Министерство образования и науки Российской Федерации

федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования

«Самарский государственный университет»

Филологический факультет

**Взаимосвязь религиозной идентичности и этических установок в постсекулярном обществе**

Магистерская диссертация

|  |  |
| --- | --- |
|  | Выполнил магистрант\_\_\_\_\_\_группы \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ |
|  |  Фамилия, имя, отчество (полностью) |
|  | \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_(подпись) |
|  |  |
|  |  |
|  | Научный руководитель кандидат философских наук, доцент |
|  | уч.степень, уч.звание |
|  | \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ |
|  | Фамилия, имя, отчество (полностью) |
|  | \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_(подпись) |
|  |  |
| «Допустить к защите» | Работа защищена |
|  | «\_\_\_\_\_\_»\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_2020 |
| Зав. кафедрой | Оценка «\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_» |
| Доктор философ наук\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ | Председатель ГАК\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ |
| Фамилия, имя, отчество (полностью) |  уч.степень, уч.звание |
| \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ | \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ |
| (подпись) | Фамилия Инициалы |
| «\_\_\_\_\_\_»\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_2020 г | \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_(подпись) |

Самара, 2020

Оглавление

[Введение 3](#_Toc58939924)

[Глава 1. Идентичность человека и еефилософско-антропологический и социально-философский аспекты 6](#_Toc58939925)

[1.1 Общие понятия 6](#_Toc58939926)

[1.2 Социально-философские стратегии исследования идентичности 16](#_Toc58939927)

[1.3 Понятие религиозной и этнической идентичности 28](#_Toc58939928)

[1.4 Религиозная идентичность в исследованиях зарубежных психологов 38](#_Toc58939929)

[Глава 2. Политика вероисповедная и факторы актуализации в регионе 43](#_Toc58939930)

[2.1 Властный институциональный потенциал регулирования религиозной сферы 43](#_Toc58939931)

[2.2. Практика осуществления вероисповедной политики 59](#_Toc58939932)

[Глава 3. Постсекуляризм как переосмысление человеческого субъекта в свете религиозного опыта 76](#_Toc58939933)

[3.1Секуляризм и постсекуляризм в россии и в мире 76](#_Toc58939934)

[3.2 Религиозная идентичность в постсекулярном обществе 96](#_Toc58939935)

[Заключение 108](#_Toc58939936)

[Список источников и использованной литературы 110](#_Toc58939937)

[Приложения 118](#_Toc58939938)

# Введение

Актуальность. Представление о нынешней общественно-политической действительности по причине глобальных этноконфессиональных изменений с конца ХХ в. невозможно без всестороннего анализа включенности религиозного фактора в публичную сферу общественно-политической жизни. Религиозный ренессанс в Российской Федерации содействовал постсекуляризации общества, появлению церковных субъектов политического процесса, развитию как на федеральном, таким образом и региональном уровне различных моделей взаимодействий государственных а также вероисповедных структур. Государственно-конфессиональные взаимоотношения, невзирая на богатый отечественный опыт, в постсоветский период стали новым элементом в общественно-политических системах регионов РФ, что актуализировало всестороннее и полное их исследование.

Результатом социальных изменений на региональном уровне стали не только лишь положительные тенденции в формировании поликонфессионального общества (укрепление этноконфессиональной идентичности, развитие религиозной культуры, выстраивание диалога конфессий), но и проявление интолерантного поведения, распространение религиозных экстремистских также террористических организаций. Возможность религиозного фактора нести в себе как положительные, таким образом и отрицательные элементы актуализировала задачи, стоящие пред политическими деятелями а также политологами в области разрешения, предотвращения и самое главное – предотвращения социальных конфликтов, сопряженных с религиозными противоречиями и политико-религиозными практиками [[1]](#footnote-2)

Религиозный вопрос и его обострение особенно заметен в приграничных а также поликонфессиональных ареалах РФ, таким образом как в данных субъектах наиболее ощутимы этноконфессиональная идентичность граждан, взаимосвязи среди светскими и религиозными институтами, миграционные риски.

Невзирая на многочисленность работ и исследований, можно сказать о том, что процедура развития религиозной идентичности на современном обществе приобретает новые особенности, формируя новые аспекты, требующие изучения. На наш взгляд, заслуживает интереса изучение соотношения понятий «религиозное сознание» и «религиозная идентичность»; этапы эволюции религиозной идентичности в истории России; факторы, влияющие на процесс формирования религиозной идентичности в постсекулярном обществе.

Данные нюансы и определили проблемное поле настоящего исследования.

Эти аспекты и определили проблемное поле настоящего исследования.

**Объект исследования** - формирование религиозной идентичности.

**Предмет** **исследования** - формирование религиозной идентичности в постсекулярном обществе

**Цель** **исследования** - выявить специфику формирования религиозной идентичности в и этических установок в постсекулярном обществе.

Данная цель предполагает решение следующих **задач**:

- изучить и проанализировать понятие религиозной и этнической идентичности;

-исследовать властный институциональный потенциал в области проведения вероисповедной политики и налаживания механизмов взаимодействия с религиозным элементом гражданского общества;

- проанализировать основные направления вероисповедной политики в Российской Федерации;

 - охарактеризовать и проанализировать религиозную идентичность в постсекулярном обществе.

**Методология исследования**. Набор методов исследования обусловлен

общетеоретическими положениями философско-антропологических исследований, спецификой темы и вышеперечисленными задачами. Нами

применялись анализ литературных источников, сравнительный анализ философских стратегий исследования идентичности, приемы логического анализа, метод научной абстракции; в социально-философском плане исследования мы обращались к феноменологическому методу, в философско-антропологическом плане мы использовали диалектический метод и междисциплинарную методологию в модусе биоэтики.

# Глава 1. Идентичность человека и еефилософско-антропологический и социально-философский аспекты

## 1.1 Общие понятия

Человеческая идентичность стала в первой трети 20 столетия объектом философских постметафизических изучений. Идентичность также самоидентификация появляются в психоаналитическом дискурсе З Фрейда (и его учеников, последователей) и связаны с формированием человеческой сексуальности. По мнению Фрейда, уже в раннем детстве возникают акты половой самоидентификации, которые в свою очередь призваны достаточно важные вопросы для индивидуального существования. Уже в последующем данный вопрос идентичности был также рассмотрен в трудах М. МИДа, Ко. Роджерса, Дж. Эриксон, а также несколько других ученых. Необходимо выделить, что исследование вышеперечисленных авторов имеет определенную методологическую особенность. А именно, в течении десятков лет, по мере того как теоретическая и эмпирическая социология, социология, общественная психология и общественная инженерия развивались на Западе как практический метод, психологические а также антропологические исследования (естественнонаучные и гуманитарные) стали приобретать определенную доктринальную окраску. Данное нашло отражение и в методах исследования личности и идентичности, а также в рассмотрении детерминант формирования личности и идентичности. В конечном итоге, постмодернистская идеология в форме синтеза психоанализа и структурализма усложнила и существенно обогатила подходы к изучению идентичности.

Характеризуя отечественную науку стоит отметить тот факт, что проблема идентичности человеческой появилась в начале 70-х годов минувшего столетия, однако никак не как самостоятельная философско-антропологическая проблема, а в контексте изучения личности в психологически а также социологически ориентированных трудах. Здесь первостепенное значение имеют работы А. Н.Леонтьева, И. С. Кона, Л. И. Божовича, А. Г. Асмолова. С середины 90-х годов русская общефилософская идея сумела свободно развиваться в соответствии с всемирными тенденциями и с учетом важных вопросов конца XX столетия. Данное никак не замедлило сказаться на подходах к вопросу человеческой идентичности. Изучения данной проблемы приобрели должную общефилософскую направленность, а их авторы начали учитывать достижения своих зарубежных коллег, не теряя при этом своей самобытности. Вопрос идентичности получила многостороннее исследование в работах знаменитого российского философа, профессора П. С. Гуревича. В монографии " идентичность как социально-антропологический феномен "(П. С. Гуревич, Е. М. Спирова, 2015) анализирует обширный диапазон философских подходов к вопросу идентичности, переосмысливает их потенциал в современной социокультурной ситуации. П. С. Гуревич фиксирует состояние кризиса и, даже, пытается отказаться от концепции идентичности, характерной для постмодернистской культуры.

Существует ряд подходов к изучению проблемы идентичности: психологический, общественно-философский а также философско-антропологический [[2]](#footnote-3). В В нашей диссертационной работе я выделяю два непосредственно философских подхода к исследованию идентичности-социально-философский а также философско-антропологический. К социально-философским стратегиям мы причисляем эти комбинация, в которых сохраняется противопоставление части (индивида) и целого (общества), но при данном рассматриваются различные нюансы их взаимодействия (например, теория И. Гофмана). Это взаимодействие происходит во множества областях социальной действительности а также на некоторых уровнях (включая степень "жизненного мира" или повседневной жизни). Помимо этого, современное общественно-общефилософское познание, определяя вопрос идентичности, направляется к рассмотрению коммуникации, рассматривая ее равно как социально-антропологическое явление. Социально-философский подход предусматривает взаимосвязь социокультурных трансформаций с настоящей человеческой жизнью, вновь возникающими и множащимися "проектами" персонального жизни. В Конечном Итоге, "теоретический потенциал социальной философии способствует преодолению "абстрактного антропологизма", характеризующего индивида как абстрактного, неисторического субъекта " [34], суть которого является инвариантом. Социально-философский аспект имеет, так сказать, иную "шкалу", здесь человек принимается не как таковой, а в связи и соотношении с обществом. При данном идентичность подразумевается не как нечто определенное, а как формирование и выражение в общественных практиках. Идентичность в данном случае подразумевается не как что-то предзаданное[[3]](#footnote-4), а как становящееся и демонстрирующее в социальных практиках. Для целей нашего изучения ценность данного подхода заключается непосредственно в том, что некто позволяет выявить процессность данного явления и его развитие (с места зрения разных частей и их значимости) под влиянием разных социальных контекстов.

Философско-антропологический подход к вопросу идентичности выделяется тем, что он в достаточно сильной мере связан с метафизикой, как методом познания человека. В условия поиска вневременной, неизменной и неподражаемой природы либо сущности лица метафизика была системообразующим методом постижения. И даже в тех случаях, когда общефилософское познание человека обращалось к данным естествознания (биологическим наукам а также психофизиологии), вновь приобретенные данные, гипотезы, теории подвергались критическому осмыслению либо внедрялись в философскую картину человека, неизменно полагаясь на априорные и абстрактные модели человека. Определенные существенные аспекты эмпирического человека игнорировались либо являлись производными от его глубоких, трансцендентных основ.

Первый такой опыт исследования идентичности возможно отыскать в диалогах Платона. Вот стратегия рассмотрения идентичности, что была в течении 2-ух с половиной тысяч лет европейской философии и остается важной и сегодня. Его центральными пунктами являются соотношение стабильного и изменчивого и желание обнаружить идентичность. Данное и есть метафизика "того же самого"." Трансцендентальная программа И. Канта и идеи Ж.-Ж. существенно обогатили методы изучения идентичности. Руссо, И. Фихте, г. Гегель, философия сознания, философия жизни и экзистенциализм. В лоне традиционной философии сформировались представления об субъекте, его сущностных характеристиках, этические представления о свободе и автономии, которые имеют все шансы быть приняты либо подвергнуты критике, но никак не могут быть легко списаны в философский "архив". Идеи классической философии были унаследованы и органично вплетены в XX веке в постановку антропологических проблем и методологию их решения. Во этом отношении деятельность Гуссерля, Хайдеггера а также Сартра имеют первостепенное значение. В последующем, в рамках философско-антропологического подхода, тема идентичности стала предметом многогранных, синтетических (как это характерно для философии постмодерна) исследований, во многом благодаря работам М. Фуко, Ж. Лакана, Ж. Бодрийяра. Наконец, в последней четверти ХХ столетия происходит определенный сдвиг в ракурсе взгляда на проблему, появляются исследования в духе "нового натурализма", проводимые философами в союзе с биологами и докторами (или некоторыми "философствующими" врачами), в каковых личность человека стала закрепляться на стыке разных дисциплин. При данном факты биологии и медицины оказались сопряженными с собственно общефилософским подходом, который фокусируется в онтологии (с попытками сформировать онтологию человека), этике (с ее метафизическим ядром) и биоэтике (как новой междисциплинарной методологии). Своеобразный (а также весьма плодотворный) вариант философского осмысления человека сформировался в советской философии. Тут антропологические проблемы решались в рамках сочетания онтологии общественной жизни с данными естествознания с диалектико-материалистической позиции [20, 35, 44, 61, 62]

Таким образом, философско-антропологический подход к проблеме идентичности достаточно многогранен, динамичен, включает в себе абстрактную составляющую, но он также призван предложить решение одной с важнейших проблем философии с учетом социокультурной динамики и достижений научного постижения человека

Прежде чем перейти к нашему изучению, я полагаю, что достаточно важным затронуть ключевые понятия, какие возникают в антропологическом дискурсе и иногда активизируют споры [[4]](#footnote-5). Речь идет об суждениях "человеческая сущность" а также "человеческая природа". "Природа" и "сущность" как фундаментальные общефилософские понятия приобрели собственное значение за пределами антропологии, и их антропологическая интерпретация, на наш взгляд, должна быть соотнесена с их устоявшимся онтологическим содержанием. Во-первых, когда мы говорим о "природе", мы имеем в виду, прежде всего, материальную сторонку предмета, которая зафиксирована на уровне явления и как явление изменчива. Затем, под "природой" мы предполагаем то, что выросло естественным способом и обдает в себе законностьь[[5]](#footnote-6). Помимо этого, "природа" чаще всего многокомпонентна (Демокрит, Анаксагор). "Сущность", во-первых, не дана непосредственно, она спрятана, так сказать, и ее обнаружение-цель научного поиска.. Во-вторых, " сущность "трактуется как нечто постоянное, неизменное, и поэтому иногда о" сущности " говорят как о субстанции. Наконец, " суть "подразумевается как закон функционирования объекта и с этой точки зрения она, бесспорно, нематериальна. П. С. Гуревич характеризует" природу человека "следующим образом:" под" природой человека "мы подразумеваем устойчивые, неизменные черты, общие наклонности и свойства, выражающие его особенности как живого существа, которые присущи Homo sapiens во все времена, вне зависимости от биологической эволюции а также многознаменательного процесса" [11]. Представление "природа" дается путем перечисления разных свойств человека, среди каковых будут как чисто физические (анатомические а также физиологические)-вертикальная ходьба, форма таза и позвоночника, особенности строения кисти и зрительного аппарата и т. д., таким образом и безупречные (психические) – мышление, фантазия, символизация и др. Устоявшееся представление об биосоциальной природе человека вполне оправдано, так равно как оно закрепляет настоящую противоречивость, заметную во различных ньюансах.

**Поднимая вопрос о "сущности человека", необходимо преодолеть** противоположность души и тела. Вот как К. Ясперс подходит к этому так:" вместо двух аспектов, то есть соответственно физической, внешней, биологической реальности и бестелесного психического бытия-совокупности "переживаний" со всеми внутренними отношениями - мы имеем идею" сущности", охватывающей как тот, так и другой аспекты, сохраняющей свою неделимость и в то же время типичность " [74]. Сущность должна быть понята как нечто единое и единственное, и самосознание человека допускает тайну его природы, или окончательный поворот к биологии, или к теологии. Самая важная характеристика человеческого существования – его социальное существование-была проигнорирована. Человеческий труд, производство и история далеки от естественных процессов, которые автоматически происходят в природе. Русская (Марксистская) философия выработала понимание человека как биосоциального существа с социальной сущностью. Однако такое решение проблемы вызвало критику со стороны некоторых философов[[6]](#footnote-7). Прежде всего, они не придерживались строгого разграничения между природой и сущностью человека и часто отождествляли их, поэтому истина по отношению к одному принималась за истину по отношению к другому. В качестве противоречивых моментов они указывали на то, что человек изменчив и "несет на себе следы биогенетической и культурной эволюции»[[7]](#footnote-8), а также на строки Маркса о том, что "вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы" [30]. Если человек постоянно меняется, то о какой сущности (как постоянстве) может идти речь? Но оба эти кажущиеся противоречия были разрешены в трудах русских философов. Так, академик И. Т. Фролов показал, что Карл Маркс, говоря о природе человека, имел в виду его (человека) природно-биологические особенности и факторы существования, что не отрицает его социальной сущности [62]. В этом свете некоторые модификации биологического облика человека и предметно-практических схем деятельности не свидетельствуют об изменении его сущности. Анализ использования К. К. Н. Любутин приходит к выводу, что "человеческая природа вообще" может быть соотнесена с сущностью в указанном выше смысле (как субстанция) Марксом таких понятий, как "родовая сущность человека", "природная сущность человека" и "человеческая природа вообще". "Человеческая природа вообще "есть" сущность " человека и есть деятельность. Сама человеческая деятельность неотделима от общества, она составляет его структуры и в то же время зависит от них. "Инвариантная активная сущность человека изменяется в зависимости от социальных условий, в которых он живет" [28]. Преобразование природного в человеке, то, что может по-разному проявляться в разные эпохи, исходит из его социальной сущности и осуществляется через деятельность.

Среди структуралистов гипертрофированный социологизм превратился в" структуралистский антигуманизм", по выражению Л. В их программах человек предстает не более чем функцией своего положения в изменяющейся системе социальных связей и отношений. Но в дополнение к ранее структуралистским и релятивистским антропологическим концепциям, в рамках западной антропологической мысли развились натуралистические, биологизирующие представления о сущности человека. Социал-дарвинизм и расизм XIX века "эволюционировали" в XX веке в социобиологию, основанную на разнообразных данных биологических наук, что придает ей особый вес. Наконец, развитие нейробиологии, генной инженерии и реализация грандиозного международного проекта "Геном человека" еще больше укрепили точку зрения биологизатора на сущность человека.

