэви о религиозности в Британии. Феномен, характерный для американской религиозности, когда люди ходят в церковь, но перестают верить, Х. Казанова, перефразируя Г. Дэви, назвал «believing without believing».

² В отличие от Америки, где они разделены.

сталостью и регрессом, все социальные группы, стремившиеся к изменению и/или к извлечению выгоды из этого изменения, были враждебно настроены к ней. Должно было пройти немало времени, чтобы эта враждебность и стремление к отмежеванию постепенно выдохлись.

Сравнивая положение религии в нерелигиозной Франции и в религиозной Америке, А. де Токвиль пришел к выводу, что основу либеральной демократии в Америке составляет плодотворное сочетание религиозного духа со стремлением к свободе, тогда как конфликт современного сознания и церкви во Франции приводит, в конечном счете, к противостоянию церкви и демократии, религии и свободы. Об этом писали такие авторы, как А. де Токвиль, Р. Нисбет, Д. Мартин, П. Бергер и др.

Другой фактор – образовательный¹. В Европе всеобщее образование было по преимуществу государственным, школьные учителя, получив прививку светского просвещения, затем несли его в массы. Поскольку начальное и среднее образование были обязательными, то у родителей не было возможности избавиться от светского влияния школы. До недавнего времени совсем иная ситуация была в США. Школы находились в компетенции местных властей, и родители могли на них влиять. Если европейские родители вынуждены были мириться с учителями, присланными властями из департамента образования, то американские родители могли способствовать их увольнению.

И, наконец, религиозный фактор. Во-первых, – евангелический протестантизм. Быстро распространяясь в Латинской Америке и Африке, он практически отсутствует в Европе. А это очень важная причина массового обращения индифферентного населения. Во-вторых, появление «новой религиозности», связанной с духовными поисками и проявляющейся в форме «лоскутной религии» (Р. Ватноу)². Эта религия создается единомышленниками из отдельных частей разных традиций, не укладываясь в рамки какой бы то ни было организованной религии. Люди, создающие подобные религии, стремятся даже не столько к религиозности, сколько к духовности. Французский социолог Даниэль Эрвье-Лежер использует термин К. Леви-Стросса «bricolage» для описания этой формы религиозности – люди сообща создают собственную религию подобно детям, складывающим картинку из кубиков, выбирая и используя доступный им религиозный материал. При этом они могут

¹ Berger P. Reflections on the sociology of religion today // *Sociology of Religion*. Winter. 2001. P. 5.

² Кроме Р. Ватноу на этот феномен обращали внимание такие социологи, как Кларк Руф и Нэнси Аммерман.

иметь какую-то религиозную идентичность и институциональную принадлежность, но продолжают поиски духовности.

В эпоху поздней модернити представления о Боге становятся все более субъективными. Из всего многообразия идей, понятий, концепций люди «выбирают и смешивают». Подобно многим другим вещам религия становится частью глобального выбора и для большинства людей становится проблемой органичное сочетание религиозных убеждений с жизненным миром. То же самое происходит с религиозными институтами. «Церковь и секта дают дорогу деноминации и культу»¹ – тем формам религиозной организации, которые в наибольшей степени соответствуют религиозному индивидуализму.

Если суммировать эти концепции, можно сказать, что одним следствием процесса секуляризации является падение престижа и влияния институциональной религии в обществе, а другим – возникновение религиозного плюрализма, когда различные религии, религиозные группы и организации в лучшем случае мирно сосуществуют, а в худшем – жестко конкурируют друг с другом. Происходит рост не институциональной религиозности, означающей, что религия все больше «субъективизируется» в зависимости от тех или иных предпочтений людей. Кроме того, процесс секуляризации часто сопровождается религиозным возрождением², иногда в форме крайнего традиционализма и фундаментализма, что является реакцией на процесс модернизации с его тенденцией к «расколдованию мира», утрате старых общинных связей и традиционных верований, идеалов и ценностей. Характеризуя религию на этапе «поздней модернити», западные социологи отмечают такие ее черты, как «индивидуализация», «приватизация», «плюрализация», «релятивизация», «де-институционализация». С этим связаны и социально-политические последствия изменения положения религии в обществе – уменьшение влияния религиозных ценностей и организаций на принятие политических решений, отделение церкви от государства, уход религии в частную, семейную, субъективную сферу.

1960–70-е годы часто рассматриваются в качестве «поворотного пункта», знаменующего собой начало «постиндустриального», «постфордовского», «информационного» общества. Д. Белл писал, что в это время произошел переход западных обществ от «религии к светской идеологии, прославляющей экономическое развитие и государственное

¹ Используя выражение С. Брюса.

² Подтверждение чего мы находим в новейшей истории западных и восточных обществ.

могущество, претендующей на универсальный характер»¹. В тех странах, которые достигают высокого уровня развития, становясь обществом «всеобщего изобилия», меняется система верований и массовых ценностных ориентаций, которые, в свою очередь, способствуют социально-политическим изменениям.

Сдвиг от «модернити» к «постмодернити», определяющийся динамикой модернизации, радикально меняет «жизненный мир» человека, его мотивации к труду, религиозные убеждения, мораль, отношение к власти, семье, браку, воспитанию детей, разводам, абортам, гомосексуализму. В постсовременном глобальном обществе приоритет получают права и ценности человека, самопознание и самореализация, растет убежденность в необходимости общечеловеческой этики и «экуменической парадигмы», цель которой состоит в сохранении единства христианской церкви, мира между религиями и содружества наций.

Глобальное общество и религия

В 80-е годы западные социологи отмечают, что теории секуляризации брошен вызов. Сначала Бр. Вильсон поднял вопрос о «возвращении священного» (1979), через год Д. Белл, а затем и другие ученые, и с тех пор этот вопрос не сходит с повестки дня. Факты, говорящие об этом, бесспорны: новые религиозные движения продолжают расти; старые движения, вроде пятидесятничества и мормонов, растут; религиозный фундаментализм распространяется по всему миру. Религия становится решающей силой в современном мире. Происходит «десекуляризация мира»² и «деприватизация современной религии»³. Видные социальные теоретики – Ю. Хабермас, Ж. Деррида, Ч. Тэйлор – связывают эти изменения в религиозной сфере с появлением «постсекулярного общества». Постсовременный мир стал снова «волшебным»⁴.

Примерно в это же время появляется теория религиозной мобилизации (религиозной экономики)⁵, объясняющая различия религиозного

¹ Д.Белл опубликовал «Конец идеологии» в 1960 г.

² См.: The Desecularization of the World. Resurgent Religion and the World Politics / Ed. by P.L. Brerger. Washington. D.C. 1999.

³ Об этом писал Х. Казанова: Casanova J. Op.cit.

⁴ О том, что сегодня происходит «reenchantment» – «околдование», в отличие от характерного для модернити «disenchantment» – «расколдования» или «разволшебствления» мира, пишет З. Бауман и многие другие социологи.

⁵ См.: Stark R., Bainbridge W.S.. Towards a Theory of Religion: Religious Commitment, 1980 // The Future of Religion.1985.

участия уровнем религиозной конкуренции и формой регулирования религиозной экономики¹, а секуляризацию многих европейских стран не низким уровнем индивидуального религиозного спроса, а неэффективностью религиозных организаций. По мнению представителей этой теории Р. Старка, Р. Финке, Л. Яннаконе, секуляризация – естественное следствие религиозных монополий и поддерживаемых государством церквей, которые, подобно всем монополиям, недостаточно внимания уделяют нуждам потребителей. Норма религиозной жизни – плюрализм и конкуренция, и чем они больше, тем выше уровень религиозного участия. Анализируя историю США и европейских стран, они приходят к выводу, что когда религиозная экономика перестает быть регулируемой, «энтузиазм и усердие» новых религиозных организаций (сект) гарантируют им неизменное преимущество в конкурентной борьбе.

В различных концепциях глобализации не подвергается сомнению, что религия берет реванш во все частях земного шара, принимает форму повсеместного «восстания» религий, прокатившегося «вихрем религиозной нетерпимости от Алжира до Айдахо», принеся с собой многочисленные жертвы. Видный теоретик глобализации П. Бейер² указывал на обретение религией нового импульса, рост ее влияния в публичной сфере и на международной политической арене. При этом религия, безусловно, становясь важным (если не главным) фактором самоопределения личности, способствует возникновению движений, цель которых – конструирование новых идентичностей, борьба за них идет не на жизнь, а на смерть, а границы и барьеры не только не уменьшаются, но возводятся выше и крепче.

«Постсекулярное» – значит глобальное. Зачастую понятия «глобализм», «глобальность» и «глобализация»³ используют как взаимозаменяемые, хотя они имеют совершенно разный смысл. У. Бек в своих работах неоднократно подчеркивал, что «глобализм» – это понятие эпохи «первого модерна», «идеология неолиберализма и господства мирового рынка», сводящее «многомерность глобализации только к одному хозяйственному измерению», недооценивающее другие аспекты

¹ Самая важная черта религиозной экономики – степень, в какой она регулируется рынком, а не государством. От этого зависит предложение религий и свобода их выбора.

² См.: Beyer P. Religion and globalization. L., 1994.

³ Так же, как, в свое время, понятия «секуляризм», «секулярность», «секуляризация» часто использовались как взаимозаменяемые, без учета их содержания и коннотаций.

глобализации: экологический, культурный, политический, общественно-цивилизационный.

«Глобальность», согласно Беку, означает то, что мы давно живем в «мировом обществе», которое можно понимать как «многообразие без единства». Отныне все, что происходит на планете («изобретения, победы и катастрофы»), в той или иной мере касается всех людей, а их жизнедеятельность должна быть переосмыслена и перестроена в соответствии с дихотомией «локальное – глобальное». У. Бек полагает, что именно глобальность (и невозможность ее устранения) является главным признаком, позволяющим отличать «первый модерн» от «второго модерна» и конституирующим новое мировое социальное пространство. «Глобализация»¹ же – это процесс, в ходе которого создаются «транснациональные социальные связи и пространства, обесцениваются локальные культуры, что способствует возникновению третьих культур»². Глобальное, мировое общество предполагает изменения на совершенно разных уровнях: от повседневной жизни, непривязанности к определенному месту общности, труда и капитала до осознания экологических рисков и угроз, циркуляции глобальной индустрии культуры. Глобальное общество – «мировое общество без всемирного государства и без всемирного правительства». Но любое общество без управления быстро приходит в состояние хаоса. А религия достаточно часто выступает в качестве разделяющего, а не консолидирующего фактора, о чем говорят конфликты в Боснии и Косово, Кашмире, Индии и Пакистане, Северной Ирландии, на Среднем Востоке, в других частях Азии, а также и Африки.

В 1980-е годы, в связи с неожиданным подъемом религии в публичной сфере, стало ясно, что «дифференциация и потеря религией ее социальных функций не обязательно означают «приватизации» религии, и старую теорию секуляризации следовало либо отвергнуть как ненауч-

¹ Другое определение дает энциклопедия Википедия: – «возникающий на определенной стадии развития информационного общества естественный процесс миграции всевозможных видов ресурсов: денежных, человеческих, производственных, экономических, образовательных, научных и др. в масштабах всей планеты, не поддающийся управлению». В контексте обострения борьбы между транснациональными корпорациями и «антиглобалистским» движением более привлекательным и общеупотребительным стал термин «глокализация», обозначающий одну из разновидностей глобализации, особенность которой состоит в приспособлении универсальных тенденций в сфере производства и потребления к специфике локального рынка.

² Бек У. Что такое глобализация. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 28.

ную, либо пересмотреть таким образом, чтобы она могла ответить и на критику, и на вопросы, поднимавшиеся самой жизнью».¹

Пересмотр теории секуляризации в 1980–90-е годы происходит в контексте глобализации, в связи с крупномасштабными социально-политическими изменениями. Прежде всего, в связи с исламской революцией в Иране (1979); сандинистской революцией в Никарагуа (1979), а затем и в других латиноамериканских странах под знаменем обновленной «теологии освобождения»; движением «Солидарность», поддерживаемым католической церковью в Польше; возрождением протестантского фундаментализма в качестве важной силы в американской политике и его быстрым распространением по всему миру².

По мнению Казановы, в 1980-е годы практически ни один сколько-нибудь серьезный политический конфликт в мире не обходился без участия религии. На Среднем Востоке иудеи, христиане и мусульмане столкнулись друг с другом в гражданских и негражданских войнах. Старая вражда между различными мировыми религиями и между разными ветвями одной и той же религии от Северной Ирландии до Югославии, от Индии до Советского Союза вспыхнула с новой силой. Наряду с этим во всем мире религиозные активисты и церкви оказались вовлеченными в борьбу за свободу, справедливость и демократию. Теология освобождения распространилась далеко за пределами Латинской Америки, принимая новые формы и названия (африканская, азиатская, протестантская, иудейская, феминистская, черная). С крушением социализма теология освобождения оказалась единственным «Интернационалом».

Религиозное возрождение было непосредственно связано с подъемом фундаментализма и его ролью в борьбе за социальную справедливость. Риторика социального неравенства и угнетения занимает центральное место в исламской революции, в эсхатологической теологии освобождения Г. Гутьерреса, в «бархатной революции» В. Гавела. Казанова полагает, что такие религиозные феномены, ставшие достоянием гласности, как рост культов, движение New Age, телеевангелизм, самоубийства адептов «Народного Храма», распространение евангелического протестантизма в Латинской Америке, быстрый рост ислама в США, увлечение многими светскими людьми астрологией и колдовством и т.д., возможно, представляют интерес для сравнительной истории религии, но не представляют особой значимости для понимания современно-

¹ Casanova J. Op. cit. P. 19.

² См.: Gill A. Religion and comparative Politics Political Sciences, 2001, 4:117-138; Casanova J. Op.cit.

сти, поскольку в них нет проблемы интерпретации. Они вполне могут интерпретироваться в рамках теории секуляризации как примеры «приватной» или «невидимой» религии.

Новым и неожиданным в 1980-е годы было не появление НРД, религиозного экспериментирования или «нового религиозного сознания» – все эти феномены обсуждались социальными учеными и широкой публикой в 60-е–70-е годы, – но возрождение тех традиций, которые, казалось, так и останутся на периферии социальной реальности. «Никто не думал, что у традиционных религий еще есть силы, чтобы стать вдохновителем крупномасштабной политической революции» – отмечала М. Дуглас. Традиционные религии во всем мире перестали мириться с той ролью, которую им предсказывали социальные ученые – в кругу семьи и на окраине общества. Возникли социальные движения, либо бывшие религиозными, либо от имени религии бросившие вызов главным светским сферам, государству и рыночной экономике.

Не ограничиваясь одной заботой о спасении души, религиозные институты и организации стали включаться в обсуждение и решение социально-политических и экономических вопросов, расширив сферу своего влияния в обществе, что Х. Казанова называет «деприватизацией религии», то есть возвращением религии из «частной» в публичную сферу. Процесс «деприватизации религии» в 1980-е годы принял массивный характер и происходил одновременно в таких разных религиозных традициях, как иудаизм и ислам, католицизм и протестантизм, индуизм и буддизм в «первом, втором и третьем мирах». Термин «деприватизация религии» имеет двойное значение. Во-первых, Казанова тем самым отвергает те теории секуляризации, которые считают приватизацию религии само собой разумеющимся фактом в современном мире. И хотя он во многом согласен с критикой главных теорий секуляризации, но не разделяет взгляда, что секуляризация была или является мифом. Ядро теории секуляризации, тезис дифференциации и освобождения светских сфер от религиозных институтов и норм, остается действительным.

Во-вторых, термин «деприватизация религии» означает, что наступает новый этап исторического развития, состоящий в отходе от светских тенденций. Религии всего мира вновь появились на общественно-политической арене не только для того, чтобы «защитить сущность своей традиции, что они делали и в прошлом, но также, чтобы участвовать в самой борьбе за определение и установление границ между частной и публичной сферами, между социальной системой и жизненным миром, между правом и моралью, между индивидом и обществом, меж-

ду семьей, гражданским обществом и государством, между нациями, государствами, цивилизациями и мировой системой»¹. Парадокс, однако, состоит в том, что хотя религия сегодня все больше приватизируется, в то же время начинается процесс «деприватизации религии», когда она играет публичную роль в формировании современного мира.

П. Бергер, анализируя причины религиозного возрождения в работе «Десекуляризация мира», объясняет его следующим образом. Во-первых, модернизация приводит к тому, что многие сами собой разумеющиеся вещи становятся сомнительными и неопределенными. Для многих людей такое состояние становится не просто неудобным, но невыносимым, а религиозные движения несут в себе большой потенциал определенности. Во-вторых, чисто светский взгляд на реальность присущ главным образом элитной культуре, которая распространяет свое влияние и на тех, кто к ней не относится. Религиозные движения, несущие огромный антисекулярный потенциал, могут иметь отклик у людей, недовольных светской культурой по причинам далеко не религиозным. Иначе говоря, религия восполняет то, чего не может дать светская культура: абсолютные ценности, смысл жизни, «не ограниченный узким пространством повседневного существования», совершенствование личности, содержательную коммуникацию и обретение групповой и личностной идентичности.

Но каково будущее этого религиозного возрождения? Полагая, что прогнозы – дело неблагодарное, один прогноз Бергер все же делает: нет оснований считать, что мир в XXI веке будет менее религиозным, чем в XX веке, хотя и по-разному в разных частях земного шара. Так, например, наиболее воинственным исламским движениям будет трудно сохраниться в их теперешнем виде, когда им удалось добиться доминирующего положения в правительственных структурах. Пятидесятничество, сегодня распространенное, главным образом, среди низших слоев населения, благодаря вертикальной социальной мобильности, скорее всего, займет более высокое положение в социальной стратификации. А воинствующих евангельских христиан также может ожидать иное будущее, если они достигнут успеха в правовой сфере и на политической арене. Большое значение имеет и появление харизматических лидеров, могущих возглавить религиозные движения в самых неожиданных местах.

Для всех возрождающихся религий, хотя и в разной степени, характерна критика светского порядка, светской культуры, различных аспектов «модернити» в целом. Так, если для возрождающегося ислама в

¹ Casanova J. Op. cit. P. 6.

значительной степени характерны антимодернистские настроения, то новое евангелическое христианство в Латинской Америке, внедряя новые ценности и образцы поведения, напротив, способствует успешной модернизации этих стран (в том числе, и улучшению положения женщин, грамотности, роста образования и т.д.).

Х. Казанова¹ неоднократно отмечал, что глобализация, порывая с западным проектом, способствует возрождению мировых религиозных традиций, которые все в большей степени занимают подобающее им место в мире, способствуя формированию новых религиозных идентичностей. Новые идентичности возникают на основе общей мотивации и общей исторической памяти, новой идеологии, чувстве солидарности, способствуя жизнеспособности нового сообщества.

С одной стороны, глобализация, выступая против западного проекта модернити, задействует те силы, которые были им похоронены, а с другой, подобно модернизации, способствует вызреванию сил, которые, в конечном счете, могут привести к религиозной войне, идеологическим конфликтам и дестабилизации глобального общества. Широкий спектр коллективных и индивидуальных идентичностей формируется сегодня в контексте бинарного социального мира: глобального и локального, тесно взаимосвязанных и взаимозависимых. Приверженность глобальным тенденциям и потокам (человеческим, финансовым, информационным) «провоцирует на местах обратный процесс искусственного социального «конструирования» локально-культурной самобытности, порождающий новое для конца столетия явление – «коммунитарный фундаментализм»².

Фундаментализм и консервативные религиозные движения и культы – различные проявления этого явления. Крайности порождают крайности: если в процессе ускоренной интенсивной модернизации появляются силы, ей противостоящие в виде движений контр-модернизации и контр-секуляризации, так и в процессе глобализации с ее тенденцией к унификации, единообразию, недооценке локальной культуры возникают противостоящие этому «локальные» движения и организации – в наиболее радикальной, эмоциональной, провиденциалистской форме. Именно на это, прежде всего, обратили внимание практически все социологи религии, говоря о религии в современном мире –

¹ Casanova. J Religion, The New Millenium and Globalization 2000 Presidential Adress // Sociology of Religion. 2001. Winter. Vol. 62. N. 4: Religion in Modern World.

² Согомонов А.Ю. Указ. соч. С. 70.

подъем фундаментализма, как исламского, так и христианского, необычайный всплеск евангельского христианства, в том числе неопятидесятничества.

Современные социологические концепции религии, при всем их различии, отмечают следующие аспекты взаимосвязи человека, религии, социума, глобального общества. Во-первых, в той или иной степени можно говорить о религиозном упадке (например, в Западной Европе и среди интеллектуальных элит), и в этом смысле о секуляризации. Во-вторых, несомненно, происходит религиозный подъем и рост фундаментализма (не только исламского). В-третьих, налицо религиозная реорганизация в контексте глокализации. Религиозные конфликты нередко принимают форму борьбы за национальную/этническую идентичность, и, наоборот, этнические (национальные) конфликты принимают религиозную окраску. Религиозная идентичность зачастую оказывается прикрытием национальной идентичности, идеологическим ресурсом, которым можно легко манипулировать, и следует отличать политические движения, действительно воодушевленные религией, от тех, кто использует религию в качестве удобной легитимации политических программ¹. В-четвертых, религия играет все более важную роль и значение в современном мире, происходит ее возвращение на политическую и мировую арену. Однако, к сожалению, слишком часто она оказывается фактором, провоцирующим войну, а не поддерживающим мир. Индия, Балканы, Средний Восток, Африка – наиболее впечатляющие примеры. В-пятых, подчеркивается мысль о необходимости гармонизировать отношения верующих и неверующих, а также верующих различных конфессий, чтобы избежать религиозных конфликтов, преследований, противостояния культур. В ситуации «глобального конфликта без глобального управления» недостаточно отделения церкви от государства или религиозной толерантности. Требуется нечто вроде религиозного благоразумия, когда верующие на когнитивном уровне готовы к встрече с другими религиями, когда они не пренебрегают авторитетом научного знания и живут в согласии с нормами конституционного государства и светской морали.

Можно привести слова Рабби Дж. Сакса о «достоинстве различий». По его мнению, светские термины типа либерализма, плюрализма и прочих «измов» ничего не скажут фанатично верующим. Ответить на сегодняшний религиозный вызов – найти образ Бога в каждом человеке, независимо от его цвета кожи, языка, культуры и формы поклонения

¹ The Desecularization of the World. Resurgent Religion and the World Politics / Ed. by P.L. Brerger. Washington D.C. 1999. P.15.

Богу – можно, лишь уважая «достоинство различий», то есть главным образом религиозных различий. Речь идет не просто о соблюдении прав человека и гражданина, но и об ответственности верующих и религиозных лидеров за свои мысли, слова и действия. Необходимо слушать и слышать друг друга, решать совместно общие проблемы. «Достоинство различия» может быть воспринято как религиозное послание, исцеляющая сила которого состоит не в том, «что есть один Бог и одна истина, одна вера, но их единство, которое выше существующего на земле многообразия»¹.

¹ См.: Sacks J.R. The dignity of difference: Avoiding the Clash of Civilizations // Foreign Policy Research Institute. 2002. Vol.10. № 3.

10.2. Католическая церковь и проблемы иммиграции: теория и практика

Н.Н. Поташинская

Католические иерархи отмечают, что иммиграция изначально заложена в природу человека, и на практике население большинства современных государств сложилось в результате притока иммигрантов, впоследствии ставших автохтонами. Нынешний папа Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер, апрель 2005) считает иммиграцию знаменем времени. Он констатирует, что сегодня иммиграция превратилась в характерный феномен глобализации, массовое явление, прямо или косвенно затрагивающее большинство стран¹.

В 2000 г. 175 млн. человек (3% населения Земли) проживали вне государств, где родились или были гражданами, причем 60% из них – в экономически развитых странах. В 2000 г. иммигранты составляли 7% общей численности жителей Европейского союза и 12% населения США².

Отмечается процесс феминизации процесса иммиграции – 85 млн. иммигрантов – женщины. Обычно они заняты в тех секторах, где зарплата ниже – в работе по дому, уходе за детьми, престарелыми, больными, в ресторанно-гостиничном хозяйстве. Множится число студентов-иностранцев, включая прибывающих по обмену³.

Иоанн Павел II (Кароль Войтыла, 1978–2005) включал иммиграцию в систему основных прав человека. Он осуждал как преступление насильственное перемещение людей по этническим и националистическим требованиям, подчеркивая право каждого индивида оставаться на родине, жить мирно и достойно, удовлетворяя свои потребности в пропитании, охране здоровья, труде, жилище, образовании. На нашей Земле достаточно благ, предназначенных Богом для жизнеобеспечения всего человечества, повторяют католические иерархи.

Причины иммиграции католическая социальная доктрина связывает с внутренними и внешними факторами – экономической и финан-

¹ La Documentation Catholique. 1996. 3 novembre. P. 901; *ibid.* 2001. 17 juin. P. 594; *ibid.* 18 mars. P. 255; *ibid.* 2003. 4 mai. P. 454; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 20 gennaio. P. 1; Старые и новые лики национальной проблемы. М., 2005. С. 20.

² Pro et Contra. 2005. № 1. С. 83; Отечественные записки. 2004. № 4. С. 286, 212.

³ La Civiltà Cattolica. 2005. 19 novembre. P. 387, 390; La Documentation Catholique. 2005. 17 juillet. P. 710; Современная Европа. 2004. № 3. С. 56; L'Osservatore romano. Settim. Ed. ital. 2005. 4 novembre. P. 5.

совой маргинализацией и пауперизацией значительного числа областей и государств, толкающих ищущее достойного жизнеобеспечения население к исходу в промышленно развитые страны¹. Число иммигрантов, беженцев, перемещенных лиц умножают: глобализация, демографические изменения, рост экономического дисбаланса между странами, этнические и религиозные конфликты, военные действия.

В социальной доктрине Католической церкви глобализация теологически обосновывается противопоставлением двух библейских сюжетов. Первый из них – разрушение безбожной и бесчеловечной Вавилонской башни. Тогда «смешал Господь язык всей Земли», люди перестали понимать друг друга (*Быт 11, 1–7, 9*), и возникли антагонизм, тоталитаризм, замкнутость, отчуждение. Второй сюжет повествует о чуде Пятидесятницы: исполнившись Св. Духа Апостолов начали понимать люди, говорящие на самых различных языках (*Деян 2, 4, 6, 8, 18*), что обеспечило универсальность проповеди христианства.

Ряд католических теологов находят в Священном Писании противопоставление Господом альтернативных путей развития человечества – тупиковую дорогу Вавилонской башни, олицетворяющей противопоставляемую Богу и игнорирующую человека идеологию, с одной стороны, а с другой – аллегорию плюралистического общественного развития в виде мифического святого города Иерусалима².

Религии и церкви способны сделать глобализацию гуманной, но могут стать и источником обострения разногласий и конфликтов. В связи с этим католическая социальная доктрина продолжает выступать за необходимость развития и использования всех положительных сторон современного глобализма, в первую очередь – «глобальной культуры солидарности».

Ссылаясь на Всеобщую декларацию прав человека (*ст. 13, 1*), католические иерархи подтверждают право эмигрировать. В то же время они отмечают, что неконтролируемая иммиграция может оказаться опасной, особенно для наиболее незащищенных слоев населения³.

Папа Бенедикт XVI призывает принять позитивные стороны иммиграции, которые видит в уважении этнических и культурных разли-

¹ La Documentation Catholique. 2002. 3 novembre. P. 924; *ibid.* 2003. 16 février. P. 169.

² Поташинская Н.Н. Религия и социально-политические сдвиги в мире // Глобализация: Цивилизационные и гуманитарные аспекты. М., 2001. С. 178; <http://www.santegidio.org/uer/2004/int-00778-IT.htm>, P.2.

³ La Documentation Catholique. 2004. 21 mars. P. 261; *ibid.* 2003. 16 février. P. 169; *ibid.* 2004. 18 juillet. P. 657; *ibid.* 2002. 3 novembre. P. 904; *ibid.* 2001. 18 mars. P. 255.

чий, «объединении рук и сердец в рамках направленных на благо всех народов инициативах солидарности, справедливости и милосердия». Одновременно он требует отвергать любые формы несправедливости, дискриминации, расизма и ксенофобии¹.

Подчеркивается, что очутившись в новой стране, работающие иммигранты начинают вносить вклад в ее экономическое развитие. Многие государства обязаны своим процветанием многолетнему труду гастарбайтеров. И сегодня каждому иммигранту должна быть предоставлена возможность использовать на благо принявшей его страны свои ум и способности. Иммигранты также вносят вклад в воспроизводство населения развитых стран, отмеченного печатью старения и депопуляции².

Переводя деньги своим семьям, гастарбайтеры поддерживают экономику родных стран. В 2002 г. общая сумма валютных переводов такого рода составила 80 млрд. долл., что превысило объем всей иностранной помощи развивающимся странам³.

Вместе с тем потоки иностранцев с иными менталитетом, языком, традициями, образом жизни и часто с другой религией порождают в странах въезда целый ряд серьезнейших проблем, особенно, если эти люди прибыли нелегально, а таких насчитывается от четверти до половины всех иммигрантов. Люди без документов попадают в «новый вид рабства», нередко становясь жертвами криминальных структур и торговли людьми, включающей сексуальную эксплуатацию. Игнорирующие традиционный образ жизни страны прибытия рискуют превратиться в субъектов антиобщественных акций.

Католическая церковь осуждает бесправие и эксплуатацию иммигрантов. Индийская католическая монахиня Филомена Д'Соуза изучила в самых разных странах положение девочек, девушек и женщин, обманчивым путем вовлеченных в международную индустрию секса через многочисленные брачные конторы и сомнительные агентства по трудоустройству. Такие организации обычно соблазняют молодежь обещаниями предоставить возможность увидеть мир и заработать денег. Д'Соуза приводит данные ООН – за последние десять лет более 30 млн. девушек

¹ L'Osservatore Romano. 2006. 20 gennaio. P. 1.

² La Documentation Catholique. 2004. 18 juillet. P. 659; *ibid.* 1998. 20 décembre. P. 1060; Современная Европа. 2004. № 3. С. 55; Старые и новые лики национальной проблемы. С. 66.

³ Pro et Contra. 2005. N 1. С. 81; La Documentation Catholique. 2004. 18 juillet. P. 659.

и молодых женщин, а также около 10 млн. девочек 5 – 15 лет были проданы для рабского труда или сексуальной эксплуатации¹.

Каждый второй иммигрант не имеет достаточной квалификации для более высоко оплачиваемой работы. Квалифицированные иммигранты обычно вынуждены соглашаться на работу ниже своих возможностей. Уделом миллионов становятся безработица, бедность, неуверенность, социальная и политическая нестабильность, постоянные стрессы.

В традициях католической социальной доктрины постоянно отмечается, что больше всего нуждаются в любви и особенно достойны ее самые слабые и страждущие, которыми католические иерархи считают сирот, неизлечимо больных, инвалидов, престарелых, одиноких, бездомных голодающих². Бенедикт XVI привлекает внимание к положению маргиналов, исключенных из общества из-за недостатка пищи, крыши над головой и других основных благ. К таким людям он относит и многих иммигрантов, особенно нелегальных³.

Выступая за воссоединение семей и предоставления права легального пребывания вместе с ними их близких родственников, католические иерархи подчеркивают, что семьи иммигрантов страдают от редких встреч и долгих разлук.

Религиозное образование, практика и взаимосвязь национального и религиозного факторов начинаются и закрепляются в семье, оказывающей своим членам не только материальную помощь, но и моральную и эмоциональную поддержку. Отмечается, что религиозная семья – своеобразная «домашняя церковь», связанная с конфессиональной общиной и являющаяся важным фактором внедрения религии в общественную жизнь. Католические иерархи призывают родителей бороться с расизмом и ксенофобией.