Еще раз оговоримся: мы считаем целесообразным разделить понятия "человеческая природа"и" человеческая сущность". На наш взгляд, и то и другое существует. А когда С. Пинкер или Ф. Фукуяма говорит о природе человека в биологических терминах, мы относим его именно к природе в указанном выше смысле-как к совокупности характеристик, элементов, которые решающим образом определяют эмпирическую личность. Конечно, такие интерпретации сужают представление о природе человека, так как не учитывают не только социальные качества, но и своеобразную социально значимую "проекцию" этих самых биологических качеств.

*К трактовке идентичности*

По словам П. С. Гуревича, "термин " идентичность" до известной степени заменил в философских работах такие слова, как "самосознание", "самоопределение", "самоанализ", “тождество”»[[8]](#footnote-9). Идентичность Идентичность и как понятие, и как явление с точки зрения различных дисциплинарных подходов тесно связана с упомянутыми выше понятиями "природа" и "сущность" человека. В то же время выводы о природе человека обычно формулируются в духе реализма и объективизма, особенно в последние десятилетия биологизма. Понятие "сущности человека" остается весьма проблематичным и по сей день, но, тем не менее, представления о сущности человека носят либо эссенциалистский, либо экзистенциалистский характер. В то же время эссенциалистские интерпретации могут иметь материалистическую, биологическую или идеалистическую, теологическую направленность. Идентичность определяется исключительно в рамках реляционного подхода, поскольку идентичность - это не внутренне присущее свойство, а отношение, которое формируется в результате социального взаимодействия, в том числе когнитивных отношений. Например, В. Л. Абушенко дает следующее определение "тождества"» тождество есть соотнесение чего-либо ("имеющего бытие") с самим собой в связности и непрерывности своей собственной изменчивости и постигаемое в этом качестве ("наблюдателем", говорящим "себе" и" другим", чтобы подтвердить свое само-равенство) " [4]. При этом, как отмечает тот же автор, "в теоретическом срезе анализа присутствуют как принципиальная проблематичность и неполнота понятия идентичности, так и его принципиальная открытость социокультурным практикам современного обществ»[[9]](#footnote-10).

Во – первых, существует два уровня идентичности-индивидуальный и социальный. Социальная идентичность определяется с точки зрения социальной структуры и микро - и макросоциологического взаимодействия индивида. Во-вторых, условный характер идентичностей (Хабермас) связан с социальным уровнем, поскольку на социальном уровне идентичность формируется и проявляется на основе ролевого взаимодействия и общения в целом. Поэтому более уместно использовать не статический режим-идентификацию, а динамический режим-идентификацию. Оптика социологического подхода способствует все большему (в последние десятилетия) отказу от "реализма" в пользу "конструктивизма" в концептуализации идентичности. Идентификация осуществляется в ситуации проблемы," потребности", "риска", принципиально связанной с социальным контекстом[[10]](#footnote-11). Однако в современной культурной ситуации появляется все больше свидетельств того, что индивидуальная идентичность также может быть условной (множественной) в связи с развитием виртуальной реальности и биотехнологий. Но эпоха биотехнологий сделала фундаментальный сдвиг, что практика идентификации (самоидентификации) теперь тесно связывает личное " я " с телом. В-третьих, с точки зрения различных исследовательских подходов выделяются несколько вариантов идентичности – конфессиональная, этническая, национальная, сексуальная; все они имеют связь с различными уровнями социально-исторического бытия, которые уточняются в индивидуальном бытии. В-четвертых, идентичность на индивидуальном и социальном уровнях имеет различное "содержание", которое в первом случае гораздо богаче, поскольку включает в себя акты самопознания, памяти, непрерывный нарративный нарратив в межличностном общении, все то, что отражается субъектом в рамках отношений "я-ты" и "я-я", субъектно-практических отношений, в опыте телесности, выраженном через сексуальность, конструируемом как проект будущего. Наконец, в тех случаях, когда предметом исследования является индивидуальное тождество, вполне уместен субстанционализм, предполагающий некую вечную, неизменную субстанцию человечества. Меняются только его проявления, но сущность остается прежней. Имеет смысл различать идентичность и (само)идентификацию. Но это различие, конечно, не является строгим, так как все акты рефлексии осуществляются одним родовым субъектом – человеком. В свете биомедицинского контекста нашего исследования идентичности вполне уместно и эффективно различать "идентификацию как тело и самоидентификацию как субъект" [58]. И то и другое осуществляется в горизонте биоэнергетики, которая устанавливает новые структуры подчинения и сотрудничества.

Обобщая вышесказанное, можно сформировать своеобразную матрицу исследования идентичности в рамках специфики данной работы. Итак, нас в первую очередь интересует индивидуальная идентичность. Мы считаем, что идентичность имеет структуру, то есть состоит из компонентов, имеющих различный онтологический статус. Число этих компонентов не бесконечно, и мы можем только сказать, что различные "наборы" этих компонентов становятся актуальными в разные эпохи, некоторые из которых оказываются неизменными. В данном исследовании мы сильно опирались на биоэтику как междисциплинарную методологию, поскольку ее ресурсы позволяют сформулировать синтетический взгляд на природу человека в современной ситуации и выделить фундаментальные структуры идентичности

## 1.2 Социально-философские стратегии исследования идентичности

Известный успех социально-философского подхода к проблеме идентичности обусловлен прежде всего методологическими аспектами. Во-первых, современная социальная философия в своих исследовательских программах проникает на средний и микроуровни (личность, духовный мир индивида), где можно анализировать повседневную жизнь, проникать в" жизненный мир " индивидов и социальных групп, изучать процессы влияния, конкуренции и преломления культурных метанарративов различного происхождения. Во-вторых, метод синтеза, широко распространенный в социальной философии, особенно в реалистических программах, становится особенно эффективным в ситуации "социологизации антропологии" (А. Ю. Ашкеров) [3]. В-третьих, указанная выше эффективность основана на том, что новые концепции, имеющие реалистический характер и ориентированные, в частности, на сущностное познание, учитывают факты конкретных гуманитарных наук, как естественных, так и социально-гуманитарных. При этом реализуются как общефилософские функции, так и создаются "футурологические" модели в рамках социально-философского и философско-антропологического знания, указывающие на возможные перспективы как позитивного, так и негативного характера. Наконец, социально-философские исследования ХХ века, стремясь понять сущность социального, все больше акцентируют внимание на таких категориях, как общение, взаимодействие, социальная практика, конфликт, в центре которого находится человек. Эти категории также становятся ключевыми в антропологических исследованиях, представляя собой нечто универсальное.

Отмеченные выше современные особенности социально-философского познания воплощаются в двух методологических подходах, в известной мере противоположных. Их можно поставить на полюсы антропоцентризма и социоцентризма. Далее мы рассмотрим, какие результаты были достигнуты в каждом из них при решении проблемы идентичности.

*Социоценризм в социально-философском подходе*

Социально-философское исследование идентичности имеет короткую историю (с начала 30-х годов ХХ века) и возникло на Западе в широком контексте психологии и социологии. В начале XX века приоритет в этом вопросе принадлежал психологам. При этом предметом их исследования была психика и личность, а не "душа". При всей сложности и многогранности такого явления, как личность и различных точек зрения на определение ее сущностных характеристик, отметим, что с новой точки зрения ранее изученный индивид стал рассматриваться как агент социального взаимодействия, погруженный в сложный мир конкретных историко-культурных реалий и социальных структур. С начала XX века на Западе было создано множество социологических теорий личности и концепций идентичности, среди которых наиболее значимыми являются теории К. Кули, Дж. Гофман, Э. Гидденс, Р. Баумейстер, Т. Парсонс. Они объединили методы и данные социологии, социальной психологии, культурной, социальной и философской антропологии. Большинство этих теорий характеризуются как "социоцентрические" и несут в себе социотехнический потенциал, который, по-видимому, системно соотносится с потребностями мирового промышленного развития 20-50-х годов и НТР 60-х годов XX века,

Джордж Герберт МИД (1863-1931), основатель символического интеракционизма и "один из самых влиятельных социологов и теоретиков субъекта" [5], как считают его американские коллеги, заложил основы социально-психологических исследований личности и идентичности. Абулафия Митчелл говорит, что наибольшее интеллектуальное влияние на Джон Р. Р. Толкиен-его собственное. Министерство иностранных дел представляли А. Смит, г. Гегель и Ч. Дарвин. Возможно, этим объясняется тот факт, что интеракционистская программа Министерства иностранных дел получила признание и распространение в XX веке. Основные из них в философии Дж. Понятия "жест"," реакция"," значимый символ","коммуникация" - это МИД. Этот жест имеет вполне "материальный" смысл. Если смысл термина, как принято в логике, - это объект, вещь, то смысл жеста в МИДе-это ответ на жест, который тоже вполне эмпирический и может иметь практические последствия. Человек осознает свои жесты по реакции других. Осмысленный жест - это осмысленный символ. Согласно МИДу, осмысленные символы-это в основном вербальные жесты, а язык предстает как система осмысленных символов. "Язык возникает в результате всеобщего употребления значимых символов "[67], к которым все относятся одинаково. "Я" и "другой" (эго и альтер) используют одни и те же символы, что позволяет им предвидеть взаимные реакции за счет рефлексивности. Таким образом, в общении возникают эмпатия и рефлексивность. Заметим, что именно рефлексивности как антропологическому качеству придается решающее значение в их теориях К. Кули и Дж. "Я "не только действует как субъект, но и может сознательно занять позицию объекта, когда я ставлю себя в положение" другого", присутствующего в опыте. Получается, что" другой " дополняет меня, его реакции формируют часть моего представления о себе. Как говорит Мид, "индивид не является идентичностью в рефлексивном смысле этого термина до тех пор, пока он не станет объектом для самого себя" [67]

А чтобы стать для себя «объектом» надо стать на позицию «Другого», отождествить себя с его представлением, его восприятием нас. Идентичность обретается и подкрепляется в интеракции. Помимо частных, разрозненных интеракций и встреч с «другими», в жизни «Я» присутствует постоянная связь и зависимость от больших социальных единиц, социальных групп, которые формируют у индивида самосознание (и, конечно же, «объективную» сторону личности в виде статусов, моделей поведения и норм конкретной культуры). Эту инстанцию Дж. Мид назвал «обобщенный другой». Этот «обобщенный другой» необходим для возникновения Я как «*Me*». «Взаимодействие с другими людьми и социальными группами производят новый вид Я, т.е. новые Я возникают из различных взаимодействий» [5]. «*Me*» это «объективированное *Я*» и, поскольку оно связано с функционированием в сообществах, с исполнением ролей, то этих «Me» может быть несколько. Но целостное «Я», которое можно отождествить с личностью, включает в себя «Я»«*I*»[[11]](#footnote-12). «I» следует понимать как сердцевину личности, уникальное, как способность к творчеству, как самость. « “I” может означать спонтанность индивида, его способность к реакции непредсказуемым образом» [5]. Таким образом, целостное «Я» состоит из двух частей и его можно представить в виде формулы *Self=I+Me*; при этом возможен целый спектр идентичностей: их несколько у «*Me*», одна (?) у «*I*» и неопределенное количество у *Self*, поскольку в реальном жизненном процессе «Я» руководствуется и спонтанными импульсами, свободой, но также и социальными обусловленностями, прошлым опытом, необходимостью.

Касательно идентичности в теории Мида выскажем следующие соображения. Во-первых, Мид не придает значения телесной стороне человека и связанным с этим моментам, уж если не биологического плана, то телесно-практического. Поведение, и тем более статусно-ролевое поведение, далеко не исчерпывают специфически человеческого бытия, которое немыслимо без телесного борения и страдания, без физических усилий в труде, без практического познания своего тела, опыта старения и телесной воплощенности в опыте «Другого». Во-вторых, нет полной ясности относительно того, как Мид мыслил себе «Я»-«*I*». С чем всё же оно более всего коррелирует и возможно ли его понимать как нечто примордиальное? Судя по тому, как Мид характеризует «*Me*» и «*Self*» его подход (а также подход Гофмана и Линтона) квалифицируется как инструменталистский. По-видимому, Дж. Мид наследует идею Г. Гегеля о двух Я – всеобщем и индивидуальном, с приматом всеобщего, которое Мид связывает с социальными группами. Если понимать идентичность (идентификацию) как отождествление себя с некоторым образованием, «объектом», как об этом говорит сам Г. Мид, то принимая себя как «объект», сформированный в интеракции мы должны признать ведущую роль «Другого». «Рефлексивное Я представляет собой систему разнообразных установок других людей в отношении индивида, которые им усвоены в такой степени, что через рефлексивное Я осуществляется социальный контроль обобщенного другого за личностью» [67]. Вот здесь и обнаруживается социотехнический (или психотехнический) потенциал теории Дж. Мида. В современной ситуации «обобщенный другой» (всё более абстрактный и «заочный») может целенаправленно организовывать свои реакции и тем самым манипулировать идентичностью социально-психологическими средствами, но и не только. К примеру, навязывая образ «позитивно настроенного», «счастливого» человека, в американском обществе в последние десятилетия комплекс прививаемых поведенческих реакций «подкрепляют» приемом «Прозака». За счет медикаментозного вмешательства социально-психологический портрет личности значительно меняется, а реальные социальные предпосылки так и остаются неизменными. Косметическая хирургия также зачастую используется для решения «статусных» проблем личности.

Теория Ирвина Гофмана (1922-1982), также как и теория Дж. Мида, фундирована в социологии[[12]](#footnote-13). Хотя Гофмана в равной степени интересуют" общество в человеке" и" человек в обществе", предпосылкой анализа поведения и деятельности, да и вообще познания человека, является наличие общества, социального бытия человека (но не в марксистском смысле с точки зрения производства, а с точки зрения взаимодействия). Кажется, что в И. В гофмановской концепции свободы и уникальности личности мало места и Гофман заинтересован в защите личности в повседневной жизни от угроз общества и других людей. Эти угрозы возникают потому, что американский социолог видел реальную социальную жизнь людей почти полностью детерминированной либо ролевыми отношениями, либо ограниченной необходимостью играть, действовать перед другими. Центральными понятиями теории Гофмана являются "ролевая дистанция", "ролевой конфликт","охлаждение", "драматическое действие". Последнее понятие как одно из ключевых вошло в социально-этическую концепцию Юргена Хабермаса ("теория коммуникативного действия", 1981).

Поскольку " у Гофмана действие возможно только как ролевое поведение и ничего больше "[67], личность понимается как"внешне ориентированная". Человек стремится вызвать определенное впечатление, создать свой образ, сыграть какую-то "роль", чтобы интегрироваться в общество. На самом деле эта идея не нова и ее авторство принадлежит И. Канту. "Человек-актер" скрывает свою несоциальную натуру, свою жадность, лень, зависть и подозрительность. Но нет никаких оснований приписывать эту версию объяснения актерства и ношения масок И. Гофману. С точки зрения американского социолога, ситуация выбора и ношения масок имеет двойственную обусловленность.

С одной стороны, социальная жизнь неразрывно связана с определенным набором статусов и ролей. По мере усложнения социально-исторической практики расширяется набор статусов и ролей, то есть реальные способы социального существования человека все больше охватываются регуляцией, формализацией и нормированием. Регуляция и формализация придают устойчивость обществу (как универсальному), но и ограничивают индивида в его спонтанных, аутентичных реакциях, заставляют его вписываться в "нормативноутвержденные образцы поведения". По-видимому, в эпоху индустриального капитализма, под влиянием определенных идейно - психологических особенностей американского общества, индивид для И. Гофмана предстал прежде всего как игрок во всех смыслах этого слова (и не в последнюю очередь-как игрок-авантюрист в общей "экономической" игре). Проводя свой тонкий и причудливый микроанализ социальной реальности (взаимодействия лицом к лицу), И. Гофман хотел показать, как люди хитрят, разыгрывают сцены, чтобы произвести впечатление о себе, достичь своих целей или избежать моральных санкций.

Но есть и другая, так сказать, "внутренняя" причина для игры "ролей". Гофман считал, что" человеческой природе присуща потребность быть воспринятым другими людьми для того, чтобы вообще утвердить себя перед самим собой " [67]. Личность для Гофмана не "одномерна": во-первых, есть я как нечто скрытое, а во-вторых, есть сущностная потребность выражать это я в отношениях с другими, а не довольствоваться только статусно-ролевым поведением. "Драматическое действие" призвано решить эту проблему в ситуации изначальной близости общающихся личностей и культурной регуляции способов самовыражения. Так, Ю. Хабермас, объясняя" драматическое действие", говорит, что в нем человек ориентирован на публику и"более или менее целенаправленно раскрывает ей свою субъективность". Такие понятия теории Гофмана, как "охлаждение" и "ролевая дистанция", раскрывают связь между ролевым планом личности и ее субъективным ядром, началом, из которого берут начало рефлексивность и критика. Имея это в виду, выбор маски не случаен. Какую "роль" выбрать и как ее играть, определяет субъект (субъективность). Маска в определенной степени выражает идеи и сущность человека, который ее носит. Презентация одновременно раскрывает и скрывает личность. Множественность масок и" театральный " характер представления личностей можно объяснить, принимая во внимание разницу между взаимодействием и общением. Последнее предстает не более чем "символическим сопровождением совместной деятельности" [36], и как сопровождение в малой степени относится к выражению смысла и интереса. Идентичность в теории Ирвина Гофмана рассматривается не как глубинная субъективно-психологическая идентичность, а как социальная идентичность, как нечто, конструируемое извне в социальных взаимодействиях. Американский социолог не придает никакого значения физическим или физическим аспектам личности, а тем более онтологическим или метафизическим основам человеческого существования. Пол и внешность, как эмпирические аспекты личности, являются просто "фасадом".