Высоко ставя институт семьи как основу общественной жизни, папа Бенедикт XVI осуждает все, что считает формой разрушения брака – свободный гражданский союз, «брак на пробу», союзы лиц одного пола. Он считает христианский брак, вместе с celibатом священников и монахов, двумя «видами Тайнства альянса Бога со своим народом»⁴.

Борьба против смешанных браков, особенно характерная для мусульман, является формой этнической самозащиты, протестом против

¹ La Documentation Catholique. 2006. 5 février. P. 141–145.

² Ibid. 2003. 5 juillet. P. 58; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 18 marzo. P. 5.

³ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 24 giugno. P. 2.

⁴ Ibid. 2005. 24 giugno. P. 4; ibid. 2005. 10 giugno. P. 6–8; ibid. 2005. 4 novembre. P. 3; La Documentation Catholique. 2006. 5 février. P. 111.

ассимиляции. Католическая церковь допускает такие браки, но без большого энтузиазма, предостерегая от потенциальных сложностей¹.

В католическую традицию входит включение иммигрантов в свою миссионерскую деятельность. Католические иерархи утверждают, что церковь обязана быть миссионерской для реализации влияния на жизнь современного общества.

После реформы Римской Курии св. Пий X (Джузеппе Мелькоре Сарто, 1903–1914) создал внутри Консистерияльной конгрегации Бюро по проблемам миграции (1912). В 1951 г. при Пие XII (Эудженио Пачелли, 1939–1958) по инициативе тогда кардинала, а впоследствии папы Павла VI (Джованни Баттиста Монтини, 1963–1978), была образована Международная католическая комиссия по иммиграции. Первым систематическим документом, посвященным этой проблеме, стала апостольская конституция папы Пачелли «Экул фамилия» (август 1952), обязавшая местных епископов осуществлять миссионерское окормление иммигрантов.

В 1970 г. папа Монтини учредил Папскую комиссию по пастырской деятельности среди иммигрантов и туристов, которую папа Войтыла в 1988 г. преобразовал в Папский совет по пастырской деятельности среди иммигрантов и перемещенных лиц.

Документ II Ватиканского собора (1962–1965) «Гандиум эт спес» (1965) подчеркивает право на иммиграцию и права иммигрантов (№ 65–66). Папа Монтини в заявлении 1969 г. «Пасторалис миграторум кура» возлагал на мирян, монахов и монахинь задачи всесторонних приема, обеспечения уважения и защиты иммигрантов.

При папе Иоанне Павле II была опубликована инструкция Папского совета по пастырской деятельности среди иммигрантов и перемещенных лиц «Эрга мигрантес каритас» (май 2004), рассматривающая эти проблемы с социальной, культурной, политической, экономической, религиозной и пастырской точек зрения.

Правящие папы ежегодно выступают со специальными посланиями в Международный день иммигрантов и путешественников².

Иоанн Павел II утверждал необходимость постепенной интеграции иммигрантов в общественную жизнь принявшей их страны, но при

¹ Современная Европа. 2004. № 3. С. 56; La Documentation Catholique. 2003. 4 mai. P. 454, 472; *ibid.* 2003. 2 novembre. P. 991; *ibid.* 2004. 18 juillet. P. 659, 675; Старые и новые лики национальной проблемы. С. 21–24, 53, 115; Das Parlament. 2006. 2 Januar. Beilage. Aus Politik und Zeitgeschichte. S. 12, 18, 27.

² La Documentation Catholique. 2004. 18 juillet. P. 659, 667, 664–666, 656; *ibid.* 2001. 18 mars. P. 257; *ibid.* 2006. 15 janvier. P. 78.

обязательном уважении прав этих людей, включая достойную оплату труда. Он выступал против изоляции и замкнутости иммигрантов, за образование мультикультурного общества, в котором различающиеся личности живут вместе, взаимно понимая и учитывая культуру других, а также обогащаясь за счет иных традиций. Папа Иоанн Павел II поддерживал идею «сожительства различий», не разъединения, а объединения общих ценностей. Он напоминал заявление папы Монтини о том, что католицизм «приемлет, уважает и ценит гений каждого народа»¹.

Папа Бенедикт XVI призывает всех поставить свое духовное и культурное наследие, а также этические ценности на службу экономического, социального и культурного развития человечества².

Католическая церковь считает, что иммигрантам надлежит сосуществовать с автохтонами в рамках не ассимиляции, но гармоничной и мирной интеграции, в ходе долгосрочного процесса формирования общества и культур³.

Многие иммигранты образуют совместные анклавные школы с частью предметов на их родном языке, национальные культурные сооружения, клубы, фирмы с правом приобретения недвижимости.

Иммигранты и их дети получают гражданство, но и натурализованные вторые, третьи и даже четвертые поколения таких граждан нередко все еще ощущают обособленность, разделение по национальному признаку и настороженное отношение автохтонов. Если иммигранты и селятся в кварталах местных жителей, то чаще среди самых бедных и обездоленных⁴.

Подчеркивая, что ни одна страна не способна решить проблему иммиграции в одиночку, Католическая церковь выступает за ратификацию международных юридических норм, протоколов и договоренностей, в долгосрочной перспективе гарантирующих уважение прав имми-

¹Ibid. 2004. 21 mars. P. 261; *ibid.*, 2004. 15 mars. P. 156; *ibid.*, 2004. 18 juillet. P. 659; *ibid.* 2002. 3 novembre. P. 924; *ibid.* 2004. 5 février. P. 186.

²L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 11 novembre. P. 3, 5.

³La Documentation Catholique. 1998. 1 février. P. 105; *ibid.* 2005. 16 janvier. P. 54; La Civiltà Cattolica. 2005. 1 ottobre. P. 56; Старые и новые лики национальной проблемы. С. 24.

⁴Современная Европа. 2004. № 3. С. 58; Das Parlament. 2005. 17 Mai. Beilage. Aus Politik und Zeitgeschichte. S. 8.

грантов, беженцев и их семей, защищающих тех, кто ищет работу или безопасность в чужих странах¹.

Иоанн Павел II выступал за построение межличностных, межнациональных и межэтнических отношений в духе братства, прощения и примирения с Богом и людьми. Для характерного понятия католической социальной доктрины о «дальних» людях (в противовес «ближним») Иоанн Павел II обычно использовал слово «другие». К другому человеку предлагалось относиться с взаимным доверием, как к собственному брату, равному и уважаемому собеседнику. Рекомендовалось выкорчевать семена нетерпимости, непонимания и горечи, эгоизма, стремления к господству, чрезмерного увлечения материальными излишествами, презрения к другим людям и игнорирования плюрализма политического и социального выбора. Констатировалось, что все перечисленные отрицательные факторы представляют питательную среду потенциальных разногласий, конфликтов, столкновений и войн².

В католической социальной доктрине иммигранты, как и всякие люди, не чужаки, а братья по человечеству. Иммигрантом считают Христа, потому что Святое семейство бежало от Ирода. Часто цитируется то место в Евангелии, где Иисус говорит о Себе: «был странником и вы приняли Меня» (*Мф 25, 35*). Таким образом дается пример обязательного для христианина отношения к иммигрантам – необходимость проявлять доброжелательность, «открыть им двери и сердца», искренне любить, принимать как ближних, оказывать гостеприимство и солидарность в виде скорой конкретной помощи, совместного решения повседневных проблем, уважения, защиты, умения выслушать, понять этнические и культурные различия, иные ценности, образ жизни, религиозные убеждения.

В своей первой энциклике «*Deus caritas est*» (декабрь 2005) папа Бенедикт XVI заявляет, что католическая социальная доктрина не стремится дать церкви власть над государством и не навязывает не разделяющим ее веру христианский образ жизни. Задача церкви посредническая. Она должна не включаться в политическую борьбу, но реализовать справедливость здесь и сейчас, потому что «не управляемое справедливостью государство превращается в воровскую банду» (*№ 28*). В

¹ La Documentation Catholique. 2004. 18. juillet. P. 659; *ibid.* 2002. 16 juin. P. 559; *ibid.* 2004. 21 mars. P. 261.

² *Ibid.* 2004. 17 octobre. P. 855–856; *ibid.* 2004. 21 mars. P. 261; *ibid.* 2004. 3 octobre. P. 810; *ibid.* 2004. 5–19 septembre. P.763; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2004. 5 novembre. P. 3; *ibid.* 2004. 11 giugno. P. 7.

политической жизни участвуют миряне как граждане, а не церковь как учреждение (№ 29).

Католическая высшая церковная иерархия рекомендует всем церквям принимающих стран в духе диалога, единения и миссии продумать и перепрофилировать свою пастырскую деятельность, с целью выработки нового способа общения и единения, мобилизуясь вокруг проблемы иммигрантов. В новом обществе различные языки и культуры должны стать не таким непреодолимым барьером, как Вавилонская башня, но способствующим упрочению постоянного сотрудничества фактором типа Пятидесятницы¹.

По словам Иоанна Павла II, любовь и симпатия помогут «перейти от простой толерантности к истинному уважению различий, от эгоизма к альтруизму, от страха к открытости, от отторжения к солидарности»².

Бенедикт XVI подчеркивает, что здоровое общество всегда уважает права всех людей и гарантирует толерантность. Он утверждает, что основные человеческие права изначально заложены в природу человека Богом³.

Не ограничиваясь специфической религиозной миссией, Католическая церковь пытается объединить верующих путем активизации их деятельности в области милосердия и благотворительности, культурного обмена, воспитания молодежи. Папа Иоанн Павел II считал, что христианин обязан проявлять миссионерское рвение, выражаемое в готовности «сделаться для всех всем, чтобы любой ценой спасти каждого».⁴

Выступая на XX Всемирном дне молодежи (Кёльн, 16–21 августа 2005), папа Бенедикт XVI говорил о доверии к молодежи, которую призывал «смело возвещать Евангелие и бесстрашно строить цивилизацию истины, любви и мира в мире»⁵. Он решительно осуждает терроризм как иррациональный, извращенный и жестокий выбор, посягающий на священное право на жизнь и основы всякого гражданского сосуществования. По его словам, «такие атаки, как в Лондоне, – «дело ничтожных фанатиков». Однако организованный на планетарном уровне, терроризм чреват

¹ La Documentation Catholique. 2004. 15 février. P. 181; *ibid.* 2005. 17 juillet. P. 713–714; 2002. 7 juillet. P. 637; *ibid.* 2003. 4 mai. P. 456; *ibid.* 2004. 21 juin. P. 261; *ibid.* 2004. 18 juillet. P. 659, 670, 682, 685.

² *Ibid.* 2003. 16 février. P. 170.

³ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 11 novembre. P. 5; La Civiltà Cattolica. 2005. 17 novembre. P. 531; *ibid.* 2005. 23 dicembre. P. 5.

⁴ Любопытно, что цитируемый Иоанном Павлом II евангельский стих звучит иначе: «Для всех Я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (*1 Кор 9, 22*).

⁵ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 23 settembre. P. 7.

риском столкновения цивилизаций. Волне насилия должен противостоять диалог трех авраамических религий.

Трудно, но не невозможно, заявляет нынешний папа, «изгнать из сердец чувство мести и нетерпимости, противостоять всем проявлениям насилия, чтобы остановить жестокий фанатизм. Папа Бенедикт XVI призывает всегда помнить о священном характере человеческой жизни»¹.

Отмечая необходимость смелых выступлений против терроризма и право каждого государства защищаться, Иоанн Павел II подчеркивал настоятельную необходимость соблюдать моральные и юридические границы правового государства как в целях, так и в методах, применяемых против терроризма. Он учил, что нельзя уступать логике мщения и ненависти: никакая цель не может оправдать недостойные средства, к тому же и бесполезные, потому что в борьбе с терроризмом политика репрессий и наказаний оказалась безуспешной. Ложные действия замыкают круг – ненависть рождает ненависть, насилие ведет к новому насилию, – постоянно повторял папа Иоанн Павел II².

Трагические события 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке и Вашингтоне не могут и не должны стать поводом для огульного обвинения в терроризме иммигрантов, особенно нелегальных, подчеркивают иерархи Католической церкви. Они напоминают, что обычно «Аль-Каида» обесценивает своих членов достаточно убедительными документами.

Отмечается, что никто не родится террористом, и очень важно понять, почему часть арабско-мусульманского мира враждебно относится к США и Западу, ассоциируя их с христианством; каким образом потенциальные камикадзе могут получаться из молодежи, живущей в европейских пригородах или обучающейся в учебных заведениях Европы и США.

Католическая социальная доктрина констатирует, что большинству жителей Земли больше угрожают не терроризм, а нищета, гражданские войны, политические репрессии и игнорирование прав человека, дискриминация, национализм, расизм, ксенофобия.

Исторический опыт свидетельствует, что одной из многих существенных причин возникновения конфликтов является непонимание национальных и культурных особенностей других народов. Очевидно, что религии, которые используют в своих целях и правящие элиты, и оппозиция, способны выполнить и выполняют функцию инструмента социальной консолидации и политической мобилизации.

¹ Ibid. 2005. 29 giugno. P. 4; ibid. 2005. 26 agosto. P. 12.

² La Documentation Catholique. 2004. 18 avril. P. 357; ibid. 2004. 1 février. P. 115; ibid. 2004. 4 janvier. P. 7; ibid. 2004. 4 juillet. P. 606.

Связи национальных отношений с церквями сложны и противоречивы. «Вселенский» космополитизм мировых религий сочетается с национальным характером составляющих их церквей. Однако при очевидной взаимозависимости национальное и религиозное не тождественны.

Для увеличения числа своих адептов конфессиональные миссионеры давно и довольно успешно практикуют бережное отношение к национальным традициям.

Католические иерархи осуждают национализм как фактор политизации религий. Попытки столкновения различных этнических групп и культур способствуют росту напряженности, конфликтам и агрессии. Муслируя идею о национальном, племенном и религиозном превосходстве, религиозный фанатизм разжигает вооруженные столкновения. Примирению и упрочению мира в мире препятствует ошибочная концепция «этнической религиозности», отождествляющей национальную принадлежность с религиозностью¹.

Нынешний папа отмечает сложность и многообразие причин терроризма, среди которых, по его мнению, далеко не последнее место занимают завязанные на извращении религиозных концепций идеологические и политические проблемы.

Папа Бенедикт XVI отвергает жесткость в отношениях между людьми. Он призывает католических епископов неустанно проповедовать примирение, единство, солидарность и поддержку жертв многих десятилетий насилия².

Безусловно осуждая насилие, Бенедикт XVI констатирует социальные сложности, пережитые Францией осенью 2005 г. Это не было чем-то заранее запланированным, с какими-либо политическими или религиозного характера лозунгами. По словам папы Ратцингера, данное стихийное движение выявило «глубину неудовлетворенности части молодежи» не только на периферии больших городов, но и во всех слоях населения, и подчеркнуло необходимость братского диалога.

Французская епископская конференция выразила глубокую озабоченность актами вандализма и насилия тех дней, связав их с молодежной безработицей и нестабильностью семей иммигрантов. Французские католические епископы видят решение проблемы не в репрессиях, а на

¹ Поташинская Н.Н. Нация и религия в глобализирующемся мире // Проблемы национальных отношений в условиях глобализации: Политика. Экономика. Этика. М., 2001. С. 297–298, 308.

² L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 13 gennaio. P. 4; ibid. 2006. 27 gennaio. P. 7; ibid. 2005. 11 novembre. P. 5.

повседневной работе по воспитанию, социальной помощи и солидарности¹.

В духе II Ватиканского собора занимаясь проблемой диалога Католической церкви с современным миром, Иоанн Павел II с самого начала своего правления включал всех людей, в том числе и неверующих, в рекомендуемую им совместную деятельность по построению мира в мире и общества будущего, так как считал, что только с Божьей помощью и все вместе люди сумеют погасить ненависть и насилие в сердцах и заставить противоборствующие стороны сложить оружие. В предлагаемый диалог включались и те, кто не исповедует никакую религию, но желает жить в атмосфере духовности².

По аналогичному пути идет и нынешний папа. Бенедикт XVI, как и его предшественники на папском престоле, объявляя мир в мире не просто отсутствием войны, а истиной и справедливостью, сосуществованием граждан в управляемом справедливостью обществе, в котором каждый человек имеет все необходимое для достойной жизни.

Папа Бенедикт XVI отвергает жизнь во лжи и право сильного. Он выступает за мир, гармонию, толерантность и диалог, плодотворные и искренние отношения между отдельными людьми, народами и странами, за поиски путей прощения и примирения, гласность переговоров и верность данному слову.

Нынешний папа объявляет новой и более коварной угрозой миру в мире терроризм, нигилизм и фанатизм, делающие как никогда ранее необходимой совместную миротворческую деятельность. Он считает долгом всех народов и стран, международных организаций и власть имущих, каждого человека доброй воли, особенно всякого верующего, – способствовать преодолению агрессивных столкновений различных этнических групп и культур³.

Католическая социальная доктрина рассматривает в качестве насущной этической проблемы построение будущего братского общества путем установления экономического порядка с более справедливым распределением благ и устранением социального неравенства. По мнению

¹ La Documentation Catholique. 1998. 18 octobre. P. 886, 890; *ibid.*, 2004. 18 juillet. P. 658; *ibid.*, 2003. 4 mai. P. 454; *ibid.* 2003. 18 mai. P. 472; *ibid.* 2005. 17 juillet. P. 713; *ibid.* 2005. 4 décembre. P. 1127–1128; *ibid.* 2006. 15 janvier. P. 90; *ibid.* 2006. 15 février. P. 110; La Civiltà Cattolica. 2005. 17 dicembre. P. 572, 574; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 6 gennaio. P. 4.

² Проблемы национальных отношений в условиях глобализации. С. 311–312.

³ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 16 dicembre. P. 4; *ibid.* 2005. 11 novembre. P.5; *ibid.* 2006. 13 gennaio. P. 3.

папы Бенедикта XVI, этого можно добиться, если в центр экономического, социального и культурного развития каждой страны поставить уважение жизни и достоинства всякой личности, всех демократических структур, а главное – прав человека¹.

По словам Бенедикта XVI, доступные статистические данные подтверждают, что меньше половины глобальных затрат на вооружения достаточно для стабильного устранения бедности. Он подчеркивает, что бедные страны нуждаются не только в финансовой помощи, но и в технической подготовке кадров и персонала, чтобы местное население, в частности женщины и молодежь, получили возможность участвовать в экономической и общественной жизни своих стран².

Большое значение мировая общественность придает экуменическому движению и тем акциям церквей, которые способствуют достижению примирения и мирного сосуществования.

Социальная доктрина Католической церкви отмечает настоятельную необходимость проведения в жизнь тесно связанного с сотрудничеством различных конфессий нового гуманизма, основанного на христианской антропологии и духе примирения, понимания, объединения против зла и несправедливости.

Папа Бенедикт XVI, как и его предшественник, отмечает, что в прошлом Католическая церковь и часть ее членов и учреждений совершали серьезные ошибки, которые церковь осудила и за которые попросила прощения³.

Иоанн Павел II говорил, что взаимопонимание христианских и мусульманских традиций и религиозных ценностей должно внести вклад в преодоление подозрительности и недоверия, гарантируя сохранение религиозной свободы. Он видел широкое поле межрелигиозного сотрудничества в области защиты достоинства человека, утверждения основополагающей роли семьи в жизни общества и в обеспечении благополучия всего человечества.

¹ La Documentation Catholique. 2004. 18. juillet. P. 659; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 11 novembre. P. 5; La Civiltà Cattolica. 2005. 27 maggio. P. 10; ibid. 2005. 23 settembre. P. 4, 7.

² L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 13 gennaio. P. 5; La Documentation Catholique. 2006. 5 février. P. 111.

³ Проблема национальных отношений в условиях глобализации. С. 311; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 13 gennaio. P.4; ibid. 2006. 27 gennaio. P. 7; ibid. 2006. 3 febbraio. P. 4.

Президент Папского совета по межрелигиозному диалогу кардинал Френсис Аринзе призывал, не игнорируя различий, взаимно признать «сокровища традиций» как католицизма, так и буддизма, вести с буддизмом диалог и сотрудничать¹.

Папа Иоанн Павел II считал организацию встреч серьезным вкладом иммигрантов во взаимопонимание цивилизаций, обществ и людей². Папа Бенедикт XVI подчеркивает, что усиление иммиграции требует от католиков постоянной открытости для истинного понимания представителей иных религий и установления братских экуменических отношений. Он утверждает необходимость тесного сотрудничества церквей, взаимного обмена информацией, а также межрелигиозного диалога снизу.

Местным католическим церквам рекомендуется включать информацию о других религиях в планы своих семинарий и школ, поддерживать все экуменические инициативы, согласовывая их с Папским советом по продвижению экуменического сотрудничества и Папским советом по пастырской деятельности среди иммигрантов.

Дается совет избегать идеологических дискуссий или осуждения собеседников, а тем более – не оправдывать современное насилие прошлым, например, в виде крестовых походов или колониализма. При этом, чтобы не допускать релятивизма и синкретизма, предлагается прежде всего хорошо изучить и осознать собственную религию³.

В ряде стран действуют специальные католические епископские комиссии по отдельным религиям. Эти комиссии осуществляют контакты с гражданскими и религиозными организациями помощи иммигрантам и защиты их прав. Особенно много таких комиссий заняты проблемами мусульманского населения, что связано с активной исламизацией Европы за счет постоянного притока иммигрантов-мусульман из стран Азии и Африки.

Ислам уже занимает в Европе второе (после христианства) место. На 2003 г. на этом континенте, по данным разных источников, насчитывалось от 25 до 30 млн. мусульман, и их число растет там быстрее, чем во всем остальном мире. В настоящее время в протестантской Северной Европе больше мусульман, чем католиков, а в Южной Европе больше мусульман, чем протестантов. Во Франции проживает около 8 млн. му-

¹ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2001. 25 maggio. P. 13; La Documentation Catholique. 2001. 3 juin. P. 511, 513; Проблема национальных отношений в условиях глобализации. С. 311.

² La Documentation Catholique. 2004. 21 mars. P. 261.

³ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 20 gennaio. P. 1.

сульман, в Германии – от 3,5 до 7 млн., в Великобритании – 5 млн., в Бельгии, Испании, Италии, Нидерландах и Швеции – по 1 млн. и 8 млн. на Балканах. В Германии, Англии, Франции и Бельгии имеются крупные исламские центры. В США 6–8 млн. мусульман.

Большинство иммигрантов – последователей ислама живут обособленно и стараются ограничиваться общением с единоверцами. Но уже есть в большей или меньшей степени принявшие образ жизни новой родины. Для Швейцарии (100 тыс. мусульман) и Австрии (160 тыс. мусульман) характерен так называемый «евроислам» – предпочтение интегрироваться в общество принявших их стран. Традиции, искусство, наконец, кухня иммигрантов постепенно входят в повседневную жизнь Европы и США¹.

Исламизация особенно настоятельно ставит перед европейцами необходимость отличать мирный и неинтегриский ислам от крайне фундаменталистских построений экстремистов. События конца октября – начала ноября 2005 г. во Франции подчеркнули срочность «выработки соответствующей линии поведения – между твердостью и умеренностью, нетерпимостью к насилию и терпимостью к иным религиям, защитой собственной идентичности и признанием идентичности других»².

В декабре 2005 г. Министерство иностранных дел Италии образовало Исламский совет – консультативный орган, представляющий умеренный ислам как естественного союзника в борьбе с терроризмом. В Совете 16 мусульман: 2 имама, 7 лидеров международных и итальянских исламских организаций, проживающие в Италии представители арабской интеллигенции³.

Конкретной работой среди иммигрантов занимаются многие учреждения Католической церкви. Павел VI в 1971 г. образовал Папский совет «Кор унум», координирующий благотворительную деятельность всех католических организаций.

Иммигрантам оказывают помощь мужские и женские монашеские конгрегации; получившие специфическую лингвистическую, культур-

¹ Проблемы национальных отношений в условиях глобализации. С. 292; Современная Европа. 2004. № 3. С. 62; Независимая газета. 2006. 15 февраля. Прилож. НГ-Религии. 2006. № 3. С. 4; Das Parlament. 2005. 17 Mai. Beilage. Aus Politik und Zeitgeschichte. S. 17; Das Parlament. 2005. 8 September. Beilage. Aus Politik und Zeitgeschichte. S. 7.

² La Civiltà Cattolica. 2005. 18 giugno. P. 569–570; Современная Европа. № 3. С. 62, 64; Bulletin européen. 2006. № 668. P. 5.

³ Bulletin européen. 2006. № 669. P. 5; Независимая газета. 2006. 1 февраля. Прилож. НГ-Религии. 2006. № 2. С. 3.

ную и пастырскую подготовку местные приходские священники; национальные католические комиссии по делам иммигрантов; светские католические организации (Каритас, Католическая помощь, Католическое Действие и многие другие); активисты из мирян – пастырские агенты по работе с иммигрантами как в странах прибытия, так и в странах исхода; католические иммиграционные фонды по обеспечению приема верующих иммигрантов.

Международный католический центр в Токио с 1990 г. помогает иммигрантам без различия национальности, расы, религии или идеологии.

По данным католического агентства «Фидес» за 2003 г., Католическая церковь располагает в разных странах более 196 тыс. яслей, начальных и средних школ, более 22,5 тыс. больниц, диспансеров и лепрозориев, более 5,8 тыс. учреждений социальной помощи¹.

В странах со сложной этнической обстановкой создаются аналогичные параллельные светские католические организации, например, фламандские и валлонские в Бельгии, испанские и каталонские в Испании².

Отмечается, что основной ролью неправительственных католических организаций является координация распределения фондов правительств, благотворительных организаций и Всемирного банка. Создана сеть католических учреждений, параллельных соответствующим гражданским.

Бенедикт XVI призывает отвергать «искушение манипулировать современными СМИ, особенно в среде молодежи», но, напротив, «воспитывать и служить, гарантируя таким образом построение достойного человека гражданского общества»³. Католическая церковь и связанные с ней организации все в большей степени проникают в государственные и создают конфессиональные СМИ.

«Деус каритас эст» подчеркивает, что средства массовой информации быстро сближают весьма разных людей и культуры (*№ 30*). Но нередко бывает иначе, и христианам также предлагается выступать против искажения облика иммигрантов в средствах информации и общественном мнении, бороться с невежеством, непониманием, недоверием, с проявлениями насилия, враждебности, ненависти, расизма, дискриминации.

¹ La Documentation Catholique. 2005. 17 juillet. P. 729; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 11 febbraio. P. 8; Il Secolo XIX. 2005. 22 ottobre.

² Проблемы национальных отношений в условиях глобализации. С. 297–298.

³ Независимая газета. 2006. 5 февраля. Прилож. НГ-Религии. 2006. № 3. С. 1; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 3 febbraio. P. 6.

В деле работы с иммигрантами католическая высшая церковная иерархия призывает епархии к пастырскому сотрудничеству. Приход призван стать общим домом, где всегда готовы выслушать и помочь, местом мира и братства, сотрудничества во имя всеобщего блага, лабораторией гражданского сосуществования и конкретного диалога, выработки культуры уважения и солидарности, взаимной дружбы и диалога.

Католический приход давно стал средоточием социально-культурной деятельности. При многих католических церквях обычно имеются кино- и спортзалы, спортивные площадки и дискотеки. Религиозная община оказывается не только местом общения с Богом, но и своеобразным «клубом по интересам», обеспечивающим дружеское общение. При современном массовом снижении уровня жизни многим иммигрантам (и не только им) приходится организовывать свой досуг в рамках микросоциальной конфессиональной общности.

Приходский священник курирует деятельность светских католических организаций, характеризующихся индивидуальным подходом к каждому человеку и объединяющих прихожан по возрасту, полу и профессиям. При приходе работают кружки профессиональной подготовки, домоводства, приобщения к будущей семейной жизни и так далее.

Католические церкви призывают принимать людей без документов, помогать ищущим работу и жилье; служить посредниками между ними и гражданскими властями; заботиться о больных, бедных, неграмотных, подвергающихся сексуальным преследованиям, эксплуатации или дискриминации; осуществлять специализированную подготовку священнослужителей и мирян, особенно по юридическим проблемам¹.

Для иммигрантов, независимо от их религиозной принадлежности, открыт доступ в католические школы, колледжи, лицеи, больницы, социальные учреждения, организации досуга, епархиальные и приходские профессиональные курсы и кружки; католические радио- и телестанции, страницы в Интернете и периодических изданиях, религиозные службы на языках иммигрантов.

В квартале Санпьердарена (Генуя) по просьбе имама мусульманам, посещающим богослужение в мечети местного Исламского центра, разрешено оставлять своих детей под присмотром монахов-сезианцев из католического Института св. дона Джованни Боско. Эти дети играют,

¹ La Documentation Catholique. 2004. 18. juillet. P. 659, 670, 682, 691; *ibid.* – 2005. 17 juillet. P. 715–716; *ibid.* 2003. 4 mai. P. 456; *ibid.* 1998. 18 octobre. P. 888; *ibid.* 2004. 15 février. P. 186-187; Старые и новые лики национальной проблемы. С. 221–222, 281–282.

занимаются в кружках, участвуют в спортивных соревнованиях вместе со сверстниками-христианами – итальянцами, латиноамериканцами, восточно- и центральноевропейцами¹.

Католическая церковь выступает за предоставление всем иммигрантам и их семьям гражданства, за проведение благоприятствующей иностранным рабочим внутренней и внешней политики, разрешение поденщикам и сезонным рабочим переходить границу легально, а также за профессиональное обучение иммигрантов с 14 лет.

Католические иерархи призывают правительства субсидировать те предприятия, которые социально обеспечивают иммигрантов и достойно оплачивают их труд. Предлагается также предоставлять иммигрантам помещения для исповедания их конфессий на местах учебы и работы. Во Франции выгнали из аудитории девушку, по мусульманскому обычаю повязанную платком (хиджабом). Французский католический епископат выступает за право носить хиджаб в образовательных учреждениях. Предлагается также бороться с глубинными причинами эмиграции из стран исхода².

Рекомендуется разработать новый способ взаимного общения – в среде иммигрантов и вместе с ними – в виде диалога, постоянного взаимодействия культур и расширения сотрудничества. Утверждается необходимость переориентации – не только «быть голосом несчастных», но и давать им возможность высказываться. Католические иерархи считают, что иммигранты способны совместно с другими братьями и сестрами строить будущее всеобщее братское общество.

Там, где иммигрантов много, им предлагают войти в состав епархиальных и приходских советов, а также участвовать в деятельности светских католических организаций, ассоциациях жильцов, родителей, учащихся. В местах, где иммигрантов меньше, для координации работы с ними католические иерархи рекомендуют выделять епископа. В 27 штатах США действуют католические группы взаимной поддержки иммигрантов.

Учитывая зачастую низкий образовательный уровень гастарбайтеров, а также обычно слабое знание ими языка страны прибытия, католические иерархи рекомендуют значительно упростить традиционные

¹ Il Secolo XIX. 2005. 15 dicembre.

² La Documentation Catholique. 1998. 18 octobre. P. 888; *ibid.* 2005. 17 juillet. P. 711; *ibid.* 2002. 1 décembre. P. 1096; *ibid.* 2001. 18 mars. P. 257–258. *ibid.* 2001. 17 juin. P. 594; *ibid.* 2001. 18 mars. P. 257–258; *ibid.* 2001. 17 juin. P. 594; *ibid.* 2001. 18 mars. P. 255; *ibid.* 1996. 5 mai. P. 444; *ibid.* 2003. 4 mai. P. 454; Старые и новые лики национальной проблемы. С. 221.

приемы католической пастырской деятельности: больше рассказывать, чем читать; отработать систему подходящих жестов; широко применять картинки; упрощать проповеди и молитвы; не слишком умствовать; учиться в христианских обрядах традиции и обычаи предков иммигрантов.

Предлагается также шире использовать взаимные приглашения иноверцев на традиционные религиозные праздники (например, Рождество, Рамадан, Хануку). В Кальяри (Сардиния) на православное Рождество богослужение в католическом храме одновременно свершали и православный архимандрит, и католический приходский священник. Присутствовали около 200 верующих-иммигрантов из Украины, России, Польши и Литвы¹.