В рамках социологических концепций стоит отметить теорию Энтони Гидденса и ее экспликации относительно идентичности. С точки зрения" теории структурации " Э. Гидденса, социальные действия создают структуры, а те, в свою очередь, определяют поведение людей. Структуры подвержены изменениям, что, соответственно, проявляется в их социальной функциональности. Люди своими действиями изменяют и воспроизводят структуры. Но один из них - "социальные агенты" - играет активную, инициирующую роль в этом процессе. Гидденс показывает, как в современном мире самость постоянно подвергается влиянию и поэтому вынуждена рефлексивно пересматриваться, а английский социолог подчеркивает влияние макросоциальной природы. Изменение структуры общества влияет на поведение людей. Например, эпохальным стало превращение брака и семьи, которые как социальные институты превратились в "фиктивные институты", как говорит Э. Гидденс. Соответственно, это существенно меняет восприятие и самоощущение индивидов: семья и секс больше не ассоциируются исключительно с бисексуальным браком. "Сексуальность - это социальный конструкт, действующий в пределах силовых полей, а не просто ряд биологических влечений" [12].

Кроме того, успехи биотехнологии поколебали прежние представления о спонтанности родов. Более того, вся революционизированная биомедицинская реальность меняет то, как врачи и пациенты воспринимают самих себя. Таким образом, измененные структуры определяют не только модальность будущего социального действия, но и идентичности в зависимости от социального контекста эпохи. Различные аспекты самоописаний и я-концепций личности подвергаются рефлексивному пересмотру. В эпоху "модерна" причины такого пересмотра берутся извне, и идентичность характеризуется той же фрагментарностью, которая характерна для социального мира. По мнению Э. Гидденса, у людей есть потребность в "онтологической безопасности", которая включает в себя заботу о сохранении телесного существования. Может быть, потому, что в первичном, феноменологическом восприятии человек, прежде всего, предстает как тело. Потребность в онтологической безопасности становится подходом к концептуализации идентичности.

Стоит вкратце упомянуть, как личность рассматривается в дискурсе психоанализа. Эрик Эриксон считал формирование идентичности важнейшей задачей личностного развития. Особенность концепции Э. Эриксона состоит в том, что он соединил социально-психологические механизмы, ролевые и профессиональные позиции и ожидания с психологическими характеристиками периодов жизни человека. Идентичность в своем становлении проходит восемь стадий. И не обязательно все они сбудутся: возможна "злокачественная" фиксация на любом этапе, инфантильное избегание трудностей социализации. Значимым понятием концепции Э. Эриксона становится "кризис". Но кризисы идентичности в этом случае раскрываются по-Гегелевски, то есть в связи с формированием и развитием. Индивид стремится не только к самоопределению в рамках социальной системы, но и к формированию преемственности опыта своего "я", сохранению преемственности жизненных планов, интересов и самооценки. В данном случае идентичность-это индивидуальный феномен, во многом зависящий от социальной структуры общества.

Антропоцентризм в социально-философском подходе

При описании антропоцентрического подхода в социально-философских исследованиях мы обратимся к тем его воплощениям, которые, по нашему мнению, в значительной степени связаны с определенными идеями Карла Маркса[[13]](#footnote-14). Эта методология имеет своих приверженцев как в нашем лагере, так и на Западе. Здесь отправной точкой является человек, "эмпирический телесный индивид" (Ф. Энгельс). Только определив критерии "человечности", можно сформировать представление о необходимых законах общественного бытия, его структуре, связях и отношениях его элементов, которые гарантировали бы его (общества) человеческую сущность.

В русской философии этот подход последовательно проводит В. С. Барулин. Тезис о том, что" модель человека должна стать методологической основой для рассмотрения различных граней взаимоотношений человека и его социального бытия", лежит в основе многих работ философа [[14]](#footnote-15) . В случае такого способа познания, по-видимому, предполагается, что можно постичь сущность человека как такового до его фактического существования в целостности общества. В то же время задача социально-философской антропологии состоит в том, чтобы выявить "ведущую роль человека во взаимодействии с социальным миром"[[15]](#footnote-16). Основное положение состоит в том, что "человек в отношениях с обществом всегда выступает как субстанциальный принцип", а "субстанциальной основой человека" является его жизнедеятельность[[16]](#footnote-17). Однако порождающий принцип этой жизнедеятельности, ее источник интерпретируется с антропоцентрической позиции и является человеческой духовностью. С позиций этой методологии отрицается возможность полного поглощения индивида обществом, его (индивида) своеобразного "обнуления" на макроуровне социального универсума, когда все его проявления определяются извне. Приоритет, напротив, отдается микроуровню, уровню повседневной жизни," жизненному миру", ставшему значимым для социологии в XX веке. Основными качествами повседневности (или "жизненного мира") являются ее антропоцентричность, абсолютность, коммуникативность (как изначальная и непосредственная связь), практичность. "Жизненный мир" выступает резервуаром смыслообразования в повседневной жизни людей. Именно на уровне повседневной жизни и "жизненного мира" разворачиваются фундаментальные экзистенциальные переживания, которые не могут быть "усреднены", переведены в абстракции теоретических построений и переданы в безличной коммуникации. В повседневной жизни своей и своих близких человек обнаруживает свою конечность, смерть и страдания; победы и поражения, волевые усилия, вдохновение и разочарование, поиск смысла своего существования-все это происходит с человеком прежде всего, так сказать, "наедине" с самим собой и в границах "жизненного мира". С точки зрения антропоцентризма идентичность обнаруживается в борьбе двух сфер-частной и бюрократической сферы социально-экономических взаимодействий индивидов. В то же время в XX веке наблюдался неуклонный рост социального контроля, а в XXI веке уже появились изощренные формы его осуществления.

В микрокосме повседневной жизни" озабоченное " (по Хайдеггеру) бытие разворачивается не только в круге людей, но и в круге вещей. И именно здесь раскрывается не только их собственная сторона – сущность, но и их антропологическая сторона-смысл. В целом уровень социо-микрокосма или "жизненного мира" выступает как полноценный плацдарм для формирования и проявления индивидуальности, идентичности и самоидентификации.

Таким образом, в социально-философском подходе выделяются компоненты и структуры идентичности, которые, во-первых, свидетельствуют о социальной природе человека, его фундаментальной диалогичности в рационально-эмотивном и субъектно-практическом, будь то в сфере формализованного и доступного конструирования ролевых отношений (социоцентризм), или в сфере мира, более богатой феноменологическим отношением (антропоцентризм). Во-вторых, обнаруживаются два плана идентичности: внешний («*Me*») и внутренний («*I*»), где «*I*» как субъективность, спонтанность, творчество и рефлексивный принцип можно рассматривать как собственно человеческое в человеке. В этой модальности " люди ведут себя так, как будто ... они были фактически свободны, независимы друг от друга и от внешней природной и искусственной среды" [36].

Выделенная нами социально-философская стратегия исследования идентичности обосновывает наш подход к анализу кризисных явлений, поскольку раскрывает роль конструктивистской риторики идентичности, которая также присутствует в биоэтических дебатах. Рассмотренные научно-теоретические концепции заложили основы, а современные социально-политические практики, такие как дискуссия, являются достаточно эффективным средством конструирования идентичности. Таким образом, методология социально-философского исследования идентичности способствует представлению ее как артефакта.

## 1.3 Понятие религиозной и этнической идентичности

Первые предпосылки изучения всей природы этнических явлений лежат в трудах философов древности. Ученые, жившие до нашей эры - Геродот, Демокрит, Гиппократ, Тацит - оставили нам интересные описания нравов, обычаев и привычек народов различных стран, наблюдения за жизнью людей разных регионов. Отмечая различия в экономике, культуре, быте и традициях, внешнем облике племен и народностей, мыслители древности предпринимали попытки определить природу этих различий, объясняя их спецификой географического положения и климатическими условиями, влияющими на психику человека и ее развитие.

Современная исследовательская традиция изучения психологической природы этнических явлений в отечественной науке берет свое начало в XIX в. в работах этнографов и историков: Д.С. Лихачева, В.В. Мавродина, М.В. Ломоносова, С.П. Крашенинникова, В.Н. Татищева, Н.Д. Надеждина, К.Д. Кавелина, В.К. Бэра и др. Ученые впервые в своих трудах обращались к историческому сознанию и памяти народов, сделав первые шаги в определении истоков национального самосознания и форм её проявления.

Следующий этап изучения этнических явлений начался в России в XX в. в связи с бурным расцветом философской мысли и связан именами Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, О.В. Ключевского, Н.О. Лосского, В.В. Розанова, B.C. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Ю.В. Бромлея и Л.Н. Гумилёва. Этническая идентичность как психологический феномен все еще не выделялась учеными как самостоятельный предмет изучения и раскрывалась в таких понятиях, как «психология народов», «национальный характер», «национальный дух» и др.

Только в 90-е годы пальму первенства в изучении вопросов этнических явлений и этнической идентичности как самостоятельного предмета изучения справедливо можно присудить психологии. Подтверждением этому служит большой интерес к данной теме в научной среде, выражающийся в проведении множества специализированных конференций и семинаров (например, ежегодная международная научнопрактическая конференция «Этническая психология и общество», организованная секцией этнической психологии при Российском психологическом обществе, ставшая уже традиционной международная конференция «Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии» в Смоленске), существовании специальных разделов в научных периодических издания (например, в «Психологическом журнале»).

Анализируя новейшие исследования, Верещагина М.В[[17]](#footnote-18). выделяет следующие современные основания классификаций этнической идентичности: по степени осознанности (Т.Г.Грушевицкая, А.П.Садохин), уровню целостности (Ю.П.Платонов), степени опосредованности и уровню определенности (Н.М.Лебедева, Т.Г.Стефаненко), функциям (Дж.Берри, Н.М.Лебедева, Т.Г.Стефаненко), уровню выраженности (Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, А.А. Сусоколов, Ю.П.Платонов), условиям идентификации (Т.Г.Стефаненко), характеру восприятия и отношения к собственному этносу (Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, А.А. Сусоколов).

Стоит отметить, что отечественные и зарубежные исследователи приступили к изучению этнической проблематике одновременно. Однако иностранные публикации в основном выходили из пера социологов и психологов, а не этнографов и философов как в странах бывшего СНГ.

Сегодня наиболее часто для обозначения этнической идентичности в зарубежной психологии используется конструкт «Я-концепция». Он сформировался в рамках феноменологического направления теории К. Роджерса, который первым и дал его определение. Согласно К. Рождерсу, «Я-концепция» представляет собой набор восприятий, отражающих роли человека в различных жизненных ситуациях, и возникает на основе взаимодействия с социальной средой.

Начиная с 70-х годов 20 столетия в США вопрос об этнической идентичности занимает центральное место в исследованиях этнического самосознания, дополняя, а нередко и заменяя собой традиционные понятия «Я-концепции», «самости» и др. Начало глубокого исследования идентичности связано с наиболее известным направлением психологии - психоаналитическим. Традиции этой школы нашли свое продолжение в психологической антропологии в изучении этничности, как одной из форм социальной идентичности.

В изучение этнической идентичности в зарубежной психологии немаловажную роль сыграли труды Э. Дюркгейма и Л. Леви – Брюля. В трудах таких иностранных исследователей, каких как Т. Адорно, Г. Лебон, Г. Олпорт, С. Московичи, Г. Тард, З. Фрейд, Э. Фромм, К.Г. Юнг и др. заложена психологическая природа идентичности в её социальном и глубинно - личностном аспектах. Значительный вклад в изучение проблемы идентичности внесли многие исследователи, занимающиеся вопросами идентичности в отношении культурного своеобразия, такие как Д. Де-Вос, М. Кле, К. Леви-Стросс, Д. Марсиа, Х. Ремшмидт, Г. РодригесТомэ, А. Уотерман, Э. Фромм, Э. Эриксон и другие. Психологические аспекты самоидентификации личности рассматривают Д. Абрамс, Д. Берри, М. Кинерелла, Ш. Китаяма, Х. Маркус, Д. Марсиа, У. Сван, Д. Тернер, Г. Тэшфел, М. Хогг, М. Хэйг, Э. Эриксон и др.Особенности формирования социальной идентичности в современных социокультурных условиях рассмотрены в трудах зарубежных ученых Ж. Аттали, З. Баумана, У. Бека, А. Гидденса, Д. Келлнера, О. Тоффлера.

В зарубежной этнопсихологии представлены работы по этническому самосознанию, этничности, миграции, национализма, межнациональной неприязни, этническим конфликтам, аккультурации и т.д. В американской и западной этнопсихологии содержание этнических вопросов первоначально раскрывалось в таких понятиях как: «Я» (У. Джеймс, Р. Берне), «зеркальное Я» (Ч. Кули) «самость», «*self*» , «идентичность» (Э. Эриксон, К. Ясперс), «Я-концепция» (К. Роджерс, М. Розенберг, X. Маркус) и др.

Сегодня от классических зарубежных концепций социальной идентичности Г. Тэджфела и Дж.Тернера (групповая идентичность) и эпигенетической концепции развития личности Э. Эриксона[[18]](#footnote-19) (личностный аспект идентификации) при изучении проблемы идентичности (в том числе этнической) отталкиваются большинство не только их соотечественников, но отечественных этнопсихологов. Обе концепции в первую очередь обращают внимание на вопросы формирования идентичности и ее изменчивости.

В связи с этим примечателен своеобразный терминологический «бермудский треугольник», в который попадает исследователь, приступая к изучению этнической идентичности. Дело в том, что в настоящий момент, существует целый ряд понятий, которые используются в научных текстах. Это термины: «этничность» (Дж. Де Вос, Л.РоманусиРосс, Дж.Деверо, Т.Шварцман, Дж. Горер, М.Мид и др., В.Ю. Хотинец), «этническое сознание» и «этническое самосознание» (J.S. Phinney, С.А. Токарева, Н.Н. Чебоксарова, Т.Ю. Бурмистрова, Г.Н. Волков, А.А. Деркач, Л.М. Дробижева, М.С. Джунусов, С.В. Лурье, Т.Д. Марцинковская, В.С. Мухина, В.В. Пименов, Г.У. Солдатова, В.С. Собкин, В. П. Левкович, Б.Ф. Поршнев, П.И.Кушнер), «этническая самоидентификация» (Д. Берри, М. Кинерелла, Ш. Китаяма, Х. Маркус, Д. Марсиа, У. Сван, Д. Тернер, Г. Тэшфел, М. Хогг, М. Хэйг, Э. Эриксон, Зубачевский, М. В. и др), «национальная идентификация» (Крысько В.Г. К. Колхаун), «этническая принадлежность», «этническая идентичность» (Н. М. Лебедева, А.А. Выскочил, А. Н. Татарко) и др. Анализ, сопоставление и разведение всех перечисленных понятий широко рассматривается в работахЕ.О.Хабенской, Поповой С.В., Александренкова Э.Г., Е.В. Благовской и ряда других **(**Е.О.Хабенская,Попова С.В., Э.Г.Александренков, Б.Ф. Поршнев, 1966; Галкинa Е.М., Солдатова Г.У., Е.В. Благовская и др.)

Во многом такое терминологическое многообразие связано с тем, что этническая идентичность является междисциплинарным явлением и изучается социологами, этнологами, психологами, историками, философами и политологами. Поэтому о возможностях использования того или иного термина можно говорить только в контексте теоретикометодологической базы конкретного исследования.

В Приложении А представлены примеры результативных, атрибутивных, функциональных, процессуальных и субъективно-символических определений этнической идентичности и терминологически близких понятий.

Кроме того, Е.О Хабенская пишет, что, отечественные этнопсихологи стоят дальше всего от дискуссии по поводу «природы этнического». Связано это, по мнению автора с тем, что опираясь в основном на теории западных коллег-психологов, российские ученые априори рассматривают этническую идентичность в терминах конструирования, а, так как психология традиционно сосредоточена на проблемах «индивида», «личности», философский вопрос о «сущности» этнических феноменов в широком смысле интересует психологов (и этнопсихологов), занятых практическими исследованиями, в гораздо меньшей степени, чем социологов, политологов и, особенно, философов [65].

Поэтому, с одной стороны, возникает проблема социальной и финансовой поддержки прикладных исследований этнической идентичности, а с другой – отсутствие теоретических оснований понимания самой сущности этнических феноменов.

В своей статье «Этническая идентичность: подходы к проблеме» Е.О.Хабенская также отмечает, что многообразие определений этничности (этнической идентичности) в рамках различных теоретических подходов, свидетельствует не только о сложной природе изучаемого феномена, но и указывает на ограничения возможностей применяемой методологии. В исследовании феноменов этнической идентичности применяется обширный научный инструментарий: различные личностные и ситуационные тесты, лабораторный эксперимент, методы опроса, включая анкетирование, интервьюирование, социометрию, шкальные измерительные методики и др.

Более того, распространение междисциплинарного подхода к исследованию этнической идентичности приводит к тому, что это психологическое явление изучают ученые из разных научных сфер: истории, этнологии, социологии, этнопсихологии, политологии и др. Каждая из наук выделяет свою специфику в изучение этнической идентичности, что влечет за собой разнообразие исследовательских методов и методических наработок, для изучения новых, ранее неисследованных граней этнической идентичности.

В одном случае, как указывает Муха В.Н[[19]](#footnote-20)., этническую идентичность представляют в количественных, цифровых эквивалентах, говорят о ее «интенсивности», «позитивности/негативности», сравнивают показатели значимости этнической идентичности у разных этнических групп. В другом случае, стараются понять «карьеру этничности», вывести «этнические коды», «прочесть» «этническую биографию».

В широком спектре научных публикаций, посвященных этнической идентичности, можно выделить работы посвященные: стадиям становления этнической идентичности (Романова О.Л., 1994; Стефаненко Т.Г., 1998; 1999); трансформация этнической идентичности в постсоветский период (Лебедева Н.М., 1996; 1999; 2002; Мендяева А.Б., 1997; Павленко В.Н., 1997; 1998; Солдатова Г.У., 1998; 2001; Стефаненко Т.Г., 1998); особенности формирования этнической идентичности (Кауненко И.И., 2000; Хотинец В.Ю., 2001; Улымжиева Е.А., 2003); соотношение этнической идентичности и установок толерантности - интолерантности (Лебедева Н.М., Татарко А.Н., 2003; Малхозова Ф.М., 1999), проблемам глобализации и идентичности (Федотовой Н.Н.) и др.