Очевидно, Католическую церковь, как и другие современные церкви, никак нельзя считать совершенно однородной. Среди ее составных частей – священнослужителей разного ранга и мирян, Святого Престола и епископатов национальных церквей – нет полного единства мнений. Выступления католических иерархов по традиции считаются руководящими для всех католиков, но далеко не всегда вызывают безоговорочное одобрение. Становящаяся все более насущной проблема иммиграции нередко возникает в документах и материалах католического священноначалия, определяя официальную позицию Святого Престола.

Католические иерархи анализируют структуру и причины современной иммиграции, ее значение для стран прибытия и исхода. Они стремятся к активизации миссионерской и благотворительной деятельности католиков среди иммигрантов; призывают гражданские власти принимать национальные и международные законодательные акты в защиту достоинства и материального положения гастарбайтеров и их семей; подчеркивают необходимость развивать межнациональные и межличностные отношения, выступая не за ассимиляцию, а за интеграцию иммигрантов в общество принявших их стран, за сохранение их культурного наследия. Безусловно осуждаются насилие, ксенофобия, расизм, национализм, а тем более терроризм.

В XXI веке, когда речь идет о выживании человечества, Католическая церковь, как и многие другие церкви, напоминает, что Земля у нас одна на всех, и сегодня земная жизнь возможна только в условиях мирного сосуществования. Поэтому особую важность приобретает ре-

¹ La Documentation Catholique. 2004. 18 juillet. P. 685, 987, 690, 686; *ibid.* 2005. 17 juillet. P. 709; *ibid.* 2003. 16 février. P.204; *ibid.* 2002. 3 février. P. 107; *ibid.* 2002. 19 mai. P. 471; *ibid.* 2006. 15 janvier. P. 81; *Il Secolo XIX.* 2005. 3 dicembre; *ibid.* 2006. 8 gennaio.

шение проблемы включения в общество легальных и нелегальных иммигрантов, а также создание для них рабочих мест, социального обеспечения, охраны их здоровья, возможности учебы и вообще достойной жизни, в том числе и на родной земле, чтобы не было нужды искать счастья на чужбине.

В связи с этим немаловажное значение приобретает подкрепление духовным и моральным авторитетом различных церквей многочисленных миротворческого характера инициатив священноначалия: осуждение ими спекуляции на религиозных верованиях и злодеяний террористов, а также призывы к взаимному уважению, покаянию и примирению.

10.3. Исламский аспект иммиграционной проблемы¹

А.А. Галкин

В последней трети прошедшего века к традиционным факторам, порождающим острые национальные противоречия, добавились последствия нарастающей массовой миграции из «зоны неблагоприятия» в более стабильные страны с относительно высоким уровнем жизни. И это внесло в ситуацию новые элементы, требующие специального рассмотрения.

Общемировое развитие. Плацдарм Западная Европа

Сама по себе миграция – феномен, неразрывно связанный с развитием человеческого сообщества. Она играла важную роль в процессе формирования первичных этнических общностей, становления античных и средневековых империй, возникновения нынешних наций. На базе миграции сложились такие крупные современные державы, как Соединенные Штаты Америки, Канада и Австралия. Весьма значительным был ее вклад в национальное становление государств Латинской Америки.

И все это происходило не только в далеком прошлом. В XX веке с интенсивными потоками мигрантов пришлось иметь дело, прежде всего, Европе. После первой мировой войны в связи с распадом Австро-Венгерской империи и возникновением на ее развалинах ряда независимых государств резко усилилась миграция лиц, отрезанных от своего этнического ядра вновь проведенными границами. Гражданская война в постреволюционной России вытеснила за ее пределы миллионы добровольных и вынужденных эмигрантов.

Вторая мировая война придала миграции новый, дополнительный импульс. Многие из насильственно депортированных в Германию граждан СССР и оккупированных стран Восточной Европы (так называемых «перемещенных») после капитуляции фашистских режимов остались в Западной Европе или перебрались в Австралию и Канаду. Затем численность мигрантов, прибывших в западноевропейские страны, существенно пополнилась беженцами из Восточной и Центральной Европы, не принявшими происходивших там экономических и политических преоб-

¹ Статья написана по материалам, подготовленным руководимым автором исследовательским коллективом Института сравнительной политологии, влившимся ныне в состав Института социологии РАН.

разований. Подавление революции в Венгрии в 1956 г. и Пражской весны 1968 г. придало новый, мощный импульс их исходу.

К этому следует добавить массовые перемещения миллионов граждан, обусловленные поражением держав фашистской оси и последовавшей за ним перекройкой границ в Восточной и Центральной Европе. Разумеется, эти принудительные акции, осуществлявшиеся на государственном уровне, не были тем, что обычно именуют миграцией, однако их последствия были аналогичными.

Все это создало острые иммиграционные проблемы для отдельных стран региона. Однако за его пределами они, практически, не сказались. Большинство мигрантов, поселившихся в странах Западной Европы (и, тем более, в Канаде, Австралии или в Соединенных Штатах), прибывали туда с твердой установкой не только на адаптацию, но и на полную интеграцию в общество пребывания. Этому способствовало сходство цивилизационных характеристик: и конфессиональная близость, и ментальное сходство, и идентичность ценностных установок мигрантов и основной массы жителей новой среды обитания.

Немалую роль сыграло и то, что, несмотря на внушительную численность миграционных потоков, они не были тогда столь велики, чтобы создавать существенные трудности странам пребывания, тем более, что последние остро ощущали в это время дефицит рабочей силы, вызванный последствиями Второй мировой войны. Это, в свою очередь, сказалось на позиции подавляющего большинства местного населения, проявившего по отношению к иммигрантам приемлемый уровень терпимости.

В какой-то мере сказанное может быть отнесено к ситуации с иностранными рабочими, пополнившими рынки труда наиболее интенсивно развивавшихся стран Западной Европы в 50-е – 60-е годы. На отношении к ним дополнительно сказывалось то, что первоначально их рассматривали как временно приглашенных (да и они, частично, считали себя таковыми), и что они охотно брались за работу, которой, как правило, пренебрегали аборигены.

Тем не менее уже тогда в отношениях между коренным населением и иностранными рабочими стали возникать шероховатости, ставшие прологом к тому, что некоторое время спустя стали именовать новым национальным вопросом. В основе этих шероховатостей лежал ряд объективных обстоятельств: и прогрессирующее возрастание численности иностранных рабочих, и все более очевидное нежелание большинства из них расставаться со страной временного пребывания, и растущее давление на социальные институты, обусловленное прибытием и укоренением

в стране пребывания семей работающих иностранцев, и их явное нежелание считаться с обычаями и законами принявшего их государства, и бытовая несовместимость, и рост уголовных деяний, в которых были замешаны иммигранты.

Однако во всей своей остроте проблема вырисовалась в последние десятилетия XX века, когда в развитые страны, прежде всего Западной Европы, хлынули новые мощные потоки выходцев из наиболее бедных и неблагополучных стран, прежде всего, Азии и Африки.

У этих потоков были свои объективные истоки. Миграция – это всегда способ решить проблемы существования, не поддающиеся такому решению на родине. Обращение к этому способу, как правило, стимулируется представлением о действительных или иллюзорных преимуществах цели территориального перемещения. Естественно, что чем разительней реальный, или даже мнимый, разрыв в условиях существования на родине и в «стране обетованной», тем сильнее стимулы к миграции и больше совокупность людей, на которых они действуют.

Различия в образе и уровне жизни в богатых метрополиях и на экономически отсталой, неблагополучной периферии всегда были значительны. Однако раньше полное представление об этом было доступно немногим. Бурное развитие средств информации, их неуклонное проникновение в самые отдаленные уголки земного шара и широкое использование их для демонстрации прелестей и преимуществ «западного образа жизни» не только продемонстрировали глубину рва, разделяющего условия существования в богатых странах и во всем остальном мире, но и придали осязаемый характер возможности приобщиться к этим условиям как бы одним прыжком, всего лишь преодолев территориальный барьер.

Существенную стимулирующую роль сыграли при этом несколько дополнительных обстоятельств. В большинстве развитых стран намечалось прогрессирующее старение населения. В результате на рынках труда этих стран возник острый интерес в перспективной, молодой рабочей силе, способной заполнить пустующую нишу, прежде всего в сфере малоквалифицированной деятельности. Этот интерес стимулировался еще и тем, что рабочая сила иммигрантов оказывалась, как правило, значительно дешевле, чем своя, местная. В свою очередь, приобщение к современным формам производства, происходящее в менее развитых странах не в последнюю очередь под воздействием глобализации, ускорило вытеснение рабочей силы из традиционных, преимущественно сельских форм производственной деятельности, создав, тем самым, дополнительные стимулы для устремлений к смене места жительства.

Реализации этих устремлений способствовали качественное совершенствование транспортных средств, сделавшее такую смену не просто возможной, но и сравнительно доступной, а также либеральное иммиграционное законодательство многих развитых и богатых стран, принятое в первые послевоенные десятилетия – сначала под воздействием демократической эйфории после победы над фашизмом, а затем в ходе «холодной войны», в расчете на политические выгоды.

Все это создало принципиально новую ситуацию. Иммиграция стала выходить далеко за регулируемые пределы. В ряде случаев ее масштабы существенно превзошли реальные возможности соответствующих стран.

Попытки ограничить иммиграционные потоки, предпринимаемые в некоторых странах, привели к резкому увеличению нелегальной иммиграции. Сейчас нелегальный поток иммигрантов по количественным показателям вполне сопоставим со всеми остальными видами миграции вместе взятыми. Предполагается, например, что численность лиц, пребывающих в странах Евросоюза без разрешительных документов, составляет более 1 миллиона. Оценка была бы значительно выше, если бы не периодическая легализация определенных групп нелегалов, обосновавшихся в Европе.

Объектами притяжения нелегальных иммигрантов становятся практически все европейские государства, как импортеры, так и недавние экспортеры рабочей силы. Даже в такой стране, далекой от миграционных потоков на «прием», как Греция, по заслуживающим доверия подсчетам, насчитывается не менее 250 тыс. рабочих-нелегалов. В Италии, более столетия подряд являвшей собой классический пример трудоизбыточной страны, ныне насчитываются сотни тысяч иммигрантов, большинство которых составляют нелегалы¹.

Проблема, однако, не исчерпывается ростом количественных показателей.

Рост нелегальной иммиграции способствует ее активному сращиванию с организованной преступностью. Это проявляется уже на этапе переброски нелегальных эмигрантов. Ею занимаются крупные криминальные структуры. За короткий срок возникла хорошо организованная подпольная сеть, оперативно расширяющая деятельность в бедствующих странах и в районах разгорающихся региональных конфликтов.

¹ Здесь и далее см.: Михайлов С.В. Западная Европа: от временных иностранных рабочих к новым этническим меньшинствам // Старые и новые лики национальной проблемы. М., 2005. С. 46 и сл.

Структуры по организации и обеспечению нелегальных людских потоков располагают хорошо отлаженной системой получения информации, связями в службах пограничного контроля ряда стран, пользуются самыми современными транспортными средствами, имеют в своем распоряжении целую индустрию, занятую изготовлением фальшивых документов и т.д. Доходы от операций, осуществляемых на этом «рынке услуг», исчисляются сотнями миллионов, если не миллиардами долларов.

Связь с организованной преступностью, сложившаяся во время нелегального переезда, нередко сохраняется на последующих этапах жизни иммигрантов в стране пребывания.

Не менее важное значение имеет и то, что в потоке новых иммигрантов существенно возросла доля выходцев из стран с компактным мусульманским населением, принесших с собой менталитет, образ жизни и систему ценностей, с большим трудом стыкующиеся с менталитетом, образом жизни и системой ценностей подавляющего большинства коренного населения Европы. Опыт пребывания этих иммигрантов в развитых странах убедительно показал, насколько трудна для них даже поверхностная адаптация к новым условиям жизни.

Эти трудности в значительной мере обостряются благодаря тому, что среди иммигрантов-мусульман широко представлены выходцы из сельской глубинки, непривычные к городской жизни, не имеющие даже первичного образования и примитивной профессиональной подготовки. Это, с одной стороны, существенно затрудняет их адаптацию к новым условиям жизни, и без этого сложную для иммигрантов, а с другой – возводит дополнительные барьеры для их использования даже на не очень квалифицированной работе. Тем самым возникают дополнительные условия для постоянного пребывания этой категории лиц на социальном дне общества.

Все это существенно воздействует на изменение культурно-цивилизационной и общественно-политической ориентации новых иммигрантов. В отличие от своих предшественников они в своем большинстве не стремятся слиться с окружением, овладеть языком страны пребывания, принять утвердившиеся в ней обычаи, образ жизни, культуру. Особенно четко это проявляется в тех случаях, когда речь идет об иммигрантах иных конфессий, чем местное население. Они сами все чаще рассматривают себя как устойчивое этническое и культурно-цивилизационное меньшинство, четко осознающее свою специфику, свои интересы и возможности их отстаивать, используя политические и юридические средства, утвердившиеся в ареале нового пребывания.

В некоторых из стран, ставших своего рода резервуаром для иммиграционных потоков, возникли целые анклавные, в которых вновь прибывшие начали составлять большинство населения. Тем самым прежняя проблема адаптации и интеграции чужестранцев в соответствующее сложившееся общество превратилась в совсем другую проблему – сосуществования коренного населения с вновь образовавшимся национальным меньшинством¹.

Разумеется, данная тенденция не является единственной. Существует и иная, более традиционная, действующая по принципу «плавильного котла». Однако она со временем все заметнее отходит на второй план.

Возникновение этнических иммигрантских общин было характерно и для иммиграционных волн в прошлом. Особенно распространенным оно было в свое время в Соединенных Штатах. Тем не менее общины, формируемые нынешними миграционными потоками, гораздо ближе к другим образцам. Если прибегать к сравнениям, то для них в большей степени подходят специфические «гетто», создаваемые в свое время чернокожим меньшинством США в процессе перемещения с плантаций в южных штатах в крупные города на севере и отличающиеся повышенной степенью изоляции от основного (белого) сообщества².

Сейчас в странах Западной Европы за пределами более или менее замкнутых этнических анклавов живет менее трети иммигрантов. При этом их заметная часть обычно остается в орбите воздействия сложившихся этнических сообществ.

Сеть этнических анклавов представляет собой своего рода систему городских деревень, которая, как свидетельствуют результаты многочисленных социологических изысканий, затрудняет интеграцию в принимающее общество, способствуя консервации национальных традиций, обычаев, стереотипов и т.д. Она, чаще всего, не только не нейтрализует, но, напротив, стимулирует компоненты национального (цивилизационного) самосознания. В особенно жесткой форме это происходит в исламских общинах.

Воздействие этих общин на новых иммигрантов многообразно. Последние рассчитывают, прежде всего, на содействие в подыскании работы или на иные формы материальной поддержки. В ряде случаев эти расчеты оправдываются. Чаще всего речь идет о работе, типичной

¹ См.: Wicker H.-R., Alber J.-L., Bolzman K., Fibbi R., Imhof K., Wimmer A. (Hg) Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat. Zuerich., 1996.

² См.: Михайлов С.В. Указ. соч. С. 48–50.

для иммигрантов, которая, в свою очередь, как бы замыкает новичков в сфере этнического и конфессионального окружения.

Вместе с тем этническая община не ограничивается только этим. Она же является формой социального контроля, своего рода аналогом традиционной деревенской общины, где «все друг друга знают». Ее члены вынуждены (осознанно или подсознательно) считаться с этой социально-психологической зависимостью.

Община может, в случае необходимости, обратиться к остракизму в отношении тех, кто нарушает значимые для нее этнические нормы и принципы. Угроза отлучения от общины – вещь достаточно серьезная. Ведь даже для интеллектуальной прослойки иммигрантов, вынужденных в силу профессиональных причин жить и работать вне этнической общины, адаптация к новым условиям существования происходит, как правило, трудно и болезненно. Это в значительной мере определяет существующую у них потребность опереться на соотечественников, получить психологическую разрядку в родственной среде.

Культурно-цивилизационной «капсулизации» пределах в этнического «гетто» способствуют и внешние для общины причины, в том числе ситуация на рынке труда и возникновение сложностей в отношениях с местным населением. На это же работают и многие другие факторы, в том числе концентрация иммигрантов в доступных им сферах жизни и деятельности.

Для значительной части иммигрантов (особенно в первом поколении), не владеющих (или почти не владеющих) языком принимающей страны, особенно велика роль родных каналов коммуникации. Возможности пользоваться ими сейчас существенно значительнее, чем прежде. Во-первых, современные иммигранты гораздо глубже отчуждены от реалий страны пребывания, чем их предшественники. Во-вторых, их общины постоянно подпитываются новыми волнами земляков. В-третьих, современные коммуникации позволяют поддерживать устойчивую связь даже с самыми отдаленными странами исхода: слушать их радио, смотреть телепередачи, читать сравнительно свежие газеты и журналы, знакомиться с видеозаписями и т.д. Это в значительной степени сказывается на установках и ориентациях иммигрантов во втором и третьем поколениях¹.

В начале XXI столетия облик этнических общин стали в растущей степени определять дети иммигрантов, выросшие в принимающих стра-

¹ Михайлов С.В. Указ. соч. С. 52–53.

нах, а часто и родившиеся в них. С каждым годом их доля становится все внушительнее, в том числе за счет более высоких, чем у местного населения, показателей рождаемости.

Социализация молодых поколений иммигрантов происходит, зачастую, под конфликтным воздействием двух различных культур – семьи и местной общины, с одной стороны, и более широкого, неэтнического окружения – с другой. В конечном счете, эти поколения оказываются вне данных культур, маргиналами по отношению к обеим.

«Городское гетто», населенное этническими меньшинствами, представляет собой постоянный источник напряженности, способный в любое время дать очередную вспышку. Их обитатели образуют сейчас наиболее предрасположенную к активному протесту категорию маргинального населения. Они не только сами противостоят традиционной политической культуре, но и соответственно воздействуют на другие социальные группы.

Пока массовые волнения обитателей этнических общин, хотя и перестали быть чем-то беспрецедентным, но все же остаются sporadическим явлением. Между тем более общие социальные аномалии приобрели повседневный, устойчивый, а во многих случаях и масштабный характер. Одна из них – повышенная криминогенность. Преступность во всех ее формах и проявлениях стала настоящим бедствием этнических анклавов и прилегающих к ним территорий.

Для ситуации с мусульманской иммиграцией в Западной Европе наиболее характерна ситуация во Франции¹. Сейчас она занимает первое место среди европейских стран по числу проживающих в ней иммигрантов-мусульман. Ее с полным основанием считают единственной страной Евросоюза, в которой ислам является второй религией после христианства по численности верующих.

Иммигрантов, прежде всего мусульман, в стране насчитывается более 4 млн. И только 2 млн. из них имеют французское гражданство, то есть, согласно Конституции, являются французами. Среди остальных много нелегалов, что придает особую остроту проблеме.

Основную часть мусульман, проживающих во Франции, составляют выходцы из Алжира, Марокко, Туниса, из бывших центральноафриканских и островных владений Франции, а также турки. Однако точных данных о численности иммигрантов-мусульман нет. Это обусловлено не только масштабами нелегальной иммиграции, но и отсутствием в

¹ Здесь и далее см.: Павличук Е.И. Национальный вопрос во Франции // Старые и новые лики национальной проблемы. С. 111 и сл.

проводимых в стране переписях и опросах вопроса о конфессиональной принадлежности.

Наиболее привлекательными местами для проживания мусульман-иммигрантов являются крупные города юга, юго-востока и центра Франции: Лион, Марсель, Париж и прилегающие территории. Характерное в этой связи кучное расселение, как и трудности адаптации к новым условиям существования, способствуют сохранению общинных отношений.

Трудности интеграции мусульманской общины во французское общество во многом обусловлены барьерами на пути трудоустройства и самоутверждения в новых, во многом непривычных условиях. Однако немалую роль играет и то, что многие проживающие во Франции мусульмане не желают считаться со светскими формами поведения. Одним из непосредственных следствий этого является напряженность, а в ряде случаев и прямая конфликтность в отношениях с коренным населением, прежде всего, на бытовом уровне.

Стремлению мусульман-иммигрантов сохранить свою обособленность в решающей степени способствуют установки ислама. В глазах подавляющего большинства сторонников он выглядит законным хранителем философских основ и культурно-нравственных ценностей, представителем коллективного менталитета, а также защитником интересов каждой отдельной личности от чуждого ей общества.

В свою очередь ислам создает в мусульманской общине атмосферу своеобразной коммунитарности, которая проявляется в коллективном принуждении к совместным действиям. При этом оно применяется даже по отношению к тем, кто считает себя последователями ислама лишь формально и не склонен следовать строгим религиозным предписаниям. Вместе с тем организованность мусульманского сообщества способствует упорядоченному урегулированию конфликтов внутри и вне общины.

Определяющая роль ислама проявляется не только в том, что касается религиозных обрядов. Традиционные лидеры мусульманской общины – имамы контролируют самые различные стороны жизни. Они требуют для мусульман школьного обучения в соответствии с нормами Корана, создания особых исламских лечебных учреждений, возможности соблюдать его предписания военнослужащими и заключенными и т.д.

Было бы, однако, неверным и преувеличивать степень сплоченности мусульманской общины. Она неоднородна, и степень этой неоднородности возрастает, хотя и медленней, чем это предполагалось на более ранних этапах.

Те, кто полностью интегрирован в общину, подчиняются всем ее требованиям. Это, как правило, малоимущие, члены многодетных семей, нелегальные иммигранты с низким уровнем образования. Многие из них перебиваются случайными заработками, и выжить в состоянии, лишь опираясь на общину. Они являются самыми рьяными приверженцами религиозных процедур и установок, а при случае используются для «подогрева» толпы, доводя ее до уровня фанатичного иступления.

Наименее устроенная часть мусульманской общины и, прежде всего, молодежь, главным образом подростки, проявляют повышенную склонность к антиобщественному поведению: поджигают или калечат чужие автомашины, участвуют в погромах небольших лавок, совершают мелкие кражи, составляют главный источник кадров для организованной преступности, иными словами, совершают те самые поступки, которые вызывают у коренного населения чувство отторжения по отношению к «чужакам».

Между тем к мусульманской общине формально относятся и те, кто имеет неплохое образование и работу, лояльно настроен по отношению к французскому обществу и республиканским ценностям. Эти люди не склонны смешивать религию и политику. Многие из них хотят нормально жить и работать без «преувеличенного челобитья национальной общности». Они ориентированы на интеграцию во французское общество и хотели бы получить право голоса, чтобы воздействовать, тем самым, на ситуацию. Вместе с тем и они часто сталкиваются с отчуждением на работе и по месту жительства, подвергаются расистски окрашенным оскорблениям и считают, что такое отношение «заталкивает их в общину».

В схожих, хотя и не всегда совпадающих формах данная ситуация воспроизводится в других западноевропейских странах с высоким удельным весом мусульман-иммигрантов. С серьезными проблемами сталкивается в этой связи и Федеративная республика Германия. В первые годы нового века в ФРГ проживало около 2 млн. граждан Турции (турок и курдов). Кроме того, к этому времени в ней насчитывалось, по примерным подсчетам, около 6 миллионов турок и курдов, получивших немецкое гражданство. Живут они, как правило, компактно, в крупных городах: Берлине, Франкфурте-на-Майне, Штутгарте и Мюнхене. Во всех этих городах существуют кварталы, а то и целые районы, в которых проживают исключительно иммигранты-мусульмане.

В какой-то мере стремление к компактному поселению явилось своеобразной и вполне обоснованной формой защиты от окружающей среды, ее недоброжелательности и дискриминации. Однако во многом

тяга к компактному поселению была обусловлена целенаправленными усилиями руководящей прослойки мусульманских общин – старейшин и имамов¹.

Компактность поселения повлекла за собой консервацию традиционных ценностей и порядков, привнесенных из стран исхода. Многие иммигранты-мусульмане – прежде всего турки и курды, в том числе родившиеся уже в Германии, – поныне плохо владеют немецким языком, строго соблюдают обычаи, принятые на их родине. Приверженность к порядкам и законам страны пребывания на территориях компактного проживания мусульман, как правило, минимальна. Их общины выступают как некое государство в государстве. Фактическая система управления ими остается закрытой для внешнего мира. Конфликтные вопросы обыденного существования решаются имамами и старейшинами в соответствии с обычаями страны исхода. Предельно затруднено официальное расследование уголовных преступлений. Ими, как правило, занимается своя общинная стража и свои общинные суды.

С аналогичными проблемами сталкиваются, например, Великобритания, Нидерланды, Бельгия, Люксембург; в меньшей степени Испания и Италия.

Подход к ситуации, обусловленной процессами, описанными выше, в решающей степени зависит от оценки их перспективы.

Если рассматривать нынешний бум иммиграции, важнейшую составную часть которой составляют мусульмане, как временное явление и предположить, что в обозримом будущем оно, неизбежно, пойдет на спад (на что рассчитывают некоторые специалисты), то можно сделать ставку на то, что большинству развитых стран, рано или поздно, но удастся справиться с его последствиями в результате постепенной, поэтапной ассимиляции приезжих. Однако это предположение покоится на шатких основах. Несмотря на неравномерность иммиграционного бума, которую фиксирует статистика, наиболее обоснованные прогнозы его развития рисуют иную, менее утешительную картину.

Объективные обстоятельства, отмеченные выше, судя по всему, будут по-прежнему стимулировать иммиграционные потоки. И их основу, как и ныне, будут составлять мусульмане. Не случайно в этой связи иногда даже говорят о грядущем новом Великом переселении народов.

Это, в свою очередь, не может не сказаться на настроениях автотонного населения. Уже сейчас непосредственным результатом оче-

¹ Здесь и далее см.: Леванский С.А. Выгоды и ловушки массовой иммиграции // Старые и новые лики национальной проблемы. С. 72 и сл.

редной иммиграционной волны стало явно настороженное отношение многих коренных граждан к «чужакам». В ряде случаев оно перерастает в нетерпимость, проявляясь не только в быту, но и на общественном поле. Доля граждан, выражающих враждебность к иммигрантам, растет на глазах. В ряде случаев она приобретает четко выраженный конфессиональный (антиисламский) характер. Непосредственное следствие этого – повсеместное усиление позиций праворадикальных политических партий, взявших на вооружение постулаты этнонационализма.

Реакцией властей на очередной всплеск иммиграции остается, как уже отмечалось, ужесточение законов, регулирующих иммиграционные потоки. Основной смысл такого ужесточения в том, чтобы закрыть все лазейки, позволяющие потенциальным иммигрантам преодолеть правовые барьеры и запреты. Некоторые страны, ставшие объектом массовой иммиграции, пытаются вывести из «тени» уже проникших в них нелегалов. Предполагается, что такой шаг приведет к исчезновению иммигрантского подполья, ликвидируя, тем самым, внутреннюю среду, стимулирующую нелегальную иммиграцию и способствующую ее укоренению.

Российский сценарий

Рассматривая эту проблему применительно к России, следует, естественно, учитывать ряд особенностей, диктуемых экономическими, социальными, геополитическими и психологическими процессами, происходящими на постсоветском пространстве, и, прежде всего, последствиями членения СССР. Тем не менее было бы ошибочным рассматривать растущий иммиграционный поток как особый, российский феномен. При всей его специфичности он является формой проявления процессов, происходящих во всем мире. И в его основе лежат, в основном, те же объективные причины, что и в других странах.

Население большинства бывших советских республик рассматривает Российскую Федерацию если не как процветающую, то, по меньшей мере, как относительно благополучную страну, пребывание в которой открывает возможность позитивно решить проблемы, возникшие на родине. Немалую роль в стимулировании иммиграции играют непреодоленный кризис производства и аграрное перенаселение, характерные для окружающего Россию постсоветского пространства. В свою очередь Россия, страдающая от прогрессирующей депопуляции, в состоянии и готова предоставить рабочие места множеству иммигрантов.

Иммиграции, прежде всего из стран СНГ, способствуют также сохранившееся во многих слоях населения чувство принадлежности к

единой стране, близкий российскому менталитет, а также нередко знание русского языка.

Важную роль играет и то, что на протяжении истекших полутора десятилетий Россия существует с практически открытыми государственными границами. Будучи в недавнем прошлом весьма условными административными разделительными линиями, они до сих пор в значительной своей части не оборудованы и не могут служить заслоном для нарушителей. Кроме того, в отношении большинства стран, входивших в прошлом в состав СССР и являющихся ныне членами СНГ, поныне не введен визовый режим. Поэтому, в отличие от западноевропейских государств, Россия, практически, не защищена от нелегальной иммиграции, в каких бы масштабах она не происходила. В результате удельный вес нелегальных иммигрантов на территории Российской Федерации ныне гораздо выше, чем во многих странах Западной Европы.

Поскольку значительная часть иммигрантов не фиксирует своего пребывания на российской территории, определить их численность, как и во многих других странах, не представляется возможным. Приблизительная оценка одних лишь нелегальных иммигрантов исходит из того, что их в России более 10 млн. При этом значительную часть этих миллионов составляют мусульмане. Уже это одно дает основания констатировать, что речь идет о проблеме, заслуживающей самого пристального внимания.

Между тем до последнего времени она рассматривалась властными структурами как нечто периферийное. Сколько-нибудь цельной иммиграционной политики не было, как нет ее и поныне, а отдельные, преимущественно запретительные меры имеют следствием лишь возрастание удельного веса нелегальных иммигрантов и значительный рост коррумпированности в рядах правоохранителей.

Кое-кто успокаивает себя тем, что пока массовая иммиграция в Россию не привела к эксцессам, подобным тем, с которыми столкнулись некоторые западноевропейские страны, прежде всего Франция. Однако этот оптимизм не покоится на реальной почве.

Уже сейчас приходится то и дело сталкиваться со многими новыми, негативными аспектами массовой иммиграции, о которых уже говорилось выше. Более того. Некоторые последствия растущего иммиграционного потока начинают проявляться у нас даже в более болезненной форме, чем в Западной Европе. В России нет развернутого иммиграционного законодательства, предусматривающего не только масштабы приема иммигрантов и порядок их оформления, но и статус, а также

права иммигрантов, учет их этнического и конфессионального менталитета, содействие трудоустройству, размещению и адаптации. Это делает многих иммигрантов бесправным объектом оскорбительного отношения, эксплуатации и иных злоупотреблений, способствует их скатыванию на социальное дно, расцвету преступности, и нередко порождает, вместо чувства благодарности к приютившей стране, отчужденность и враждебность к ней.

А это, в свою очередь, сказывается на настроениях коренного населения России¹.

Нелишне напомнить, что приверженность этнического стержня Российской Федерации – русского населения к национальной идее и территориальной целостности своего государства к началу 80-х годов прошлого века была существенно слабее, чем во многих других странах.

Поэтому националистическая волна, затопившая национально-окраинные территории Советского Союза в последние годы перестройки, почти не затронула русское население. Более того. Его значительная часть проявляла в то время терпимое отношение к перспективе отпадения от страны национальных окраин, нередко воспринимаемого как «оздоровление», «очищение» России от иждивенцев, тормозящих ее продвижение к лучшему. Особенно четко это проявлялось в отношении закавказских и среднеазиатских республик.

Напряженные отношения с ведущими державами Запада («холодная война») рассматривались в то время, главным образом, как проявление не столько геополитических, сколько идеологических противоречий, а следовательно, как легко устранимые. Большие надежды возлагались, в частности, на то, что прекращение идеологического противостояния с Западом широко откроет двери для его широкомасштабной помощи России, и что это сразу же скажется на жизненном уровне ее граждан. Еще в начале 90-х годов определяющим для внешнеполитической ориентации значительной части русской составляющей населения России было позитивное отношение к западным державам, и прежде всего к США. Очень многие видели в них доброжелательных партнеров, бескорыстных друзей и образец для подражания.