Особое место в современных направлениях изучения вопросов этнической идентичности исследования военных психологов (Феденко, Луганский, 1966; Луганский, 1968), в которых раскрываются психологические характеристики армейских коллективов и влияние смешанного этнического окружения на боеготовность.

Под этнической идентичностью в нашей работе понимается социально-психологический феномен, выражающийся в отождествление индивида с этнической общностью в когнитивном, поведенческом и мотивационно-потребностных аспектах на основе чувства эмоциональной принадлежности и сопричастности к этнической группе

Выделение этнической идентичности как определенного психологического феномена было достаточно долгим, и даже на данный момент в современном научном мире идут споры, касающиеся содержания понятия «этническая идентичность». Изучая литературу можно выделить «классическое» определение этнической идентичности, которое в первую очередь используется учеными. Этническая идентичность – составная часть социальной идентичности личности, психологическая категория, которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной этнической общности [54]. В психологии эта идентичность рассматривается как одна из черт личности, которая является социальной по своим последствиям. Этническая идентичность – это осознание своей принадлежности к определенной этнической общности и обособления от иных этносов. Этническая идентичность – это переживание собственного тождества с одной этнической общностью и отделения от других. Она определяется по ряду объективных признаков: этнической принадлежности родителей, месту рождения, языку, культуре [55]

В наше время многие исследователи все чаще задаются вопросом о соотношении этнорелигиозных и этнокультурных ценностей. Когда и при каких условиях религиозная идентичность доминирует над этнической? Способна ли одна общность обладать одновременно сознанием этнической и религиозной идентичности? Если подвергнуть анализу соответствие уровней этнической и религиозной идентичности с позиции мировоззренческих функций, которые выполняются в обществе, то они станут во многом одинаковы. Ядро этнического мировоззрения описывается как система «…ведущих мотивов, характеризующих внутреннюю позицию субъекта, его отношение к этносоциальному взаимодействию с позиции этнических ценностей…» [68]. Мировоззрение в виде феномена духовной жизни включает в себя еще и систему норм нравственности, идеалов, убеждений исходя из конкретных исторических условий развития общности. Взаимодействие этнических и религиозных воззрений и систем ценностей приводит к преобразованию системы миропонимания и мироощущения народа. Так, при взаимодействии систем с похожими базовыми ценностными понятиями происходит процесс «накладки» и это приводит к их бесконфликтному «соседству». Религиозное как ценностно-универсальное только задает трансцендентное измерение этническим ценностям, оживляя в этничности первичную онтологию и придавая ей при всем этом направленность на максимальную реальность. Вследствие этого создается ситуация, когда в пределах социальной идентичности ее субуровни с одними и теми же ценностями при взаимодействии нивелируют идентичность. В то время как взаимодействие носителей разных систем ценностей порождает пространство их сопоставления, а это в свою очередь может породить конфликт. [71]

В ситуации поликонфессиональности и полиэтничности российского общества усиливается степень социальных рисков, что и ведет к сложным межкультурным взаимодействиям, нередко порождая в социуме иррациональный страх перед «чужим». Отсюда активный научный интерес к осмыслению обозначенной проблематики [71].

Говоря о религиозности, стоит отметить, что ее в рамках психологической науки довольно долго считали несущественной характеристикой, и внимание исследователей было направлено на изучение совершенно других личностных и поведенченских проявлений. Исключение составляли У. Джеймс и С. Холл [78]. Для У. Джеймса, например, рассмотрение этой проблематики на индивидуальном уровне имело прямую взаимосвязь с ощущением цельности, гармоничности человека, видения себя как части всемирного бытия. А в качестве функции «индивидуальной религии» он видел стремление людей к внутренне комфортному и удовлетворяющему существованию [13].

Альтернативой изучению религиозности в эмпирическом исследовании религии и духовности может стать введение понятия религиозной идентичности.

.Понятие идентичности личности является одним из ключевых компонентов в структуре социально-психологического знания. Исследованию данного феномена, его развития, структуры, отдельных его компонентов посвящено огромное количество как теоретических, так и эмпирических научных разработок.

Переходя непосредственно к понятию религиозной идентичности, нельзя не упомянуть об эпигенетической концепции идентичностей Э. Эриксона [77]. Данный подход предполагает наличие нескольких последовательных стадий развития личности. Содержание каждой стадии определяется обществом, оно же каждый раз ставит перед человеком определенную задачу, решение который свидетельствует о достигнутом уровне личностного развития. Переход от одной стадии к другой сопровождается личностным кризисом, разрешение которого может колебаться между двумя крайними полюсами. Если при разрешении кризиса достигнуто равновесие, то это обозначает приобретение человеком новой формы идентичности и возможности включения в более широкий социальный контекст.

В большинстве современных исследований религиозная идентичность, как и идентичность личности в целом, рассматривается как многомерный процесс, играющий значимую роль в формировании индивидуально-личностной философской и экзистенциальной картины миры [75].

Религиозное мировоззрение в отличие от этнического не ограничено пределами земных реалий. На первый план выходит значение трансцендентного измерения в религии. Религия дает «понять и интерпретировать то измерение жизни, которое в некоторых отношениях значительно больше того, что мы видим» [64]. Более того, универсальность культуры обусловлена универсальной природой человека, а первая историческая форма, в которой актуализирует индивид свое истинное содержание, опыт и знания первоначально проявляется в религиозном мировоззрении. Французский философинтуитивист Анри Бергсон писал: «Мы находим в прошлом и могли бы найти даже и сегодня человеческие общества, у которых нет ни науки, ни искусства, ни философии. Но никогда не существовало общества без религии» [7]. В основе таких мировоззренческих систем находятся определенные морально-нравственные принципы. При помощи традиционной соционормативной культуры эти принципы регулируют социальные отношения.

Идентичность современного субъекта, как и в прошлом, формируется в рамках социальных ценностей, определенного мировоззрения, норм поведения, общих идеалов, ментальности и др. Различные существенные исторические события и моменты влияли на проявление и сохранение идентичности, с одной стороны, направляя самоосуществление персональности социального субъекта, с другой - помогая в приобретении смысла существования.

## 1.4 Религиозная идентичность в исследованиях зарубежных психологов

В рамках психологической науки религиозность довольно долго считали не существенной характеристикой, и внимание исследователей было направлено на изучение совершенно других личностных и поведенченских проявлений. Исключение составляли У. Джеймс и С. Холл [13]

Для З. Фрейда религиозность выступает в качестве признака незрелости человеческой личности, способом подавления бессознательных влечений [5]. А. Эллис также считал религию иррациональным способом мышления, схожим с эмоциональным нарушением, и пред полагал, что люди были бы гораздо здоровее эмоционально, если бы не были религиозны [76]. С развитием радикально го бихевиоризма психологическая наука стала все дальше уходить от изучения религиозности к более «объективным» предметам исследования, таким как, например, поведение. Однако эта же тенденция вызвала повышение интереса к разработке эмпирических методов измерения индивидуальных религиозных представлений.

Представителями зарубежной кросс-культурной психологии исследуются взаимные установки представителей разных этнических групп (Allport G.W., Deriddcr R., Deschamps J., Doise W., Giles H., Johnson P., Kim S., Pleasants M., Sinclair A., Scott W., Smith R., Thalhofer N., Tripathi R., Turner J. и др.); психологических измерений культуры (Gudykunst W., Ting-Toomey S., Triandis H.C., Wetherell M. и др.); влияния тревоги и неуверенности на эффективное межличностное и межгрупповое взаимодействие (Berger С., CalabreSe R., Gudykunst W., Stephan W., Stephan С., Islam M., Hewstone M. и др.); в контексте межкультурной адаптации, «культурного шока» (Berry J.W., Bochner S., Furnham A., Kohls L., Oberg К., Smalley W., Triandis H.C. и др. Eriksen T.H. Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives. — London, 1993 и др. См.:); этноцентризма (Brewer M., Campbell D.T., Eriksen Т.Н., Horowitz D.L., Le Vine R. Smith M. и др.); мультикультурализма (Berry J.W., Bond M., Kalin R., Moghaddam F., Taylor D., Walzer M. и др.).

Что касается духовности, то данное понятие относится, скорее, к ндивидуальной составляющей религии. Это, скорее, набор личностных когнитивных, мотивационных, аффективных и моральных установок.

К. Паргамент понимает под духовностью «поиск сакрального», в то время как религия — это «поиск смысла способами поиска сакрального». Подобное определение позволяет религии и духовности быть одновременно и индивидуальными и институциональными понятия ми, исключает их возможное противопоставление и способствует их рассмотрению с позиции многомерности. Однако данный подход также усложняет задачу разработки исследовательского инструментария, что автоматически приводит к психологическому рассмотрению религии и духовности и, следовательно, к понятиям религиозности и религиозной идентичности.[[20]](#footnote-21)

С. Гледдинг, Е. Льюис и Л. Адкинс определяют религиозность как набор и содержание индивидуальных религиозных убеждений относительно существования «высшей силы» и взаимоотношений между поступками человека и религиозными убеждениями[[21]](#footnote-22).

В рамках современной психологии C. Страйкер и П. Берк выделяют три способа использования термина идентичность. В первом случае под идентичностью понимается осведомленность личности, включающая в себя знания о своей и чужой группах, а также самоназвание, например, «этническая идентичность». Во втором случае, идентичность представляет собой идентификацию человека с определенной социальной группой. И, наконец, в третьих, идентичность включает представление индивида о себе, о своем определенном социальном статусе, национальности, вероисповедании, а также определенном, присущем ему наборе социальных ролей [85].

Большинство социально ориентированных психологов, занимающихся вопросами изучения религиозной идентичности, придерживаются интеракционистского подхода Дж. Мида. Согласно теории символического интеракционизма, поведение символично и в процессе социального взаимодействия человек выстраивает свое поведение в соответствии с интерпретацией поведения окружающих [9]. Таким образом, мы являемся скорее конструкторами и «строителя ми» социального мира вокруг нас, нежели просто участниками. Набор идентичностей представляет собой символический и смысловой конструкт, который определяет наше поведение.

Переходя непосредственно к понятию религиозной идентичности, нельзя не упомянуть об эпигенетической концепции идентичностей Э. Эриксона [77].

Формирование религиозной идентичности как и идентичности социальной предполагает наличие определенных стадий, каждая из которых соответствует, например, конкретному этапу личностного или морального развития.

Так, например, исследования Д. Элкинда предполагают наличие взаимосвязи между познавательным развитием личности и его религиозной идентичностью. В основе исследований Д. Элкинда лежит теория когнитивного развития Ж. Пиаже, в русле которой он и рассматривает понятие религиозной идентичности [82

Д. Элкинд выделяет три стадии развития религиозной идентичности, которые проявляются у детей в возрасте от 5 до 11 лет.

На первой стадии (5—7 лет) для детей характерно недифференцированное мышление и представления о религиозной принадлежности. Они не способны различать людей различной конфессиональной принадлежности.

На второй стадии (7—9 лет) дети обладают уже в достаточной степени концептуализированной религиозной идентичностью. У них присутствуют некоторые абстрактные представления о конкретных характеристиках и действиях, которые характерны для представителей различных конфессий.

И, наконец, на третьей стадии (9— 11 лет) происходит интериоризация религиозных особенностей, и фокус внимания ребенка обращается вовнутрь, на себя. Он ищет подтверждение своей религиозной принадлежности через собственные убеждения и верования и, в конце концов, начинает относить себя к определенной конфессии. На этой стадии впервые начинает употребляться термин «религия».

Другой подход к выделению стадий религиозной идентичности используется в исследованиях Л. Пика, представляющих реализацию модели развития религиозной идентичности на примере второго поколения американцев мусульман. Согласно полученным данным, у религиозной идентичности существует три стадии развития: религия как пред писанная идентичность; религия как выбранная идентичность; религия как декларируемая идентичность [83].

Еще одним интересным зарубежным подходом к развитию религиозной идентичности личности является когнитивно-эмпирическая модель религиозной идентичности личности, созданная С. Эпштейном и Т. Хедвигом. В основе данной модели лежит предположение о наличии двух независимых, но взаимодействующих систем обработки информации: эмпирической, т.е. эмоциональной; интуитивной, основанной на личностном опыте; когнитивной, т.е. рациональной, осознанной, способствующей адаптации с помощью транслируемых культурой норм и правил [81].

В заключении также следует заметить, что современные зарубежные исследования религиозной идентичности в рамках культурной антропологии тяготеют к сужению предмета рассмотрения и решению вопросов практического, а не теоретического плана. Большинство работ ведётся в междисциплинарном поле, а данные и результаты используются в самых широких сферах: медицине, психологии, региональной политике, межкультурной и межрелигиозной коммуникации. Особое место занимает проблема экологичности, то есть соответствия новых и устоявшихся форм религии естественным потребностям человека. В данном контексте также интересны вопросы комбинирования различных форм не только религиозных верований, но и философских и психологических концепций для преодоления экзистенциальной неуверенности современного человека

# Глава 2. Политика вероисповедная и факторы актуализации в регионе

## 2.1 Властный институциональный потенциал регулирования религиозной сферы

Религиозный вопрос в политическом пространстве является одним из наиболее острых и деликатных, так как в условиях светского государства и полирелигиозности общества он несет в себе многочисленные риски. Политическая практика в области вероисповедной политики показывает, что социальные противоречия сами собой не разрешаются и для их успешного преодоления необходима эффективная система властных институтов, осуществляющих практическую реализацию вероисповедной политики.

В современной политической системе – в условиях разграничения полномочий между федеральными и региональными государственными структурами – в каждой из ветвей власти (законодательной, судебной, исполнительной) выстраиваются свои вертикаль и горизонталь регулирования религиозного пространства. Особое место в системе разделения властных полномочий занимает институт Президента РФ, который обеспечивает согласованное функционирование и взаимодействие властных структур различных ветвей, при этом не входя ни в одну из них. Президент РФ определяет основные направления внутренней политики, составной частью которой является государственная вероисповедная политика [56].

На региональном уровне в каждой области, крае функционирует приемная Президента РФ, которая отвечает за своевременное рассмотрение обращений заявителей, адресованных главе государства, касающихся различных вопросов, в том числе защиты религиозных прав и свобод на территории региона. Приемная выполняет информационно-справочную, методическую и аналитическую работу, связанную с анализом обращений граждан[[22]](#footnote-23). Как следствие, данная структура имеет важную политическую функцию по формированию информационного фонда и подготовке докладов, в которых отражены проблемные зоны в религиозной сфере.

Практически все органы исполнительной власти на территории субъекта РФ в той или иной степени отвечают за реализацию вероисповедной политики. Государственные институты решают определенные задачи в области регулирования религиозной сферы, среди которых следует выделить обеспечение и защиту свободы совести и свободы вероисповедания, религиозной безопасности, регулирование деятельности религиозных объединений, формирование социально-политического партнерства, профилактику межнациональных и межконфессиональных конфликтов.

Основными полномочиями в охране и развитии гражданских прав на свободу совести и свободу вероисповедания, обеспечения религиозной безопасности обладают правоохранительные органы. Прокуратура РФ осуществляет надзор за соблюдением религиозными объединениями законности, а также защищает права и свободы верующих и их объединений от неправомерных действий органов власти[[23]](#footnote-24).

К полномочиям Главного управления Министерства внутренних дел относится выявление, пресечение, раскрытие и расследование преступлений, в том числе совершенных по религиозным мотивам и направленных на ущемление религиозных прав. Одной из задач министерства является предупреждение противозаконной деятельности, для реализации которой в регионе налаживается сотрудничество с религиозными объединениями в области проведения совместных просветительско-информационных мероприятий, воспитательной работы[[24]](#footnote-25).

Особое внимание в политико-правовой сфере уделяется проблемам реализации свободы совести и свободы вероисповедания граждан, отбывающих уголовные наказания. Это связано с тем, что одним из важнейших направлений деятельности современной пенитенциарной системы является [профилактика](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0_%D0%BF%D1%80%D0%B5%D1%81%D1%82%D1%83%D0%BF%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8) [рецидива преступлений,](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B5%D1%86%D0%B8%D0%B4%D0%B8%D0%B2_%D0%BF%D1%80%D0%B5%D1%81%D1%82%D1%83%D0%BF%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B9) которую можно достичь за счет реализации воспитательной функции религий. Развита общероссийская практика допуска к гражданам, оказавшимся в местах лишения свободы, по их просьбе и выбору священнослужителей, принадлежащих к зарегистрированным религиозным организациям. Служение в местах лишения свободы осуществляют представители православной, католической, протестантской церкви, ислама и иудаизма. В учреждениях, исполняющих наказания, осужденным разрешается совершение религиозных обрядов, пользование предметами культа и религиозной литературой. В этих целях администрациями указанных учреждений выделяется соответствующее помещение [31].

Также одной из основных функций органов исполнительной власти в вероисповедной сфере является регулирование деятельности религиозных объединений. После принятия Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» 1990 г. было запрещено учреждать исполнительные и распорядительные органы государственной власти и государственные должности, специально предназначенные для решения вопросов, связанных с реализацией права граждан на свободу вероисповеданий, что предопределило ликвидацию Совета по делам религий. Контроль за соблюдением законодательства о свободе вероисповеданий осуществлялся Советами народных депутатов и правоохранительными органами. При этом органы юстиции занимались только регистрацией уставов религиозных организаций[[25]](#footnote-26).

После распада советской системы вплоть до 1997 г. властные институты практически не регулировали деятельность религиозных объединений. После принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» Министерство юстиции Российской Федерации получило полномочия по выработке и реализации политики в религиозной сфере, а также осуществлению правоприменительных функций и функций по контролю в сферах религиозных объединений. Сегодня Управление Министерства юстиции Российской Федерации:

* принимает решение о государственной регистрации религиозных организаций, в ходе которой производится проверка соответствия представленных учредителями организации документов требованиям законодательства;
* обращается в суд с заявлением о признании религиозной организации, прекратившей свою деятельность, ликвидации религиозной организации, запрете деятельности религиозного объединения;
* осуществляет контроль за соблюдением зарегистрированной на основании принятого ими решения религиозной организацией устава относительно целей и порядка ее деятельности[[26]](#footnote-27).