¹ Дробижина Л.М. Этничность в современной России: этнополитика и социальная практика // Россия: трансформирующееся общество. М., 2001; Социология межэтнической толерантности. / Отв. ред. Л.М. Дробижина. М., 2003; Паин Э.А. Этнополитический маятник. Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России. М., 2004.

Этнонационализм, как форма умонастроений, и основанная на нем ксенофобия начали укореняться лишь позднее, став проявлением нереализованных ожиданий и ущемленного национального достоинства.

Крайне негативную роль в этом сыграла утвердившаяся на Западе специфическая трактовка окончания «холодной войны» как тотального поражения Советского Союза. Она породила там иллюзорное представление о появившемся бесхозном пространстве, которое может быть «освоено» извне в результате энергичной, наступательной политики. В соответствии с этим пренебрежение к национальным интересам России стало рассматриваться как своего рода норма.

Разумеется, эту позицию разделяли не все развитые страны и не все политические круги. Тем не менее на первых порах тон задавали, прежде всего, те, кто рассчитывал на беспомощность низвергнутого противника и, соответственно, на богатые трофеи.

В первые годы нового столетия позиции сторонников подобного подхода к России ослабли. Тем не менее рецидивы отношения к России, сложившегося в 90-е годы, все еще налицо. Военные структуры НАТО, приблизившись к российским границам, как бы по инерции, но, тем не менее, очевидно нацелены на российскую систему обороны. Продолжаются усилия, имеющие целью вытеснение России из республик, входивших в свое время в состав Советского Союза. Все более заметно стремление заменить экономическое и культурное присутствие в них России западным, прежде всего американским. Любые признаки сближения правящей элиты этих стран с Россией, и даже естественной нормализации отношений с нею, торпедируются. Политические силы и отдельные деятели, заподозренные в «пророссийских симпатиях», лишаются влияния и вытесняются на политическую периферию.

Вряд ли это понравилось бы правящим кругам и большинству населения любого другого, произвольно выбранного государства.

Острую негативную реакцию, обострившую чувство ущемленного национального достоинства, породили в русском народе и иные события и действия, в том числе антирусская направленность политики некоторых государств, некогда входивших в состав Советского Союза. Соответственно, начала прорисовываться опасность того, что возрождающееся на этой основе естественное стремление народа к национальной идентичности и сохранению государственности обретет уродливые формы.

Одно время тенденции такого рода, хотя и набирали силу, но оставались маргинальными. Об этом свидетельствовали итоги всех голо-

сований постсоветского времени, как общереспубликанских, так и местных. Однако самые последние годы ситуация стала меняться – причем в ту самую сторону, что и в наиболее развитых странах Европы. При этом есть все основания считать, что сопротивление этим переменам в России, скорее всего, будет менее решительным и эффективным, чем там.

Уже сейчас приходится сталкиваться с повышенной враждебностью части российского населения по отношению к иммигрантам, особенно к выходцам из стран с компактным мусульманским населением, которым приписываются всевозможные негативные характеристики¹. Бытовая недоброжелательность к «чужакам», «заполняющим страну», превращается в неотъемлемый элемент общественного сознания и, тем самым, в объект политических спекуляций мало разборчивых игроков на политической бирже. Накладываясь на чувство ущемленного национального достоинства, о котором шла речь выше, она в состоянии образовать взрывчатую смесь огромной разрушительной силы.

В поисках выхода

Проблемы, порождаемые очередным всплеском иммиграции, активно обсуждаются сейчас не только практическими политиками и публицистами, но и в специальной литературе.

Среди средств противодействия его негативным последствиям видное место занимает сейчас концепция мультикультурализма. В отличие от ставки на ассимиляцию иммигрантов, которая доминировала в прошлом, она исходит из возможности, и даже полезности, параллельного сосуществования этнических общин, представляющих различные культуры. При этом имеются в виду, прежде всего, новые национальные меньшинства, возникшие в результате нынешней иммиграционной волны.

Соответственно формулируется задача общественных институтов, которым надлежит заниматься этим вопросом. По мнению сторонников мультикультурализма, она состоит в том, чтобы максимально облегчить возможность такого сосуществования, создавая для него благоприятные материальные и правовые условия.

Позитивная целевая установка рассматриваемой концепции не вызывает сомнений. Однако ее практическое воплощение выявило и ряд

¹ Бызов Л.Г. Ждет ли Россию всплеск русского нацизма? // Мониторинг общественного мнения. Информация и анализ. 2004. № 4. С. 23 и сл.; Социальное согласие против правого экстремизма / Отв. ред. Л.Я. Дадияни, Г.М. Денисовский. М., 2005.

присущих ей изъянов. Наиболее существенным в их числе следует считать явную недооценку опасности прогрессирующей «капсулизации» вновь возникающих этнических общин, о которой уже шла речь выше, возникновения своего рода архипелага своеобразных «гетто», чреватого превращением общественного организма в систему «несообщающихся сосудов». Между тем, как свидетельствует опыт, такая система обладает серьезным дестабилизирующим потенциалом¹.

Гораздо более приемлемой, с точки зрения перспективы, было бы, видимо, дополнение мультикультурной ориентации на соседство и сосуществование различных этносов и, соответственно, их культур, установкой на их взаимодействие, взаимовлияние и взаимообогащение. Это, в свою очередь, предполагает основной упор не только на права складывающихся новых национальных меньшинств, но и на права индивидов, принадлежащих к различным этническим группам, их равенство с автохтонным населением во всех областях жизни и неограниченное право на культурный и конфессиональный выбор.

Пока, однако, на первый план выступает острая необходимость для начала направить мощный иммиграционный поток в упорядоченное русло, которое бы позволило не только минимизировать его негативные последствия, но и обеспечить позитивные результаты для стран, в которые он стремится. Соответствующие попытки, предпринятые в ряде стран Западной Европы, хотя и, как мы видели, не дали ожидаемых результатов, тем не менее сравнительно четко обрисовали систему мер, которые могли бы способствовать оздоровлению ситуации.

Важной составной частью этой системы должна стать сепарация нужных стране иммигрантов от ненужных. Это, в свою очередь, предполагает не только ужесточение контроля над иммиграционным потоком (что само по себе очевидно), но и, главным образом, детальный анализ состояния рынка труда, позволяющий, хотя бы в общих чертах, определить структуру его потребности в рабочей силе и создать тем самым возможность активной государственной политики в этой области. Наличие соответствующих данных открыло бы возможность целенаправленного отбора потенциальных иммигрантов еще во время пребывания их на родине и предварительную легитимизацию их предстоящих трудовых отношений.

Необходима незамедлительная правовая легитимизация уже находящейся в стране нелегальных иммигрантов, которая бы позволила, во-первых, более четко отделить ее трудоориентированную часть от

¹ Tuerk H.J. Multikultur – Realitaet? Utopie oder Chimaere? // Die neue Ordnung. 1996. № 1.

маргинальной, во-вторых, пополнить бюджет за счет обусловленных законом отчислений и, в-третьих, использовать часть поступившей суммы для профессиональной переподготовки желающих трудиться иммигрантов в соответствии с потребностями российского рынка труда.

Если стоимость иностранной рабочей силы не будет существенно ниже соответствующей стоимости рабочей силы коренных жителей России, исчезнет важный стимул для найма на работу в первую очередь иммигрантов. Тем самым будет ослаблено привлекающее воздействие ситуации на российском рынке труда на миграционные потоки. Но для того, чтобы добиться такого результата, потребуется качественное усиление контроля государственных органов за беспрекословным соблюдением работодателями положений трудового кодекса – вне зависимости от национальности и гражданства наемного работника. В этой связи предстоит также, в частности, законодательно решить вопрос о жилье и совокупности социальных услуг, которыми могли бы пользоваться рабочие-иммигранты.

Необходимо помочь иммигрантам (в первую очередь мусульманам) позитивно решать проблемы, обусловленные их конфессионально-духовной ориентацией, используя для этого богатый опыт сосуществования христианской и мусульманской общин в рамках единого российского государства.

Система мер, призванных оздоровить ситуацию, порожденную массовой иммиграцией, должна исходить также из того, что большинство иммигрантов, в конечном счете, предпочтет не возвращаться на родину и осесть в России. Это, в свою очередь, потребует принципиального решения вопроса об их семьях.

Во многих странах установлен определенный срок (в 3 – 5 лет), после которого легально работающим иммигрантам разрешается привозить семьи. При соблюдении ряда условий еще через несколько лет они получают право на гражданство. К этому подходу полезно присмотреться. Во всяком случае, уже накопленный опыт подтверждает, что подобные меры существенно снижают напряженность, создаваемую в стране пребывания массовой иммиграцией. Они, естественно, потребуют от государственных органов еще больших усилий и расходов, направленных на развитие жилищных и коммунальных структур. Но, как говорится, игра стоит свеч!

Возможен, разумеется, и иной подход, ориентированный исключительно на административно-силовые подходы к решению проблем массовой иммиграции. Однако его сторонники, делая выбор, должны, по меньшей мере, принимать во внимание неизбежность его опасных, а, быть может, и трагических последствий.

10.4. Религиозный фактор в Европе

Д.Б. Казаринова

Религия является важной составляющей идентичности в целом. Размытая, размывающаяся или даже сознательно размываемая религиозная идентичность не сможет стать основой эффективного становления единой европейской социальной общности.

В условиях глобализирующегося мира о религиозном факторе в Европе следует говорить в общемировом контексте.

В современном мире резко возросло значение религиозного фактора и традиционных мировых религий. Это объясняется в первую очередь следующим. С прекращением существования биполярной системы и мирового доминирования дихотомии коммунистической и капиталистической идеологий, «геополитические противоречия описываются теперь в цивилизационных терминах, которые чаще всего отождествляют с религиями и конфессиями, породившими различные мировые культуры»¹. Сегодня мы говорим о западной (христианской), исламской, буддистской, китайской (синтоистской) цивилизациях. Именно между ними проходят линии межцивилизационных противоречий.

Однако в условиях глобализации, породившей глобальную миграцию, меняется политическая, этническая и конфессиональная карта мира, причем происходит это очень быстрыми темпами. Такая ситуация коренным образом отличает современный период от остальной истории человечества, когда конфессии веками оставались в рамках своих традиционных ареалов распространения. В условиях колоссального увеличения глобальных миграционных потоков возникают две разнонаправленные тенденции: с одной стороны, это появление крупных анклавов нетрадиционных для определенной территории культур и конфессий, а с другой – утрата традиционных устоев жизни значительным количеством людей ввиду потери связей с семьей, что ведет к кризису самоидентификации и попыткам восполнить появившийся вакуум духовным «фастфудом»: квазирелигиозной и квазифилософской литературой, псевдохристианскими или псевдовосточными верованиями. В качестве примера можно привести широкую популярность движения «Нью эйдж», основное идейное содержание которого

¹ Немыченков В. Использование религиозного фактора в целях разложения стран с традиционной культурой // Вестник Мирового общественного форума «Диалог Цивилизаций». 2004. № 3. С. 103.

состоит в отказе от традиционных норм и авторитетов в пользу произвольного манипулирования реалиями, смыслами, историей и средой.

В качестве ответа на эти вызовы современности в духовно-религиозной среде резко активизируется деятельность традиционных мировых религий как в форме этнического и религиозного присутствия, так и в форме активного прозелитизма. Некоторые исследователи рассматривают процессы, происходящие в сфере распространения и взаимодействия религий, как формирование «рынка религий», «религиозного глобалмаркета», функционирующего по принципу свободного предложения и выбора. При этом возникает «детерриториализация религий», индивидуализации религиозности, появление «сетевой религии», не связанной с национальными и конфессиональными границами¹.

При этом, несмотря на все возрастающее значение религии в современном мире, «продолжается широкое неолиберальное наступление на традиционную религию в Европе, которое выражается и в поддержке новых культов, и в проблеме, связанной с отказом авторов Европейской конституции упомянуть особую роль христианства в формировании европейской цивилизации»².

Действительно, среди многочисленных причин провала Евроконституции ключевую роль играют причины духовного характера. К такому следует отнести прежде всего ее светский характер. Патриарх Алексей отметил, что «выступления против Европейской Конституции в какой-то степени вызваны тем, что этот документ не воспринимается народами Голландии и Франции как нечто отвечающее их нравственным традициям и истории», а также, что «миллионы христиан во всем мире почувствовали оскорбление от такого замалчивания исторических основ современного мира»³. Если обратиться к истории европейской интеграции, то окажется, что она неразрывно связана с религиозной составляющей. Отец-основатель единой Европы Р. Шуман достаточно категорично высказывался по этому поводу: «Демократия будет христианской, либо ее не будет вообще, антихристианская демократия может быть только карикатурой, вырождающейся в тиранию или анархию»⁴. Таким обра-

¹ Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму. Доклад в Московском центре Карнеги в рамках проекта «Этничность и национализм». Цит. по указ. соч.

² Немыченков В.У. Указ. соч. С. 104.

³ По данным ИТАР-ТАСС.

⁴ Цит по: Бутурин О. Стратегические вызовы Евросоюза в XXI веке и отношения

зом, этой фразой Р. Шуман, во-первых, четко очерчивал границы возможного расширения единой Европы, а во-вторых, очевидно указывал на интеграционный базис. За прошедшие пятьдесят с лишним лет лицо Европы сильно изменилось. Сегодня Европа не может себе позволить во всеулышание провозглашать христианскую идею как основу единения не столько из-за возможного вступления в ЕС Турции, сколько из-за наличия мусульманских анклавов внутри обществ стран «ядра». Поэтому европейские политики настоящего вынуждены находить гибкие формулировки, как, например, высказывание бывшего Генерального секретаря Совета Европы В. Швиммера: «Общей религии больше нет, но есть общие представления, берущие начало от старых корней – иудео-христианского и гуманистического этоса, обязывающие нас отстаивать права человека, правовое государство, то есть прежде всего разделение властей и контроль над властью... демократию, которые весьма способствуют тому, чтобы Европа мечты стала реальностью»¹. Исключение из Конституции проблем духовной и культурной идентичности в условиях, когда Европа пытается найти пути ее поддержания, послужило катализатором протестного голосования. Это свидетельствует о глубокой серьезности проблем именно ценностно-цивилизационного порядка, волнующих современных европейцев если и не до конца осознанно, то на уровне глубинных охранительных механизмов, что прослеживается достаточно явственно. П. Рикер, французский философ, подтверждает это мнение: «В основе экономической проблемы Общего ранка и политической проблемы новых институтов лежит проблема духовная»². На поведенческом уровне это нашло отражение в том, что стало одной из причин голосования против Евроконституции. Однако это проявление кризисной ситуации в европейском обществе – лишь вершина айсберга. Кризис традиционных ценностей породил демографические проблемы западного общества, которые в последние десятилетия решались за счет мигрантов.

Говоря о религиозных вызовах объединенной Европе, следует отдельно остановиться на арабском факторе в Европе и, в частности, событиях во французских пригородах осенью 2005 г.

с СНГ // Европейские страны СНГ: место в «Большой Европе». М., 2005. С. 111.

¹ Швиммер В. Мечты о Европе. Европа с XIX в. До рубежа третьего тысячелетия. М., 2003. С. 13.

² Рикер П. Универсальность и сила различия // Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 49.

Необходимо отметить, что причина волнений самими протестующими не была четко сформулирована и высказана. Это дало почву для широкой дискуссии, развернувшейся в СМИ. «Отсутствие официальной позиции и нигилизм этих беспорядков представляют собой своего рода девственное полотно, на котором каждый, в зависимости от своих убеждений, может нарисовать, что ему заблагорассудится». Этот анализ беспорядков в Лос-Анжелесе в 1992 г., данный Ноамом Хомски, в точности можно применить к сообщениям, передаваемым СМИ в связи с беспорядками в пригородах Парижа¹.