На площадке регионального управления Минюста РФ создан Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы. Данный консультативный орган, состоящий из экспертов в сфере религиоведения, политологии, юриспруденции создан с целью проведения независимой экспертизы при регистрации религиозных организаций.

На региональном уровне, в краях, областях, сегодня экспертный совет является одним из ключевых институтов в области ГКО, так как от его решений во многом зависят развитие новых религиозных направлений в регионе и религиозная безопасность граждан. К задачам экспертов относится определение религиозного характера организации на основании учредительных документов, проверка и оценка достоверности сведений, содержащихся в представленных религиозной организацией документах, относительно основ ее вероучения, проверка соответствия заявленных при государственной регистрации форм и методов деятельности религиозной организации формам и методам ее фактической деятельности[[27]](#footnote-28).

В данном случае можно привести пример, когда в 2015 г. Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Минюста РФ по Саратовской области провел государственную религиоведческую экспертизу в отношении местной религиозной организации г. Саратова «Старообрядческая община «Спасово Согласие» с целью решения вопроса о признании организации религиозной и проверки достоверности сведений об основах вероучения организации и соответствующей ему практики. Сложность заключалась в том, что названная организация не входила ни в одну из зарегистрированных на территории Российской Федерации централизованных религиозных организаций. Однако Экспертный совет на основе подробного изучения предоставленного материала заключил, что община действительно является религиозной, что способствовало ее дальнейшему функционированию.

Кроме защиты религиозных прав и свобод и контроля за деятельностью религиозных НКО органы государственной власти и управления выполняют политические функции, являясь инструментом реализации государственной власти. Так, государство осуществляет поддержку в развитии религиозного сектора как элемента гражданского общества для укрепления национальной безопасности. В рамках реализации государственной национальной политики с 2015 г. Федеральное агентство по делам национальностей РФотвечает заосуществление мер, направленных на укрепление единства многонационального народа Российской Федерации, взаимодействие с религиозными объединениями, осуществление государственного мониторинга в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, совершенствование государственного законодательства о религии и политико-правовой модели государственно-конфессиональных отношений[[28]](#footnote-29).

В структуре исполнительного органа функционирует Управление по укреплению общенационального единства и профилактике экстремизма на национальной и религиозной почве, которое координирует деятельность региональных органов государственной власти в сфере реализации государственной вероисповедной политики, занимается разработкой региональных программ, стратегических документов в области гармонизации общественных отношений. Деятельность структуры в региональном политическом пространстве направлена на укрепление сотрудничества органов исполнительной власти и религиозных объединений, а также поддержку участия религиозных организаций, принадлежащих ккультурообразующим конфессиям, в реализации общественных проектов в области образовательной и просветительской деятельности.

Несмотря на то, что федеральные органы государственной власти осуществляют религиозную безопасность, реализуют права всех категорий граждан на свободу совести и вероисповедания, регулируют функционирование религиозных объединений, непосредственно в региональном политическом пространстве их деятельность носит больше административный и правоохранительный характер. Федеральный закон «Об общих принципах организации законодательных (представительных) и исполнительных органов государственной власти субъектов Российской Федерации» к задачам органов государственной власти субъектов РФ в сфере вероисповедной политики относит укрепление межнационального и межконфессионального согласия, предотвращение дискриминации по признакам национальной, языковой или религиозной принадлежности, социальную и культурную адаптацию мигрантов [[29]](#footnote-30). Решение данных задач возможно только за счет политических инструментов, взаимодействия с религиозными институтами, использования религиозного ресурса в гармонизации общественных отношений.

Так, ключевым властным органом, отвечающим за этно-конфессиональную стабильность в регионах, является постоянно действующий высший орган исполнительной власти – Правительство области, которое состоит из губернатора, по должности являющегося председателем Правительства, вице-губернатора, заместителей председателя Правительства, министров области. Губернатор непосредственно или через органы исполнительной власти области решает вопросы социально-экономического развития, обеспечивает и защищает права и свободы граждан, в том числе и религиозные. Высшее должностное лицо субъекта, так же как и главы районов, несет личную ответственность за соблюдение религиозных прав и свобод, за предотвращение дискриминации по религиозному, этническому признаку[[30]](#footnote-31).

На областном уровне это направление политики курирует вице губернатор – первый заместитель председателя Правительства области. Согласно распределению властных полномочий вице-губернатор отвечает за содействие совершенствованию обеспечения конституционных прав граждан на территории области, общественных связей и национальной политики области, взаимодействия с общественными объединениями, избирательными, национальными, религиозными и иными объединениями граждан [46].

Ведомства, отвечающие за вероисповедную политику в субъектах РФ, согласно ст. 77 Конституции РФ, самостоятельно создаются в структуре правительств регионов [22]. Данные подразделения и должности независимы от федеральных органов власти, но находятся в системе координаций с Федеральным агентством по национальностям. Например, ввиду политических особенностей субъектов РФ в регионах Поволжья существует многообразие организационно-правовых форм институтов, отвечающих за регулирование религиозного вопроса. Так, например, в Волгоградской области функционирует Управление общественных связей аппарата главы региона, в Астраханской области – Министерство международных и внешнеэкономических связей, при этом полномочия данных структур во взаимодействиях с религиозными организациями довольно размыты, а особенностью Саратовского региона является формирование в 2007 г. органа государственной власти непосредственно отвечающего за национальную и вероисповедную политику – Комитета общественных связей и национальной политики при Правительстве Саратовской области[[31]](#footnote-32).

Данные ведомства обеспечивает сотрудничество органов исполнительной власти с национальными и религиозными объединениями в социальной сфере, в противодействии экстремистской деятельности, координирует деятельность властных органов в сфере ГКО и, наоборот, доводит до национальных и религиозных объединений информацию о проводимой в Российской Федерации, области, крае политике в сфере общественных отношений.

Министерство через деятельность отдела по работе с национальными и религиозными объединениями выполняет следующие политические функции:

* осуществляет комплексный аналитический мониторинг развития ситуации в сфере социально-политических и этноконфессиональных отношений на территории области, анализирует существующие и потенциальные риски;
* участвует в проведении экспертизы программ и концепций, разрабатываемых органами исполнительной власти области, в части, касающейся сферы общественных и государственно-конфессиональных отношений;
* организует обучающие семинары для представителей социально-ориентированных НКО, направленных на подготовку заявок для участия в региональном конкурсе общественно полезных (социальных) проектов. В ходе грантового конкурса поддерживаются приоритетные направления социального партнерства: образовательные программы, формирование толерантной среды, решение миграционных вопросов, развитие духовной сферы, укрепление авторитета семьи[[32]](#footnote-33).

Министерство также отвечает за обеспечение деятельности ряда общественно-консультативных советов при губернаторе области, главная цель которых заключается в содействии развитию конструктивного диалога между политическими и общественными структурами и достижении общественного согласия при решении важнейших для населения социальных, культурных, политических и религиозных вопросов. Общественные советы – это структурные образования с участием представителей общественности, которые имеют внутреннюю формализованную структуру, за которыми государственные органы закрепляют определенные полномочия и с которыми консультируются по вопросам принятия и исполнения государственных решений. Региональные общественные советы – это официальные инструменты взаимодействия региональных органов государственной власти с «третьим сектором», которые призваны выступать дискуссионной площадкой, а также публичными средствами учета интересов общества при принятии политических решений.

Накоплен богатый опыт работы региональных общественно-консультативных институтов, среди которых следует выделить Совет по общественным отношениям (с 2002 г.), Совет по взаимодействию с религиозными объединениями (с 2005 г. по 2014 г.), Совет по взаимодействиям с национальными объединениями (с 2006 г. по 2014 г.), Экспертный совет по культуре (с 2011 г.), Экспертный совет по проведению общественной экспертизы нормативно-правовых актов при Правительстве Российской Федерации, Совет по взаимодействию с национальными и религиозными объединениями (с 2014 г.) и др.

Необходимость в оптимизации деятельности институтов гражданского общества, а также в комплексном подходе к решению этнокультурных проблем предопределили в 2014 г. изменения в структуре общественных советов. Совет по взаимодействию с религиозными объединениями и Совет по взаимодействиям с национальными объединениями были объединены в Совет по взаимодействию с национальными и религиозными объединениями при президенте Российской Федерации. Сегодня это основной консультативный орган в Российской Федерации. Совет образован в целях оказания содействия органам исполнительной власти области в реализации полномочий по осуществлению мер, направленных на укрепление гражданского единства, межнационального и межконфессионального согласия, сохранение этнокультурного многообразия народов Российской Федерации, проживающих на территории области, защиту прав национальных меньшинств, социальную и культурную адаптацию мигрантов, профилактику межнациональных конфликтов и обеспечение межнационального и межконфессионального согласия.

Основными задачами Совета являются:

1. вовлечение в обсуждение и выработку управленческих решений значительного количества граждан, представляющих противоположные точки зрения, интересы;
2. содействие органам государственной власти в процессе гуманизации и модернизации российского общества посредством правового просвещения населения, через активное взаимодействие Совета с представителями средств массовой информации и иных структур гражданского общества;
3. подготовка предложений губернатору области по развитию ГКО на территории региона, созданию благоприятных условий для развития институтов гражданского общества и расширению участия национальных и религиозных объединений в общественных процессах.

Состав Совета формируется на региональном уровне - губернатором области, а его члены осуществляют свою деятельность на безвозмездной основе. На государственном уровне – совет формируется президентом Российской Федерации. В совет входят руководитель администрации Президента РФ, он же председатель, начальник Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике– заместитель председателя Совета, главный советник департамента Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике (ответственный секретарь Совета). Члены совета: представители органов государственной власти, религиозных объединений (православия, католицизма, протестантизма, ислама, иудаизма, будизма), национальных организаций, научной элиты (приложение Б).

Удачная практика работы Совета способствовала появлению специальных консультативных органов по этноконфессиональным отношениям в муниципальных образованиях Российской Федерации. Так, например, Советы по межнациональным и межконфессиональным отношениям действуют при администрациях краев, области и муниципальных районов.

Во-вторых, с середины нулевых годов ХХI в. происходит налаживание прямых институциональных взаимосвязей государственных органов власти с конфессиями через общественные советы при федеральных и региональных органах государственной власти. Мы можем наблюдать различную специфику этих консультативных органов. Советы при министерствах и ведомствах созданы с целью учета общественного мнения, позиции религиозных лидеров по поводу профильной деятельности властных структур. Совет при губернаторе, главах администраций выполняет функции по привлечению религиозных институтов к обсуждению общих социальных проблем, обмену мнениями при принятии политических решений и легитимизации отношений государственной власти и религиозного сектора.

Отметим, что проблема легитимизации отношений государственных и религиозных структур стоит довольно остро перед субъектами ГКО, так как зачастую в обществе превалирует «примитивное понимание принципа светскости». Поэтому особое значение в системе ГКО приобретают нормативный компонент и функции институтов законодательной власти. Современные правовые нормы устанавливают рамки институциональных взаимодействий, политического влияния на религиозный сектор, участия религий в публичном пространстве. Федеральное Собрание Российской Федерации – представительный и законодательный орган РФ (состоит из двух палат: Совета Федерации, [Государственной Думы](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%BE%D1%81%D1%83%D0%B4%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D0%94%D1%83%D0%BC%D0%B0)) – совершенствует законодательную базу в области регулирования и защиты свободы совести, свободы вероисповедания [10].

Современный нормативный компонент вероисповедной политики составляют Конституция РФ 1993 г., общепризнанные принципы и нормы международного права, международные договоры, федеральные законы, нормы подзаконных нормативно-правовых актов РФ. На региональном уровне нормативный компонент в области государственноконфессиональных отношений дополняется за счет деятельности областной Думы области– представительного, законодательного однопалатного органа государственной власти. Законопроекты, призванные регулировать общественные отношения, осложненные религиозным элементом, рассматриваются в Комитете по культуре, общественным отношениям, спорту, делам молодежи и информационной политики. В работе Комитета принимают участие как депутаты областной Думы, так и представители исполнительных органов власти, религиозных организаций, ученые. При этом развитие регионального нормативного компонента происходит также за счет принятия подзаконных нормативно-правовых актов, региональных программ и концепций, практики заключения двусторонних соглашений.

Современные региональные нормативные документы регулируют довольно широкий круг отношений и являются инструментами легитимации региональных политических практик. Ключевые положения государственноконфессиональных отношений на региональном уовне закреплены в Уставе области (Основном законе), Концепции государственной национальной политики, Концепции миграционной политики, Долгосрочной областной целевой программе «Развитие институтов гражданского общества и поддержка социально ориентированных некоммерческих организаций», Государственной программе «Профилактика правонарушений, терроризма, экстремизма и противодействие незаконному обороту наркотических средств до 2020 г.». Также ярким примером учета религиозной специфики региона в законодательном поле является тот факт, что в регионе в качестве выходного дня объявлена Радоница – православный праздник, день особого поминания усопших.

Особым элементом легитимизации государственно-конфессиональных отношений является практика заключения двусторонних соглашений между органами государственной власти и религиозными организациями. По мнению К. А. Писенко, данный вид нормативных документов носит административный характер, так как одной из сторон выступают властные органы [38]. Особенностью административного соглашения (договора) является наличие публичного интереса. При этом целесообразно выделить два вида интереса: политический (через соглашения властные структуры определяют партнеров), социальный (в предмете соглашений определяются приоритетные направления сотрудничества).

Также РПЦ заключила соглашения с ГУ МЧС России, УФМС России, Управлением Федеральной службы исполнения наказаний региональным министерством образования, министерством культуры, министерством социального развития, рядом учебных заведений, Всероссийским обществом охраны памятников истории и культуры. Необходимо заметить, что практика заключения соглашений региональных органов государственной власти с другими конфессиями отсутствует. Не исключено, что данная ситуация связана с новизной политико-правового формата и слабой инициативностью других религий.

На региональном уровне имеется довольно богатый опыт заключения соглашений на муниципальном уровне. Можно привести пример Саратовской области, а именно районы Балашовский, Энгельсский, Ровенский, Вольский, где подписаны соглашения о сотрудничестве, взаимодействии и социальном партнерстве между администрацией и религиозными организациями[[33]](#footnote-34). Данные соглашения выделяются своим составом сторон, так как их подписали представители нескольких традиционных религий.

Сотрудничество властных и религиозных институтов определяется не только в рамках соглашений, но и на дискуссионных площадках. Примером такой коммуникации можно считать Общественную палату (далее ОП), представляющую собой общественно-политическую структуру, призванную обеспечить взаимодействие граждан Российской Федерации и общественных организаций с органами государственной власти и органами местного самоуправления. Общественная палата принципиально отличается от советов при государственных органах власти, которые осуществляют свою деятельность по инициативе «сверху» и рассматривают вопросы, актуальные для власти. На площадке ОП обсуждения происходят по инициативам «снизу», которые могут проистекать от конфессий. Основные задачи палаты – это привлечение граждан, общественных объединений и иных некоммерческих организаций к формированию и реализации государственной политики, выдвижение и поддержка гражданских инициатив, содействие в развитии институтов гражданского общества[[34]](#footnote-35).

Общественная палата формируется следующим образом: после проведения консультаций Президент России определяет кандидатуры 40 членов палаты имеющих особые заслуги перед государством и обществом. Они, в свою очередь, должны согласиться или отказаться от предложения в течение 30 дней, после чего Президент своим указом окончательно утверждает 40 членов Общественной палаты. На региональном же уровне формируется Общественная палата следующим образом: 16 граждан РФ, утверждаемых губернатором области, 16 граждан РФ, утверждаемых областной Думой, и 32 представителей общественных объединений. С момента создания ОП (1997 г.) ее членами становились представители таких религиозных организаций, как представители митрополия РПЦ, Духовное управление мусульман, Армянская апостольская церковь, а также представители иудейской общины.

Таким образом, сформировался определенный институциональный потенциал регулирования религиозной сферы, который складывается в условиях единой общероссийской политики. Федеральные и региональные органы исполнительной власти выполняют функции по развитию религиозных прав и свобод, контролю деятельности религиозных объединений, стимулированию социально значимой деятельности конфессий, обеспечению религиозной безопасности. В свою очередь законодательные органы власти формируют правовые рамки политического участия в религиозной сфере, общественной жизни и включенности религий в социально-политическое пространство.

В качестве выводов следует отметить, что на современном этапе Российской Федерации выстраивается законодательная система с учетом этноконфессиональной специфики региона. Также формируется властная вертикаль координаций федеральных (Министерство юстиции РФ, Федеральное агентство по национальностям), региональных структур (Министерство внутренней политики и общественных отношений Российской Федерации) и муниципальных органов власти. Данная система властных взаимодействий позволяет сформировать целостность политики и преодолеть проблемы регионализма.

Свои интересы конфессии могут отстаивать в прямых коммуникациях с властью на таких площадках, как общественные советы при губернаторе, при федеральных и региональных министерствах и ведомствах, главах администраций, в которых повестка дня формируется по инициативе «сверху». Также в регионе действуют политические, общественные структуры, которые реагируют на этноконфессиональные проблемы «снизу», когда инициатива обсуждения тех или иных конфликтных ситуаций исходит от религиозных организаций. Примером таких площадок можно считать приемную Президента РФ, Общественную палату, муниципальные общественные советы. Это позволяет сделать вывод о формировании в Российской Федерации эффективного механизма не только для регулирования религиозной сферы, но и для налаживания институционального доверия и партнерства, так как в общественно-политической сфере происходит снижение уровня напряженности и укрепление институционального доверия.

## 2.2. Практика осуществления вероисповедной политики

Реализация вероисповедной политики в Российской Федерации представляет собой сложное политическое явление. Оно включает в себя идейные представления органов государственной власти по поводу места и роли религии в общественной сфере, предполагаемых результатов реализации религиозного ресурса, а также предполагает непосредственно саму политическую деятельность. Процесс развития данной политической практики представляется возможным соотнести с развитием государственно-конфессиональных отношений в государстве и выделить 3 хронологических периода: 1980-е гг. – 1997 г., 1997– 2011 гг., 2012 г. – настоящее время [17].

Первый период, конец 1980-х гг. – 1997 гг., связан с развитием религиозных прав и свобод сначала в советском обществе, затем в современной России. В этот период Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» 1990 г. закрепил юридические права и обязанности религиозных объединений как юридических лиц и практически отстранил органы государственной власти от регулирования религиозной жизни, что стало фактором развития неформальных региональных политических практик.

Изменения в 1991 г. способствовали построению новой политической системы и формированию в условиях федерализма региональных моделей государственно-конфессиональных отношений. В 1993 г. был упразднен институт уполномоченного по делам религий, полномочия которого частично были переданы отделу общественных отношений администрации. Стоит отметить, что начиная с 90-х гг. практически во всех властных структурах появилась специализированные отделы или должности, отвечающие за взаимодействие с общественность, в том числе с конфессиями.

Конституция РФ 1993 г. закрепила светский характер государства, который проявляется в том, что никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной, религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом, а также имеют равный статус в субъектах РФ. В рамках общероссийской тенденции в регионе был принят Закон «О миссионерской (религиозной) деятельности на территории Российской Федерации» 1997 г. (до 25.12.1997 г.), который определял порядок легализации, проведения и прекращения миссионерской деятельности на территории региона иностранными религиозными организациями. Вследствие этого региональные органы государственной власти стали регулировать иностранный элемент в вероисповедной сфере [22].

Второй период – 1997 – 2011 гг. начинается с принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г., закрепившего формы деятельности религиозных объединений, а также права и условия их деятельности. В Законе была устранена бесконтрольность религиозных организаций за счет закрепления механизмов государственного контроля и надзора через деятельность правоохранительных органов и Министерства юстиции РФ. В этот период было принято более ста федеральных, региональных законов и иных правовых актов, которые способствовали зарождению и развитию региональных практик в области защиты свободы совести и свободы вероисповедания, предоставления налоговых льгот религиозным организациям, проведения религиозной реституции, осуществления государством грантовой поддержки религиозных НКО. В этот период с 1997 г. по 2005 г. действовала Общественная палата, в работе которой принимали участие многие религиозные организации. В регионе началось выстраивание диалога между светской властью и религиозными лидерами. Региональное нормативное поле формировалось с учетом этноконфессиональной специфики региона, так как законодательные инициативы проходили проверку Экспертного совета по проведению общественной экспертизы нормативно-правовых актов при Правительстве РФ (до 2014 г.).

Третий – современный период, 2012 г. – настоящее время, связан с преодолением «примитивного понимания принципа светскости». В 2012 г. президент РФ В. В. Путин на встрече с представителями традиционных конфессий обозначил необходимость построения новой модели государственноконфессиональных взаимодействий на основе партнерства, взаимной ответственности и обязательств[[35]](#footnote-36).

Современная вероисповедная политика связана с выстраиванием новой формы политической деятельности – социально-политического партнерства. Принципиальным моментом в данной системе отношений является властная позиция, согласно которой религиозные институты являются партнерами государства. Если в течение начальных периодов органы власти осуществляли поддержку традиционных конфессий как формирующихся институтов гражданского общества, то сотрудничество подразумевает выполнение конфессиями определенных общественно-значимых задач. В этом заключается политическая составляющая ГКО, так как государство может использовать религиозный ресурс только через политические механизмы и администрирование, использование директив в религиозном пространстве неэффективно и бессмысленно.

В поликонфессиональной России религиозный и этнический факторы являются смежными и часто представляют собой единый этноконфессиональный элемент. В связи с этим основные положения вероисповедной политики РФ отчасти получили свое закрепление в «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.» (далее – Стратегия)[[36]](#footnote-37).

Согласно федеральной Стратегии цели государственной национальной, а вместе с ней и вероисповедной политики заключаются в упрочнении общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации), гармонизации национальных и межконфессиональных отношений, обеспечении равенства прав и свобод человека и гражданина независимо от расы, национальности, языка, отношения к религии.

Задачи в сфере государственной вероисповедной политики Российской Федерации:

* регулирование вопросов, связанных с созданием условий для укрепления государственного единства, формирования общероссийского гражданского самосознания, развитие межрелигиозного диалога и предупреждения конфликтов;
* вовлечение религиозных организаций в деятельность по развитию межнационального и межконфессионального диалога, возрождению семейных ценностей, противодействию экстремизму, национальной и религиозной нетерпимости;
* обеспечение на основе государственно-частного партнерства участия религиозных организаций в деятельности многофункциональных культурно-образовательных интеграционных центров[[37]](#footnote-38).

Данные положения конкретизируются в Концепции государственной национальной политики в 2011 г. Согласно Концепции, первостепенными задачами является, во-первых, объединение усилий всех звеньев государственной системы и гражданского общества для достижения межнационального согласия, утверждения принципа равноправия граждан различных национальностей и вероисповедания, укрепление взаимопонимания между ними; во-вторых, формирование и распространение идей духовного единства, дружбы народов, межнационального согласия, воспитание чувства российского патриотизма, распространение знаний об истории и культуре народов, населяющих территорию Российской Федерации; в-третьих, сохранение исторического наследия и дальнейшее развитие национальной самобытности и традиций народов области, создание в обществе атмосферы уважения к их культурным ценностям[[38]](#footnote-39). Важно акцентировать внимание на том, что в задачах региональных органов государственной власти ставится цель не формирование толерантного – терпимого общества, а укрепление дружбы народов на основе духовной общности, т.е. духовных скреп и общей истории. Перед региональными органами государственной власти стоит задача формирования благоприятного социального климата, укрепления региональной идентичности при условии сохранения и приумножения религиозного, национального, культурного богатства народов региона.

В нормативных документах сформулированы основные политикоправовые принципы осуществления вероисповедной политики:

* светскость государства и равенство религиозных объединений перед законом;
* гарантия свободы совести, свободы вероисповедания;
* равенство прав и свобод гражданина независимо от отношения к религии, убеждений [22];
* предотвращение и искоренение любых форм дискриминации по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности;
* предотвращение и пресечение попыток разжигания расовой, национальной и религиозной розни, ненависти либо вражды;
* открытость в реализации политики в сфере свободы совести и вероисповеданий на всех уровнях государственной власти и управления[[39]](#footnote-40);
* недопустимость создания политических партий по признаку расовой, национальной или религиозной принадлежности;
* допустимость лишь таких ограничений в сфере свободы совести и вероисповеданий, которые необходимы для защиты основ конституционного строя и законных интересов граждан[[40]](#footnote-41).

Российская Федерация – это государство, в котором за короткий временной период (с начала 1990-х гг.) органами государственной власти и управления на основе данных политико-правовых принципов накоплен значительный опыт по реализации созидательного религиозного потенциала в создании благоприятного социального климата, формировании единой гражданской идентичности, преодолении конфликтов на национальной и религиозной почве, в решении миграционных вопросов. В политическом пространстве государства сформировались два основных направления государственной политики в сфере ГКО: социально-политическое и материально-хозяйственное[[41]](#footnote-42).

Первое проявляется в реализации властными органами созидательного религиозного потенциала в сфере культуры, образования, массовых коммуникаций, общественно-значимой деятельности. Наибольшая доля политической составляющей в региональных ГКО заметна в медиапространстве. Это связано с тем, что решение задач, закрепленных в Стратегии, возможно только за счет массового распространения идей духовного единства, дружбы народов, межконфессионального согласия. Существует взаимосвязь медиапространства и обострения проблем, связанных с социальной напряженностью в области. В СМИ зачастую используется «мягкий язык вражды»: оскорбительные заголовки, некорректные иллюстрации и «подловленные» фото. Погоня за рейтингом посещаемости обусловливает особое внимание к бытовым конфликтам между представителями разных национальностей и вероисповеданий, которые становятся поводом для формирования атмосферы нетерпимости. СМИ вольно или невольно являются провокаторами социальной напряженности [72].

В медиапространстве Российской Федерации существует несколько тенденций, формирующих отношение граждан к существующим этноконфессиональным процессам и религиозным объединениям. Во-первых, в региональном дискурсе появляются отрицательные ярлыки, связанные как с традиционными, так и новыми религиями. Например – «Центр ваххабизма»[[42]](#footnote-43), практически все не традиционные религиозные движения в новостных сюжетах имеют клеймо «секты», «лжеучения»[[43]](#footnote-44). В частных интернет-СМИ партнерство государства и религиозных объединений преподносят с точки зрения допустимости таких взаимоотношений и неэффективного использования бюджетных средств. Можно наблюдать парадоксальную ситуацию, при которой либеральная ИГ «Четвертая власть», выступающая за развитие гражданских прав и свобод, в негативном плане освещает деятельность государственных органов, направленную на поддержку традиционных религий, например, «Министр предлагает оплатить из бюджета реконструкцию хоральной синагоги»[[44]](#footnote-45).

Также, в новостных сюжетах региональных СМИ происходит персонификация государственно-конфессиональных взаимодействий. Региональные новостные сюжеты: Рождество, Крещение, Ураза-Байрам, праздник мусульманских народов Российской Федерации Наурыз – представлены не только через культурно-национальную значимость события, но и через призму участия в них политических деятелей. Это отражается на имидже региональных политиков, становится основанием для практикующих верующих воспринимать того или иного политического, общественного лидера как «своего» или, наоборот, как «чужого».

Стоит отметить, что наблюдается увеличение религиозного контента на государственных информационных ресурсах. Министерство информации и печати Российской Федерации, государственные СМИ предоставили возможность религиозным организациям осуществлять свою уставную деятельность через региональные информационные каналы с учетом позиций органов власти. В качестве примера можно привести православные телеканалы: «Союз», «Радость моя», «Глас», «ТВ Спас», «Радонеж», программы на телеканалах: «События Саратовской митрополии», программа «Беседы с Архипастырем». Одним из новых и успешных религиозных проектов на региональном телевидении можно считать «Исламскую мозаику» на канале «Россия 24» [[45]](#footnote-46)

Одним из наиболее перспективных направлений в гармонизации общественных отношений является проведение вероисповедной политики в сфере культуры. Так министерство культуры активно сотрудничает с митрополией Русской Православной Церкви в области культурного просвещения. Деятельность министерства направлена на развитие единой гражданской идентичности на основе общих традиционных ценностей. Результатом совместной работы стали многочисленные культурные проекты. Наиболее ярким из них является ежегодный фестиваль работников просвещения и культуры «Дни славянской письменности и культуры» проведенный в Саратове в 2009году который объединил около 800 православных специалистов.

Высокую популярность среди населения имеет православно-фестивальное движение. В регионах на протяжении нескольких лет Министерством проводятся такие фестивали как духовной музыки «Пойте Богу нашему, пойте», кинофестивали «Христианское кино», «Православное кино», фольклорный детский фестиваль «Славянский мир», «Поделись радостью». «Пасхальная капель» в 2013 году – собрала порядка 800 юных художников и 102 учреждения самарской области. С 2007 г. в Саратове проходит фестиваль православной культуры «Преображение». Ежегодно проходит два фестиваля: в январе «Вифлеемская звезда», в апреле-мае «Пасхальная капель». Православный фестиваль молодежи «Братья», проводится в Можайске с 1994 года и собирает молодежь стран бывшего СССР. В 2015 г. состоялся XI Международный конкурс детского творчества «Красота Божьего мира», посвященный 70-летию Победы в Великой Отечественной войне[[46]](#footnote-47). Такие мероприятия способствуют консолидации граждан за счет общих культурных, религиозных ценностей, профессиональных интересов. Во многом от развития религиозного фестивального движения зависит сохранение таких непопулярных направлений в искусстве, как игра на колоколах, фольклор.

Также в рамках вероисповедной политики Министерство внутренней политики и общественных отношений с участием муниципальных районов ежегодно организует около 200 мероприятий, направленных на формирование единой общегражданской идентичности: Гражданский форум, День народного единства, Бессмертный полк, «Казачьи кренделя», Масленица, праздник мусульманских народов Наурыз, «Мисс-Навруз Мира», Сабантуй, Ураза-Байрам, Акатуй.

Важно отметить, что органы власти поддерживают развитие новых религиозных движений. С 2015 г. в центре г. Саратова, на набережной Космонавтов, проходило несколько культурно-массовых акций религиозного характера, религиозный праздник Ратха Ятра, которые организовывало Общество сознания Кришны. Церковь Последнего Завета (Виссариона) – специфичное российское НРД – развивалась как любая религиозная группа, имеющая своей целью бытие в общине. После первой проповеди в 1991 г. С.А. Тороп объявил о создании единой религии мира. Администрация Курагинского района в ответ на предложение от инициативной группы о создании экологического поселения выделила 250 гектаров земли в районе горы Сухая и озера Тиберкуль. Медики, работники искусства, агрономы и представители самых разных социальных групп отправились на строительство общины «Город Солнца»[18]

Еще одним направлением вероисповедной политики является сотрудничество регионального министерства образования и религиозных организаций. Так, в РФ создан Координационный совет по взаимодействию министерства и епархии, который осуществляет анализ, обобщение и распространение опыта в области духовнонравственного и религиозного просвещения и воспитания подрастающего поколения.

Интерес вызывают статистические данные, приведенные министром образования, согласно которым с 2012 по 2016 гг. доля родителей третьеклассников, выбравших модуль «Основы православной культуры», увеличилась с 63,5 до 71,6%, «Основы исламской культуры» – с 1,5 до 1,7%. Востребованность модуля «Основы мировых религиозных культур» осталась на уровне 13,5%. Выбор модуля «Основы светской этики» уменьшился с 21,8 до 13,2%. Модули «Основы иудейской культуры» и «Основы буддийской культуры» выбрали в сумме менее 0,1% родителей [42].

Помимо социально-политических практик взаимодействий в области ГКО, важным элементом вероисповедной политики является материально-хозяйственная поддержка государством религиозных объединений. Политическая деятельность в этой области представляет собой стимулирование хозяйственной деятельности религиозных организаций, создание благоприятных финансовых, материальных условий для осуществления религиями своих социальных функций. Государственная поддержка религиозного сектора обусловлена, прежде всего, сложностью ведения НКО хозяйственной деятельности, а также интересом властных структур в развитой социально-религиозной инфраструктуре.

Эффективной финансовой помощью государства является предоставление налоговых льгот религиозным организациям. Финансовая помощь осуществляется за счет недополученных налоговых поступлений в бюджет.

Налоговый кодекс РФ освобождает религиозные организации от налога на добавленную стоимость, т.е. на реализацию предметов религиозного назначения и религиозной литературы (Перечень указанных товаров утвержден постановлением Правительства Российской Федерации от 31 марта 2001 г. № 251.).

Налоговый кодекс РФ устанавливает, что все российские организации являются налогоплательщиками налога на прибыль организаций. При этом религиозные организации имеют определенные льготы. При определении налоговой базы, в соответствии с подпунктом 11 пункта 2 статьи 251 Кодекса, не учитываются имущество (включая денежные средства) и (или) имущественные права, которые получены религиозными организациями на осуществление уставной деятельности. На основании данного положения не подлежат обложению налогом на прибыль пожертвования, полученные религиозной организацией на осуществление какой-либо деятельности, предусмотренной ее Уставом. На основании пункта 4 статьи 395 Налогового кодекса РФ религиозные организации освобождаются от уплаты земельного налога в отношении принадлежащих им земельных участков, на которых расположены здания, строения и сооружения религиозного и благотворительного назначения[[47]](#footnote-48).

Еще один вид финансовой поддержки – получение грантов. Согласно региональной целевой программе «Развитие гражданского общества Российской Федерации», религиозные НКО, а также социально ориентированные НКО, работающие совместно с определенными религиозными институтами, могут быть участниками грантовых конкурсов, проводимых Министерством внутренней политики и общественных отношений Российской Федерации.

В данном случае деятельность религиозных объединений как грантополучателей выходит за рамки миссионерства в поле социального служения. Властные структуры осуществляют поддержку духовно-нравственных институтов, которые в свою очередь участвуют в решении социально-острых проблем: снижения социальной напряженности, популяризации института семьи, формирования доступной среды для социально незащищенных граждан и др.

## Только в рамках программы «Укрепление единства российской нации» (2014-2020 годы) из федерального бюджета было выделено 3741.02 млн руб. Только в 2019 г. дотации за счет президентского гранта для НКО получили следующие организации: «Объединение усилий религиозных организаций России направленных на защиту религиозной свободы, развитие межрелигиозного диалога и социального служения», г. Москва - 7762550,0 руб., краеведческий проект Саратовской епархии «Духовные скрепы Отечества – история и современность» – 5 млн руб., проект "Милосердие - Царица добродетелей", съемка и показ документального фильма о том, что нас объединяет», г Иркутск - 499669,00 руб, проект «Духовно-просветительские центры – источник укрепления межнационального согласия» Фонда развития Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета г. Ахтубинск Астраханской области - 2 995 868,0 руб, а также Хвалынская православная гимназия на проект «Создание культурнопросветительского центра во имя Святого мученика Александра Медема» – более 4,5 млн руб., Покровская епархия на проект «Духовно-просветительский центр «Покров» – более 3 млн руб.[[48]](#footnote-49)

Особым видом государственной поддержки и наиболее конфликтогенным является передача культовых зданий и иного имущества религиозного назначения религиозным организациям. Данный процесс стартовал в конце 1980-х, но свое основное развитие получил после 1991 г. Это связано, во-первых, с международными обязательствами РФ возвратить собственность религиозных организаций для вступления в Совет Европы [39]. Во-вторых, с восстановлением исторической справедливости и компенсацией пострадавшим конфессиям в годы советской политики воинствующего атеизма (Постановление Правительства РФ 30 июня 2001 г. № 490.). Если в 2015 году Росимущество составило список из 2015 объектов религиозного назначения, которые состоят на балансе и государства и могут быть переданы религиозным организациям. Из них 1971 было предложено передать Русской православной церкви, 27 — Буддийской Сангхе, 2 — Федерации еврейский общин, 11 — Совету муфтиев России, два — Армянской апостольской церкви и еще два — Русской православной старообрядческой церкви, то уже в 2016 году в Росимущество поступило 214 заявлений от религиозных организаций о передаче им различных объектов. Из этих заявок 90% отправили представители Русской православной церкви. В итоге в 2016 году Церкви передали 133 объекта.[[49]](#footnote-50)

Принятие Федерального закона от 30.11.2010 г. «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» значительно упростил механизм взаимодействия властных и религиозных структур в данной области. Так, нормативный документ предоставил религиозным организациям право обращаться с просьбой о передаче имущества в уполномоченный орган и получать согласие в том случае, если государственные органы сочтут эту передачу возможной[[50]](#footnote-51). Решение о передаче религиозной организации в собственность или безвозмездное пользование государственного или муниципального имущества религиозного назначения принимается с учетом конфессиональной принадлежности указанного имущества, культурной значимости.