Атлантический военный эксперт Людовик Моннера спрашивает на страницах женевской «Le Temps»², не стоит ли Европа на пороге гражданской войны. Он считает, что в Европе действительно существует внутренний враг, активно участвующий в конфликте низкой интенсивности. По мнению Моннера, все идет к вооруженному восстанию, европейской «Интифаде», цель которой – подорвать правовое государство. Если же это государство не отреагирует на агрессию немедленно, оно погибло. Такого же мнения придерживается и неоконсервативный историк Найл Фергюсон³. В ней он объясняет, что проблема заключается не в городских беспорядках, а в количестве и происхождении бунтовщиков – неассимилируемых иностранцев, способных спровоцировать распад страны. Дэниэл Пайпс разоблачает беспечность европейцев перед угрозой «Четвертой мировой войны», развязанной, по его мнению, Аятоллой Хомейни в 1979 г., и, обвиняя в слепоте французские СМИ, усматривающие в этом взрыве насилия лишь социальные причины, Д. Пайпс жестко и четко формулирует те проблемы, с которым столкнулась Европа: «начало заката христианской веры и демографического обвала, который его сопровождает; иждивенчество, притягивающее иммигрантов, что наносит сильный удар по экономике; отход от традиций в пользу мультикультурализма; неспособность контролировать границы; преступность, делающая европейские города менее безопасными по сравнению с американскими

¹ Кто не с нами, тот против нас // Свободная точка зрения. 2005. 17 ноября. www.voltairenet.org/article131156.html .

² Monnerat L. Sommes-nous à la veille d'une guerre civile en Europe // Le Temps de Genève. 2005. 8 ноября.

³ Ferguson N. The fires of disintegration // Los Angeles Times. 2005. 7 ноября.

городами; и усиление позиций ислама в общем и радикального ислама в частности»¹.

Следует отметить и мнение комментатора иранского происхождения Амира Тахери. В своей статье он заявляет, что *французские бунтовщики хотят, ни много ни мало, восстановить оттоманский принцип «Миллет», позволяющий каждому религиозному сообществу жить по собственным законам и традициям, продиктованным религией*².

На следующий день после первых беспорядков газета Washington Times опубликовала пересказ последнего произведения Тони Блэнкли «The West's Last Chance: Will We Win the Clash of Civilizations?»³, в котором автор объясняет, что только быстрые скоординированные ответные военные действия на мировом уровне могут остановить рост исламо-нацизма, способного охватить Европу, как это было в 1940 г., превратив ее в «Еврарабию», контролирующую нефтемагистрали и враждебно настроенную по отношению к Соединенным Штатам. Ответственна в этой ситуации культурная терпимость вырождающейся и бессилой Европы, и «здоровые» государства Великобритании и Соединенные Штаты Америки должны взять ситуацию в свои руки.

Необходимо отметить, что подобного видения стали придерживаться не только правые, но и европейские левые.

Существует и другая, гораздо менее радикальная точка зрения, согласно которой источником волнений во Франции и ряде других европейских стран стало социальное неравенство и те трудности, с которыми сталкивается иммигрантская молодежь.

На страницах «Le Monde»⁴ мусульманский теолог и политический активист Тарик Рамадан сожалеет о неспособности услышать точку зрения европейских мусульман и демократов, утверждающих, что проблема не в исламе, а в социальных трудностях.

Директор журнала «Monde diplomatique» Бернар Кассен, в свою очередь, рассуждает о «Катрине по-французски» на страницах «El Periodico»⁵, отмечая, что, если ураган выявил множество аспектов социальной реальности США, то волна насилия в Париже и других городах мно-

¹ Pipes D. Reflections on the Revolution in France // New York Sun. 2005. 8 ноября. <http://www.nysun.com/article/22702> .

² <http://derstandard.at>.

³ www.washtimes.com/national 2005–09–12.

⁴ Ramadan T. Nos ghettos vus d'Angleterre // Le Monde. 2005. 9 ноября.

⁵ Cassen B. El Katrina Francés // El Periodico. 2005. 8 ноября.

гое говорит о французском обществе. Насилия стали следствием злобы неолиберальных политиков, а не какого-то заговора, исламского или нет. Кассен, как и многие другие, призывает к созданию «плана Маршалла» для французских пригородов.

Р. Дюма, бывший министр иностранных дел Франции и соратник Ф. Миттерана, разделяет явления «столкновения цивилизаций» (или, в некоторых переводах, «шока цивилизаций»), которые порождены изначально конфликтом между Палестиной и Израилем, и на сегодняшний день «можно говорить об объединении интересов вокруг двух лагерей, что придает нынешнему противостоянию мировой характер»¹, и волнений во Франции, носящих характер социальных выступлений.

Важным фактором в ухудшении социальной ситуации в странах ЕС стал эффект, порождаемый глобализацией. Существует мнение, что именно глобализация постепенно подрывает ассимиляционную способность французского общества. И дело здесь не только в стремлении сокращения издержек и выводе предприятий из стран ЕС, следствием которого становится сокращение рынка труда и обострение социальных проблем. Хотя этот эффект глобализации следует признать ключевым для понимания произошедших событий. Об этом говорят цифры: безработица среди молодежи в гетто составляет 40%².

По нашему мнению, то, что волнения носили скорее социальный, нежели религиозный характер, просматривается в форме выражения протеста: в основном протестующие поджигали автомобили, являющиеся атрибутом благосостояния. Еще один довод в пользу этой точки зрения: события носили скорее демонстративный характер, поэтому социальный ущерб был не очень велик, а число жертв – минимальным³. Тем не менее, как показано выше, значительное количество экспертов (преимущественно правого толка) придерживаются того мнения, что противостояние носило именно межрелигиозный характер.

Возвращаясь к позиции современных еврократов, сознательно уходящих от формулировок о христианских корнях Европы, следует упомянуть одно из показательных официально-обезличенных высказываний, приведенных в отчете Евробарометра 2005 г. «Общественные ценности,

¹ Дюма Р. Столкновение двух миров – это уже реальность // Труд–7. № 002. 2006. 12 января.

² Дымящиеся гетто // Независимая газета. Дипкурьер. 2005. 28 января.

³ Гудков Л. «Стабильность» как фактор деградации // www.democracy.ru . 24.04.2006.

наука и технология»: «Европейцев объединяют общие религиозные и философские традиции, проявляемые в различных формах христианской религии, однако это не транслируется автоматически в европейскую религиозную идентичность. Европейское общество богато религиозным и философским разнообразием»¹.

Статистическое исследование подтверждает это положение – европейцы абсолютно по-разному относятся к проблемам смысла и цели в жизни: киприоты и греки часто задаются этими философскими вопросами, а австрийцы и венгры наименее склонны размышлять о смысле жизни. Исследование также показало, что четверо из пяти граждан Европы придерживаются каких-либо религиозных или духовных убеждений, половина всех европейцев (52%) верит в Бога, а еще 27% верит в существование некой высшей силы или духовной субстанции. Однако эти усредненные цифры не являются показательными: слишком велико различие в этом вопросе от страны к стране. Наиболее высок процент верующих в традиционных католических (Мальта – 95%, Португалия – 81%, Польша – 80%, Италия – 74%, Ирландия – 73%) и православных (Кипр – 90%, Греция – 81%, Румыния – 90%) странах, где институт церкви исторически имеет сильные позиции. На первый взгляд может показаться, что низкий процент верующих в Эстонии, Чехии, Литве – результат долгого пребывания в сфере влияния коммунистического лагеря, а следовательно – государственного атеизма, однако цифры не подтверждают этого: в одной группе с этими «неверующими» странами оказались Швеция, Дания, Нидерланды, Франция, где религиозные убеждения в XX веке не преследовались. Однако именно в этих странах наиболее высока (около 50%) доля тех, кто верит не в Бога, а в некую высшую духовную силу. Таким образом, и в проблеме религиозных предпочтений мы видим разделение по дихотомии Север–Юг. Характерно, что население наиболее развитых стран Европы не находит необходимых ответов на свои запросы в традиционных религиях и пребывает в самостоятельных духовных исканиях. Именно здесь имеют успех, в частности коммерческий, различные новоявленные религиозно-философские течения.

Что касается социально-демографических показателей в отношении религии в среднем по Европе, то результаты исследования предсказуемы: верят в Бога больше женщины (58%), меньше мужчины (45%),

¹ Special Eurobarometer 225 «Social values, Science & Technology» Report // ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf.

больше пожилые (63%), меньше молодые (около 45%), больше правые (57%), меньше левые (41%).

Таким образом, исследование религиозных предпочтений европейцев выявило следующие тенденции. Во-первых, это видимый отход от религии в традиционной форме в протестантских странах – Нидерландах, Дании, Швеции, а также в странах с сильными секуляристскими традициями – Франции и Бельгии. Во-вторых, традиционные религиозные верования находят свое подтверждение в странах, где церковь была традиционно исторически сильна с институциональной точки зрения: к таким странам относятся Греция, Кипр, Польша и Ирландия. Из стран коммунистического блока устойчивые религиозные традиции сохранили католические страны: Польша, Хорватия, Словакия; другие же страны от них постепенно отходят со сменой поколений. И в-третьих, это появление и активное распространение новой религии, характеризующейся верой в существование высшей духовной субстанции. Эта новая религия, или форма духовности, получила наибольшее развитие в протестантских странах: Швеции, Дании, Чехии и Эстонии¹.

Очевидно, что с точки зрения отношения к религии Европа крайне неоднородна. В ряде стран религия является основой национальной идентичности, в других странах нормой является мультиконфессионализм, в третьих, наблюдается противостояние светских и религиозных традиций, в четвертых, религия полностью отделена от государства и государственного образования.

Вообще проблема религиозного образования имеет глобальный характер. В странах Европы существуют различные подходы к преподаванию основ религии. В первой группе стран (Франция, Венгрия) нет религиозного образования в школах. Ко второй группе относятся страны (преимущественно северной Европы), в которых неконфессиональное религиозное образование организуется и контролируется государством. К третьей группе относятся страны, в которых конфессиональное вероучение утверждено законодательством. Сравнивая данные о религиозном образовании со статистикой религиозных убеждений жителей европейских стран, мы видим довольно очевидную корреляцию.

В настоящее время наблюдается тенденция к сокращению на национальном законодательном уровне функций церкви в образовательных уч-

¹ Special Eurobarometer 225 «Social values, Science & Technology» Report // ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf.

реждениях. Это попытка соответствовать идее плюрализма, исходящей от ЕС. Европейский Союз настаивает на том, чтобы религиозное образование было факультативным. Еще в конце 1990-х ЕС предложил в рамках рекомендации «Религия и демократия» развивать неконфессиональное образование. Существует даже мнение, что «светская идеология ЕС пытается утвердить мысль о том, что религия – источник нетерпимости и насилия»¹. Так это или нет, но мы видим последовательную позицию официального ЕС на редуцирование религиозного фактора в Европе.

Ряд авторов левого направления видит в неолиберальной атаке на традиционные религии результат целенаправленной деятельности транснациональных элит, заинтересованных в деструктурировании исторически сложившейся системы государств, перекраивании государственных, этнических, культурных, религиозных границ. Очевидно, что традиционные религии пытаются противостоять таким попыткам. Однако подчас это противостояние принимает на массовом уровне формы, несвойственные традиционным религиям. Говоря об усилении роли религиозного фактора, следует обратить внимание на обратную сторону этого процесса. По мнению секретаря Понтификального совета по культуре о. Бернара Ардюра, следует быть осторожными с так называемым «возвратом к религии», так как «поводом к такого рода религиозному возрождению послужила распространенная иррациональная реакция на тотальный рационализм с его чрезмерным культом науки и идеологии»². Это один из общеизвестных ответов на вызовы глобализации: рост религиозного фундаментализма одной части населения в сочетании с религиозным индифферентизмом другой.

Пока нет религиозной общности – нет и единой европейской идентичности, единого социального пространства. Для появления такого общего социального пространства необходимо, чтобы люди ощущали свою причастность к Европе как единому целому. В целом европейцы чувствуют себя причастными к Европе в 6 случаях из 10. Наибольший

¹ Хэдли С. Религиозное образование в европейских государственных школах. Доклад, прочитанный на конференции «Религиозный фактор в жизни современного общества», состоявшейся в рамках XV Рождественских чтений.

² Ардюра Б. Вызов, связанный с преемственностью веры и ценностей в условиях культурной трансформации // Вестник Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций». 2006. № 1. С. 181–182.

процент наблюдается в Люксембурге (78%), Швеции и Дании, наименьший – в Великобритании (37%), Греции и Нидерландах¹.

Также важно здесь упомянуть о соотношении национального и общеевропейского компонентов в ощущении европейцами своей идентичности. В ряде стран (Люксембурге, Италии, Испании, Франции, Бельгии, Голландии, Австрии и Германии) граждане ощущают себя в большей степени европейцами, чем опираются на национальную идентичность. Свою национальную принадлежность сильнее ощущают в Великобритании, Швеции, Финляндии, Греции и Дании. Идея европейского социального пространства также тесно связана с представлением у населения о существовании единой культурной идентичности, разделяемой всеми жителями Европы. На этот вопрос большинство европейцев отвечают скорее отрицательно (за исключением граждан Греции и Португалии).

Это исследование с очевидностью показывает, что ощущение себя европейцем и вера в существование общей культурной идентичности всех европейцев не так тесно взаимосвязаны, как это может показаться на первый взгляд². Таким образом, можно предположить, что появление единого «чувства сообщества», о котором говорил К. Дойч в работе «The Analysis of International Relations» и которое представлялось последователям теории коммуникации «качественным скачком» на пути к интеграции, в настоящее время проходит этап становления.

Размывание традиционных ценностей, связанное с развитием технического прогресса и навязыванием стереотипов массовой культуры, разрушением семейно-бытовых устоев, изменением политических реалий, дало толчок к расползанию кризиса национального самосознания граждан Европы. И пока оно не компенсировано широким распространением самосознания европейского. Это самосознание в лучшем случае, как считают исследователи, существует в виде так называемого «разрешающего консенсуса», то есть внутреннего согласия не препятствовать активно процессам политического и экономического сближения³.

Несомненно, проблемы идентичности являются системообразующими для любой общности, в том числе для нарождающейся европейской. Некоторые авторы даже ставят вопрос таким образом: «Европа бу-

¹ Источник: Eurobarometer 51.0 – Fieldwork: 1999. March–April.

² How Europeans see themselves. European Communities. Luxembourg, 2001. P. 12.

³ Семененко И. Группы интересов в Европейском союзе, региональный аспект. 1998. //www.xserver.ru/user/gives/

дет либо культурной, либо ее не будет вовсе. Европа будет либо социальной, либо не будет вовсе... Европейская идентичность может быть лишь идентичностью европейцев, которые ощущают себя таковыми в своей повседневной жизни, пользуются одними и теми же социальными преимуществами, одинаковыми правами и вместе, безо всяких запретов, обращаются к осмыслению своего исторического и культурного наследия»¹.

Итак, проблема осознания европейской идентичности является краеугольной для Европейского Союза на современном этапе. Дальнейшая интеграция, имея в виду не расширение, а углубление этого процесса, невозможна без осознания того, *для чего* этот процесс происходит, *почему* Европе нужно быть единой. В настоящий момент Европа как никогда нуждается в осознании уже проделанного пути и определении стратегического направления будущего развития. «Только превратив Европу в открытое культурное, интеллектуальное и креативное сообщество, европейская идентичность заслужит причитающиеся ей почести»². И это выразится в том, какое место Европа будет занимать в глобальном мире в ближайшие десятилетия.

¹ Каззюс Ж. Европейская идентичность // Европейская интеграция: современное состояние и перспективы. Минск, 2001. С. 332.

² Там же. С. 333.

Научное издание

РЕЛИГИЯ В САМОСОЗНАНИИ НАРОДА
(РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ)

Ответственный редактор – *доктор философских наук,*
профессор **Мчедлов М.П.**

Верстка *Н.В. Осетрова*

Заказ №

Формат 60x90 ¹/₁₆

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Подписано в печать 05.06.2008. г.

Усл. печ. л. 26. Тираж 600 экз.

ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ РАН
МОСКВА, УЛ. КРЖИЖАНОВСКОГО, 24/35, КОРП. 5