Основными участниками данных политико-религиозных практик являются Территориальные управление Росимущества, Комитет инвестиционной политики и имущественных отношений области, муниципальные органы. Активно в процесс реституции включены Русская Православная Церковь МП, старообрядческие и лютеранские общины. Наиболее важными объектами, переданными из государственной собственности Русской Православной Церкви, являются Архиерейский дом, бывшая консистория, уцелевшая часть женского Крестовоздвиженского монастыря, здание бывшей 30-й школы, в которое переведена Свято-Покровская православная гимназия[[51]](#footnote-52).

Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин в одном из своих интервью отметил, что «Реституция – возвращение конфискованной государством собственности прежним владельцам, в полном объеме невозможна в принципе»[[52]](#footnote-53). Это позиция достаточно справедлива, так как большинство культовых зданий царской России сейчас принадлежит музеям, госучреждениям или частным лицам. Поэтому процесс возврата является сложным и непопулярным в народных массах. Ярким примером этого являются демонстрации и попытки организации референдума, связанные с Исаакиевским собором в Санкт-Петербурге в 2017 г.[[53]](#footnote-54). Для исключения таких негативных проявлений важно при принятии политических решений соблюдать принцип открытости и гласности. Особенно со стороны религий, которые должны представить свою позицию по поводу дальнейшей судьбы объекта и его материального обеспечения.

Компенсацией за невозможность возврата религиозного имущества является политическая практика предоставления в собственность, аренду, постоянное (бессрочное) пользование, безвозмездное пользование земельных участков, находящихся в федеральной, региональной, муниципальной собственности, религиозным организациям. Также согласно ст. 36. ЗК РФ религиозным организациям, имеющим в собственности здания, строения, сооружения религиозного и благотворительного назначения, расположенные на земельных участках, находящихся в государственной или муниципальной собственности, эти земельные участки предоставляются в собственность безвозмездно.

Религиозная реституция и передача земель религиозным организациям вызывает единичные народные протесты и негативную реакцию СМИ[[54]](#footnote-55)[[55]](#footnote-56) . Исключение общественной напряженности видится в концептуальном закреплении основ вероисповедной политики, а также в проведении более активной и открытой политической деятельности в медиапространстве. Задача органов государственной власти заключается в повышении доли граждан, положительно оценивающих состояние межконфессиональных отношений, уровня толерантного отношения к представителям другой национальности и религии. Через СМИ важно повысить число граждан, знающих о существующих проектах в области гармонизации общественных отношений, деятельности религиозных организаций в социальной, образовательной, культурной среде.

Подводя итог, необходимо отметить, что, несмотря на существующие проблемы в общественном восприятии ГКО, происходит поиск оптимальной модели взаимоотношений государства и религиозных объединений, учитывающей гражданские позиции и обеспечивающей развитие социально-политического партнерства. Современная вероисповедная политика имеет два направления. Во-первых, государство оказывает материально-хозяйственную поддержку религиозным объединениям, стимулирует их хозяйственную деятельность, предоставляет льготные налоговые условия. Во-вторых, региональные министерства и комитеты используют религиозный ресурс для гармонизации общественных отношений, создания благоприятного социального климата, развития культуры. Через коммуникативную и образовательную политику формируется гражданская идентичность, в обществе укрепляются идеи патриотизма, дружбы конфессий, возможности совместного гармоничного развития.

Таким образом, общественно-политические изменения в конце ХХ – начале ХХI вв. напрямую отразились в политическом процессе Российской Федерации. Ответом региональной политической системы на созидательные и негативные проявления религиозного ренессанса стало формирование структуры вероисповедной политики в регионе, состоящей их трех компонентов: структурно-институционального, нормативного, практического.

За последние десятилетия произошла эволюция властных институтов, отвечающих за регулирование конфессионального компонента общественной сферы в виде выделения специализированных структур и формирования диалоговых площадок между политическими и религиозными институтами. В условиях развития системы координации федеральных, региональных и муниципальных органов власти региональные властные структуры стали выполнять определенные функции по гармонизации общественных отношений, обеспечению религиозных прав и свобод, религиозной безопасности, регулированию деятельности религиозных объединений.

Законодательные органы власти включились в процесс по формированию нормативного компонента вероисповедной политики. Сегодня нормативно-правовые акты представляют собой политические инструменты легитимации взаимоотношений политических и религиозных структур. Также они создают основу для защиты общественных интересов и осуществления политических практик.

Общественные и политические преобразования отразились на практике осуществления вероисповедной политики. Изменения коснулись, прежде всего, позиций властных структур по поводу места и роли религий в общественной сфере и функционального потенциала конфессий. Если с 1990 г. по 2012 г. органы власти осуществляли безвозмездную поддержку традиционных конфессий как формирующихся институтов гражданского общества, то в последние десять лет в регионе активно развивается новая форма вероисповедной политики – социально-политическое партнерство. Оно подразумевает не только стимулирование хозяйственной деятельности религиозных объединений, оказание материальной поддержки, но и использование религиозного ресурса. В данном случае имеется в виду развитие через политические практики созидательного религиозного потенциала в сфере гармонизации межконфессиональных отношений.

# Глава 3. Постсекуляризм как переосмысление человеческого субъекта в свете религиозного опыта

## 3.1Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире

В постсоветской России — самые последовательные правозащитники, отстаивающие индивидуальные права, и самые жесткие секуляристы. Скорее всего это реакция на опыт советской эпохи, когда у отдельного человека не было никаких прав, а секуляризация означала радикальную зачистку общественного и даже — по возможности — частного пространства от религии.

В результате сегодня либерально ориентированные граждане понимают религиозную свободу очень ригористично: каждый имеет право быть религиозным исключительно в индивидуальном смысле и, соответственно, в четко очерченных рамках деятельности религиозных общин как частных ассоциаций.

Это напоминает французскую модель — *lalcite*. Когда речь идет об общегражданском пространстве, светскость — тотальна. Понятие светского государства автоматически развертывается в понятие «светское общество».

А потому и «культура» — как особое понятие поздней европейской современности — тоже оказывается принципиально «светской», то есть такой, которая в своем фундаментальном и общем качестве безрелигиозна, а потому религиозное в ней трактуется как некий модус или «тема». Вполне в советском духе: например, «религиозная живопись» (включая икону) — это живопись как таковая, то есть нечто «светское» в основе, просто темы у нее религиозные.

Можно сказать, что нынешний российский секуляризм — очень абстрактный, очень «принципиальный». И тому есть объективная причина, которая связана именно с его постсоветскостью.

За десятилетия большевистской секуляризации была полностью разрушена та культурная матрица, в которой гражданское, политическое, культурное, поведенческое и в том числе религиозное было переплетено и представляло собой сложную ткань. Прежняя матрица расползлась, а новая, советская, не предполагала таких «пережиточных» элементов, как религиозное отношение к жизни.

Соответственно отказ от советского привел к наложению на хаотическую текстуру постсоветского общества абстрактных схем. Таких схем немало, но главными являются схема, извлекаемая из досоветского опыта, и схема, извлекаемая из опыта западного. Разница между ними в том, что сторонники первой — ретрограды, опирающиеся на исторически изжитый опыт, тогда как сторонники второй ориентированы на «догоняющее развитие», то есть на актуальность и апробированность секуляристского подхода к религии, обществу и культуре. Согласно этой второй схеме секуляризация есть прогрессивный и потому императивный процесс, поскольку она неотделима от модернизации вообще, а значит, и от модернизации исторически отставших от прогресса обществ, включая Россию.

Проблема, однако, в том, что европейская секуляризация была историческим процессом, в ходе которого секулярные принципы, так сказать, взаимодействовали с культурной матрицей, и в результате такого взаимодействия эта матрица постепенно трансформировалась, но на каждом этапе — «по принципу компромисса». Революционные этапы (скажем, французская революция или французский закон о разделении церквей и государства 1905 года) сменялись эволюционными, и вообще западная секуляризация никогда не была столь жесткой, как советская. Приватизация религии никогда не была на Западе полной и абсолютной. Рядом с последовательными секуляристами в легитимном общественном поле всегда существовали «политкорректные» приверженцы религиозных ценностей. За примерами далеко ходить не надо — достаточно вспомнить о христианско-демократических партиях, о теологических факультетах в университетах (горячая нынче у нас тема) или о государственном финансировании религиозных школ и социально-каритативных институций.

В процессе западной секуляризации коррелятом приватизации религии всегда было соблюдение индивидуальных прав личности. Не дать религии командовать в обществе не означало лишить граждан условий для реализации своего права на религиозную свободу. Одним из таких условий является, например, минимальное религиозное образование, то есть соответствующий школьный курс. Формы такого школьного образования разнятся от страны к стране, но присутствует оно повсеместно.

Вот интересный факт. После объединения Германии в этой стране осознали, что целые поколения восточных немцев в религиозном отношении просто безграмотны. Немецкий религиовед пишет об этом так: «Кажется, впервые в истории мы сталкиваемся с очевидно нерелигиозными людьми, для большинства которых религиозные вопросы не возникают даже в экстремальных ситуациях, таких как смерть или неизлечимая болезнь. В этой области не существует не только религиозной практики, но и культурной социализации религии вообще и христианства в частности. Как следствие, мы видим полную нехватку знаний в этой области и неспособность понять религиозное мышление как таковое». И далее этот автор приходит к выводу: «Необходимо иметь представление о символах и обрядах, а об их значении составлять целые курсы. Иначе изучение христианства… может стать похожим на поход в зоопарк, а христиане окажутся странным биологическим видом, не имеющим ничего общего с большинством людей»[1].

Разве эта ситуация не напоминает нынешнюю российскую — особенно если иметь в виду секулярно настроенных людей? Но разница в том, что у западных немцев религия не была вычищена из культурной матрицы, и после объединения немцы восточные имеют шанс к этой матрице «подключиться», ее принять и освоить. Что не означает никакого религиозного насилия, не нарушает правового принципа свободы совести и не вводит никакой «теократии» (если не считать ФРГ теократическим государством).

Проблема наших ригидных секуляристов в том, что они не видят и не различают второго измерения присутствия религии в обществе помимо правового, а именно — культурного. Культурное измерение означает, что религиозное всегда присутствует в культуре (и в пространстве «жизненного мира» отдельного человека, и в общественном пространстве) в двойном качестве: как собственно религиозное и как его проекции в другие сферы индивидуально-социального бытия человека. Радикальная сепарация «религиозного» и «культурного» — не что иное, как секуляристский фундаментализм. Если религиозный фундаментализм ставит своей предельной целью ре-сакрализацию общества и культуры, то секуляристский фундаментализм стремится полностью «зачистить» общественное и культурное пространство от любого присутствия религиозного, загоняя его не только в социальное гетто, но и в индивидуальное подсознание — как что-то бесконечно нерациональное…

Таков наш постсоветский секуляризм, который в этом смысле оказывается наследником секуляризма советского. Его сторонники думают, что, обеспечив индивидуальную религиозную свободу, то есть допустив ее лишь как частное дело, они тем самым выполнили условия классической западной секуляризации. Но это и есть схематизм.

Схематизация — только одна из составляющих рациональной процедуры. А когда схемы не производятся в результате умственного усилия, а заимствуются из чужого опыта мышления, то вообще трудно говорить о полноценной работе разума. Проблема отечественного секуляризма в том, что он идеологичен (и это тоже отзвук советского). То есть он не делает достаточного усилия, чтобы выполнять рациональные операции, работая при этом с эмпирическим материалом.

Конечно, современная секулярная идеология — наследница европейского рационализма, однако опасность всякого наследования состоит в том, что порой вместо метода воспринимается готовый продукт. Секуляризм давно стал такой готовой системой представлений, опирающейся на убеждение, что с религией давно покончено. В данном контексте стоит вспомнить цитату К.Маркса: «Критика религии по существу закончена»[[56]](#footnote-57). Покончено в общем и целом, хотя ей и позволяется существовать где-то на задворках общего рационального пространства современной культуры. Или в «храмовых религиозных общинах», или в академических историко-философских штудиях [27].

Но любая идеология ослепляет разум. Потому что ничего «готового» и окончательного в мире не существует. И разум призван именно к тому, чтобы «работать» с текучей, постоянно трансформирующейся и не поддающейся долгосрочной интеллектуальной фиксации реальностью. То есть с историей — которая, кстати, является одним из ключевых концептов европейского рационализма Нового времени.

Главная беда идеологического секуляризма заключается в том, что — вопреки теориям секуляризации — религия не умерла и в XXI веке. И более того: в новом, глобальном контексте религия обнаружила не только внутреннюю жизненную силу, но и готовность, а также способность выходить в общественное пространство из того «хосписа», в который была насильно помещена секуляризмом.

Впрочем, разговор о «религии вообще» — это как раз одна из особенностей секулярного дискурса о религии. Другим догматом этого дискурса является представление о некоей чистой, дистиллированной религии, которая образуется при ее химическом очищении от всех примесей — культурных, политических, поведенческих и проч.

И само светское/секулярное (употребляем эти слова как синонимы) возникает именно в процессе этой химической очистки культуры, то есть выделения и отбрасывания религиозного, так что остающееся уже можно считать «чисто безрелигиозным», секулярной субстанцией. Например (о чем была речь выше), можно взять старую досекулярную смесь и разложить ее на две субстанции: «искусство» и «религия». Первая получится принципиально светской, а вторая — несветской. И дальше везде — и в прошлом искусства, и в его настоящем — можно видеть соотношение двух этих субстанций, всегда их аналитически различая. Так возникают странные и очень нестрогие (вполне идеологические) понятия «светского искусства» и «религиозного искусства», когда первое словосочетание представляет собой тавтологию (ибо искусство как искусство всегда светское), а второе — насилие над исторической реальностью (все-таки икону, особенно написанную древним мастером-монахом, трудно разложить на «искусство» и «религию»). То же и со «светским обществом». Логика секуляризма такова: если церковь отделена от государства, которое таким образом становится светским, то и общество, которое составляют граждане этого государства, тоже становится светским, потому что религия стала частным делом граждан, частью их отдельного, приватного «жизненного мира». И главный аргумент, а также пафос такого понимания общества связан, в частности, с концептом «религии вообще». Ведь религий, религиозных направлений, церквей — много, и их мирного сосуществования предполагается добиваться через утверждение светского, или безрелигиозного, как того общего пространства (общего знаменателя социума), для которого характерен плюрализм мировоззрений, включая религиозные.

Таким образом, концепт «светское общество» — казалось бы, прежде всего инструментальный и ориентирован на общее благо. Однако за этим инструментализмом стоит конкретная эпистемологическая позиция и соответствующая онтология: определенная разновидность рационализма, опирающегося на идею естественной рациональности мира и человека.

Безрелигиозный и антирелигиозный рационализм Нового времени исходит из аксиоматической пары: природа — разум. Разум есть порождение природы, которая внутренне разумна и познается порожденным ею разумом. И та и другой — универсальны, и кроме них в мире, собственно, ничего определяющего жизнь «человека и людей» нет. Все остальное — добавленное, примысленное и искусственное, то есть сделанное. Теперь Природа — это и есть «Бог», а Разум — божественная часть человека, посредством которой он познает Природу и входит с ней в спасительное и продуктивное общение-взаимодействие.

Это секулярное миропонимание стало своеобразной светской квазирелигией нового пострелигиозного (постхристианского) мира. В этом смысле секуляризм есть пострелигиозное мировоззрение и идеология, но «пост-» в данном случае вторично, потому что секуляризм — это позитивный (и позитивистский) проект. Это проект жизни и деятельности в таком мире, который абсолютно равен самому себе, то есть принципиально посюсторонен и не нуждается ни в каких идеях и формах трансцендентного, предлагаемых религиями. Секулярность мира — это новая, открывшаяся естественному разуму, истина мира[23].

Для разговоров о «постсекулярном» открывается пространство тогда, когда эта «природооткровенная» истина светской квазирелигии перестает быть аксиоматичной, само собой разумеющейся. Когда выясняется, что в основе просвещенческого ratio лежит не рационально обоснованный, а вполне произвольный выбор позиции — эпистемологической и онтологической. И когда новоевропейский (модерный) универсальный разум обнаруживает свою слабость перед лицом конкретных современных проблем и потому утрачивает верховный авторитет.

Все это происходит тогда, когда наука помимо холодильников и телевизоров производит оружие массового уничтожения; когда новейшие биотехнологии ставят вопрос о «границах человека», а старый разум ответить не может; когда экономические теории не справляются с экономической практикой, сбои которой становятся все более опасными для индивидов и обществ; когда весьма разумные и проверенные на практике способы социальной и политической организации оказываются нереализуемыми в иных контекстах… Но прежде всего тогда, когда сам же разум (теперь уже в своей постмодерной модификации) подвергает себя деконструкции и обнаруживает, что «природа», «рационализм», «светское» — это такие же исторически возникшие конструкты, как «Бог», «священное» или «вера». И само «естественное» оказывается искусственно созданным понятием, посредством которого человек интерпретирует мир, в котором живет.

Разоблачение сконструированности и идеологичности секуляризма — как эпистемологической позиции и онтологии, а также как соответствующей социальной теории и практики — создает новую культурную ситуацию, которую и именуют постсекулярной.

Первое, что нужно в этой связи подчеркнуть: постсекуляризм — это не позитивный проект, не идеология, не мировоззрение, не система нормативных представлений. Именно на это и указывает приставка «пост-». Это как «постмодерн»: на смену модерну не пришло позитивной программы, нет постмодерного проекта. Есть лишь фиксация новой ситуации, которая обнаруживает если и не полный, то частичный исторический провал (или исчерпанность) предыдущего позитивного проекта.

Это важно обозначить сразу — потому что возникают и распространяются странные, неадекватные понимания термина «постсекулярное». Светские люди и «антиклерикалы» обычно слышат за выражением «постсекулярное общество» угрожающую весть о возвращении мрачного религиозного Средневековья. А один весьма образованный священник, наоборот, расслышал за этим словом эсхатологическую весть о близком конце света… Показательно, что обе эти реакции, как будто бы противоположные, обнажают одинаковую убежденность в том, что секуляризация — уже навсегда, в том, что секуляризм — окончателен, непобедим и религия до скончания века будет обречена на «дистиллированное», очищенное от чуждых примесей существование в обществе и культуре.

Интересна здесь и трансформация секулярного сознания, а именно — отказ от историзма, от модерной идеи «истории». Хотя сама идея порождена библейским представлением о времени мира, в своем светском варианте историчность — это модус современности, установка на постоянную изменчивость социальной жизни, на нескончаемую «мелиорацию», то есть улучшение и развитие, и на осознанную и ответственную встречу с новыми вызовами, на которые нельзя не реагировать — ради поступательного движения в лучшее будущее. Это либеральная идея, и она не оспаривается, скажем, в сфере технологий, экономической и социальной практики или собственно науки. Однако «исторический императив» почему-то не распространяется на сферу религии. Очевидно, потому что она по определению — в «хосписе». Ибо что доброе может быть из Назарета!? [48] Это не что иное, как проявление идеологической ригидности секуляризма: он видит только ту «реальность», которую склонен видеть, и когда слышит о «постсекулярном», готов допустить даже немыслимое: возвратное движение истории.

Но главный кризис секуляризма именно в том, что он превратился в идеологию, то есть утратил способность к критической саморефлексии, а она — как раз норма модерного мышления, императив для всесильного и универсального разума (который, конечно, ничего бояться не может).

Поэтому другой важнейший смысл постсекуляризма состоит в указании на необходимость анализа и переосмысления секуляризма. Как мировоззрения (явного или скрытого), как идеологии и как социально-политической практики. Необходимость такого переосмысления диктуется императивом встречи с реальностью, какой бы она ни была.

Реальность, с которой обычно имел и имеет дело секуляризм, — это мировоззренческий и религиозный плюрализм в современных обществах. Именно эта реальность побуждает секуляризм выступать в качестве нейтральной силы, общественного арбитра, который упорядочивает жизнь «человека и людей», утверждая свободу выбора и обеспечивая мирное сосуществование инакомыслящих. Проблема, однако, в том, что, хотя эта схема теоретически хороша и практически работоспособна в некоторых обществах, сам секуляризм — ангажирован и пристрастен. Он допускает религию, которую сам сконструировал, то есть приватную религиозность, но заведомо отрицает какую-либо общественную полезность любых религий. Потому что секуляризм — это принципиальная безрелигиозность, а потому в определенном ракурсе и антирелигиозность [79].

Именно этот секуляризм и взорвал изнутри секулярист Юрген Хабермас, теоретик современной европейской демократии. Взорвал, честно и последовательно исходя из вполне светских демократических принципов: указав на то, что в секулярную эпоху эти принципы применялись избирательно, так что религиозные граждане по существу подвергались дискриминации (см. статью Дмитрия Узланера в этом номере журнала). И на такой шаг его подвиг именно последовательный реализм, неотделимый от модерного (исторического — история не кончилась) мышления.

Здесь мы спускаемся с высот теоретизирования на землю реальной «истории настоящего».

На пересмотр устоявшихся представлений повлияли два факта: великое переселение мусульманских народов в страны победившего секуляризма и появление так называемого политического ислама, или исламизма, который в самом мусульманском мире пришел на смену импортированным западным (европейским) идеологиям — светскому национализму и разного рода «социализмам». И все это совпало с третьим фактором — глобализацией.

Надо сказать прямо: катализатором постсекуляризма стал глобальный ислам, точнее, его политический подъем. Поворотный пункт — исламская революция в Иране (1978—1979), за которой вскоре последовало советское вторжение в Афганистан, вызвавшее решительное сопротивление со стороны афганских моджахедов — «борцов за веру» (1979—1989). Сегодня мы видим отдаленные последствия этого поворота, наблюдая за противостоянием «секуляристов» и «исламистов» в странах «арабской весны».

Но ислам не только является застрельщиком нового постсекулярного тренда — он указывает на его самые характерные черты. Выступая на национальных и мировой сценах, политический ислам разрушает главный догмат секуляризма: религия — вне политики, равно как и вне других автономных секторов дифференцированного социокультурного целого. Идеология исламизма претендует на универсальность, а значит, на высшую значимость религиозного. Могут быть исламское государство, исламская партия, исламское право (в том числе и особое понимание прав человека: см. Каирскую декларацию о правах человека в исламе 1990 г.), исламская культура, даже исламская экономика… Для «европейского уха» это действительно звучит как реванш Средневековья. Но разве «11 сентября» — пример средневековой войны?

Политический ислам обнаруживает два основных постсекулярных элемента.

Во-первых, нет радикального противоречия между религией и новоевропейской наукой, между верой и рационально-техническим освоением мира. Можно пользоваться любыми плодами современной технонауки, при этом решительно отвергая или просто игнорируя ее мировоззренческий аспект и доминирование ее идеологического дискурса. Если для «европейских» гуманистов, воспитанных на рационалистических идеалах Просвещения, наука является «религией», а религия — верхом иррационализма, неизжитого мракобесия, то для приверженцев постсекулярной религии наука — это нечто инструментальное, технологичное, но никак не источник последних истин о мире и человеке. Приверженцы этой религии не видят в так называемом научном мировоззрении никакой высшей разумности и, наоборот, признают ее в древней, проверенной временем религиозной традиции, говорящей о предельных истинах и основаниях мира и бытия. И это касается не только мусульман, но и адептов других религий, в том числе и христианства (в его разных изводах, включая восточное православие). Ясно, что такое отношение обезоруживает опирающийся на науку секуляризм в его претензиях на фундаментальную и универсальную истину.

Во-вторых, на первый план выходит религиозная идентификация (в том числе самоидентификация). Это самое странное для секуляристского сознания, для которого религиозность — нечто глубоко личное, интенсивное и осознанное, проявляющееся в соответствующих действиях (культовых и каритативных). Но в то же время это такое нечто, которое просто невозможно увидеть в публичном пространстве, потому что оно в принципе приватно. В данном случае секуляристы-рационалисты даже допускают в собственно религиозном пространстве наличие определенной рациональности: ведь верующие, чтобы быть настоящими верующими, должны хорошо знать и понимать, во что веруют, и при этом рационально осознавать свое место — отведенное им секуляризмом. Скажем, не лезть в политику, ибо тогда они будут уже не «настоящими верующими», а злостными махинаторами, занимающимися «политизацией религии». [79, 86]

Однако ныне конфессиональная «маркировка» — еще недавно допускаемая разве что в Ольстере — сплошь и рядом оказывается первостепенной. В Европе появились мусульмане-иммигранты, на Ближнем Востоке убивают христиан, в Индии индуисты конфликтуют с мусульманами. И наконец, в России — 80 процентов православных, а также есть мусульманские народы и регионы.

Здесь конфликт интерпретаций. С секуляристской точки зрения есть только люди и граждане, с постсекуляристской — эти люди и граждане всегда имеют какую-то конфессиональную (или аконфессиональную) идентичность. В эпоху «политизации религии» это немаловажно.

Конфессиональная идентичность не всегда является «религиозной» в секуляристском смысле, ибо она указывает не на «верующих» (то есть «настоящих», принадлежащих одновременно к конкретной религии и к религии вообще, — в отличие от тех граждан, которые «нерелигиозны»), а на то, что отдельные граждане и группы граждан включены в культурную матрицу, одним из измерений которой является соответствующая религия.

Это и есть постсекулярный взгляд. И согласно этому взгляду даже те граждане, которые включены в секулярную культурную матрицу (где религию заменяет секулярная квазирелигия — гуманизм, сциентизм, атеизм и проч.), имеют конфессиональную идентификацию. Стандартный пример — «православный атеист» (так называли себя белорусский президент Александр Лукашенко, физик Сергей Капица и даже академик-религиовед Лев Митрохин, а также другие публичные фигуры).

Суть здесь в том, что, выходя из секуляристского гетто, религия восстанавливает свойственное ей качество: быть одним из измерений различных областей индивидуальной и социальной жизни. Совсем не обязательно доминирующим измерением. Но, конечно, по внутреннему смыслу склонным к доминированию. И именно это вызывает у секуляристов вполне оправданный страх перед наступлением «нового Средневековья»…

Однако страх нерационален по определению. Последовательный рациональный секулярист, испытывающий страх, — это сухая вода. Потому что рационалист имеет дело с исторической реальностью, а не с невозможным с точки зрения исторического мышления возвращением прошлого. И поэтому проблема — в том, как рационально объяснить это «возвращение». В рамках традиционного секулярного историзма объяснить его можно через образ маятникового движения, когда на смену рациональной современности приходит иррациональная неоархаика, так что в следующем цикле рационализм должен сделать еще одно усилие и победить ее остатки. И в духе универсальной гегелевской схемы это логично. Сомнение вызывает лишь адекватность этой схемы нынешней исторической реальности. Обладает ли сегодня рационалистический секуляризм Нового времени той силой, которая способна с новой (точнее, новейшей) энергией качнуть исторический маятник от религиозной неоархаики к следующей, желательно окончательной, победе безрелигиозного разума?

Скорее всего, это нереально, если иметь в виду нынешний глобальный контекст. Секуляризм смог победить в отдельно взятых странах, но вряд ли это ему удастся в масштабе всего мира, подавляющее большинство «граждан» которого остаются религиозными и живут в старых культурах и новых субкультурах с неизменной религиозной составляющей [[57]](#footnote-58).

Можно сказать, что постсекулярным является нынешний мир в целом потому, что доминировавшая еще недавно секуляристская парадигма утрачивает свой авторитет и свою аксиоматику как в «передовой», секулярной, части мира, так и в иных его частях, где еще недавно секуляризация была образцом и императивом модернизации — по существу отождествляемой с вестернизацией. И в данном случае внутренняя и внешняя критика европоцентризма работает именно на постсекуляризм.

Сегодня секуляризм из могущественного универсального прогрессистского проекта превращается — если уже не превратился — в частное мировоззрение и локальную социально-политическую практику. Более того, он уже не может ответить на постсекулярный вызов даже в зонах своего доминирования, прежде всего в Европе.

Напрашивается вывод: рациональность секуляризма — партикулярна. Секулярный просвещенческий разум есть лишь исторический казус. И постсекулярная точка зрения заключается в том, что рациональность может быть разной: досовременной, современной, постсовременной, научной, философской и религиозной, обыденно-бытовой («здравый смысл») или, например, экономической (прибыль против всех иных рациональных аргументов). Есть и рациональность самого иррационального — в смысле внутренней логики тех явлений, которые старый, традиционный европейский рационализм считает внеразумными.

Представление о разных видах рациональности, конечно, банально, потому что все эти рациональности всегда по умолчанию признавались в эпоху рациональной секуляризации. Но именно по умолчанию. На фоне верховной, парадигматической, квазирелигиозной значимости секулярного разума, в конечном счете отождествленного с современной наукой.

Когда этот секулярный разум перестал быть всеопределяющим, в том числе и пространственно — в глобальном масштабе, и когда обнаружилось, что он не может справиться с актуальными проблемами (мигранты в Европе, теократический Иран, смысл брака и проч.), тогда и наступила постсекулярная эпоха[[58]](#footnote-59). То есть эпоха после торжества аксиоматики секуляризма как философии, мировоззрения, идеологии, социально-политического проекта и соответствующей практики, индивидуальной и групповой идентификации.

Но это значит, что религиозная аксиоматика снова свободно, почти беспрепятственно входит и в индивидуальное, и в публичное пространство. Вырвавшись из гетто, из «хосписа», религии становятся публичными. На политическом и культурном поле они встречаются с секуляризмом как со все еще доминирующей квазирелигией. Эта встреча «вытаскивает» на общественный свет мировоззренческие и нравственные вопросы, которые секуляризм давно уже привык числить по ведомству «частной жизни». На улицах и площадях появляются религиозные активисты со своими лозунгами и призывами. В ответ выступают протестующие активисты-секуляристы, догматически апеллирующие к светскости как к последней общественной истине. Те и другие обращаются в суды как нейтральные деидеологизированные инстанции, чтобы в дальнейшем, победив, опираться на третью общественную инстанцию. Идет борьба — «*Kulturkampf, culture war»* («культурная война») — за определение ценностных приоритетов общества.

Все это сегодня в разной степени характерно для различных обществ и справедливо применительно к нынешней российской ситуации. Разумеется, с учетом советского и досоветского наследия.

Однако особенности постсекуляризма в России связаны не только со спецификой советской секуляризации и с постсоветской апелляцией к абстрактным «западным» секуляристским схемам. Равным образом они связаны и со спецификой восточного христианства — православия, которое не имеет исторического опыта западноевропейской секуляризации.

Русская православная церковь никогда в прошлом не жила в ситуации, определяемой правовыми принципами религиозной свободы (в 1906-м она осталась государственной церковью) и светского государства (советское было не светским, а атеистическим). Православие в России оказалось вполне свободным сразу в «постсовременном контексте» — в 1990-м, с принятием первого закона о религиозной свободе.

Это означает очень простую вещь: постсоветское православие вступает в публичную сферу сразу как «постсекулярное» [73]. Но при этом его постсекулярность имеет, по необходимости, и контрсекулярный смысл [19].: после и против советской государственно-атеистической секуляризации. (Напомним, что эксцессы агрессивного антиклерикализма, характерные для французской революции, в СССР растянулись на десятилетия и затронули миллионы людей нескольких поколений.)

Другими словами, постсекуляризм пришел в новую Россию, у которой не было опыта западноевропейской секуляризации и в которой отсутствовал общественный консенсус о соотношении религиозного и светского. Просто не было соответствующих исторических прецедентов. В прошлом — либо «православная империя», либо массовые разрушения храмов и убийства священников.

В последние двадцать пять лет российское общество было вынуждено заново, почти с нуля, ставить и решать проблемы, связанные с религией. При этом оно в силу исторических обстоятельств (вспомним приведенные выше слова немецкого религиоведа о восточных немцах) было лишено стабильных, авторитетных и ясных представлений о религии, в том числе и о православии.

Понятно, что в такой ситуации эти общественные представления постепенно формировались — со стороны самой религии (религий) и со стороны постсоветского секуляризма. И все это происходило в ситуации формирующегося и нарастающего мирового постсекуляризма, то есть в ситуации новейшей неопределенности относительно роли, места, значимости, идеологической опасности и возможной продуктивности религий в современном (или постсовременном) глобализирующемся мире.

Подавляющее большинство российских граждан, идентифицирующих себя как православные, плюс весьма многочисленные «этнические мусульмане», плюс все остальные «религиозные граждане» различной конфессиональной принадлежности (в том числе и попадающие в социологическую погрешность) — все они «голосуют» за постсекуляризм. Они и составляют нынешнее российское постсекулярное общество. Если и не в смысле Хабермаса — как демократически дискутирующие через своих представителей религиозные сообщества (хотя и у нас есть такие активно дискутирующие публичные представители), то в смысле наличия в обществе религиозно маркированных групп («мировоззренческих групп», по определению документа РПЦ [[59]](#footnote-60)). Эти группы и их публичные спикеры уже не могут согласиться с парадигмой «светского общества», все еще по инерции навязываемой секуляристами. Для них, хотя и не всегда вполне осознанно, общество уже стало постсекулярным.

Это, конечно, вызов для нынешнего секуляризма, глобального и национального, который в прошлом веке победил, успокоился и — одряхлел, а теперь, утратив творческие силы и способность к рациональному анализу реальности, просто боится религии как старого врага, явившегося с новой силой. И все еще надеется на то, что секулярные элиты определяют жизнь мира, локального и глобального. Но это тщетная надежда. Потому что жизнь этих миров сегодня определяют не секулярные элиты, то есть не идеологи, а политические и экономические прагматики. А прагматики гораздо лучше разбираются с социальной реальностью, чем «профессоры» и прочие статусные интеллектуалы.

Однако не лучше дело обстоит и с постсекуляризмом — потому что это не идеология, а просто маркер современных религиозно-общественных процессов. Конкретные постсекулярные общественные, культурные и политические конфигурации только еще находятся в процессе формирования — причем в разных контекстах, национальных и региональных. Сейчас мы ничего не знаем и не можем знать о будущем «практического» постсекуляризма. Идет борьба между разными акторами — религиозными и антирелигиозными, политическими и экономическими, региональными и глобальными. В этой борьбе религиозный фактор имеет далеко не второстепенную значимость, потому что он разделяет и консолидирует, придает смысл жизни и сталкивает разные смысложизненные ориентации, доминирует или остается на обочине.

В этой новейшей ситуации очень наивными представляются все застарелые попытки секуляризма объяснять современное участие религий в политических, социальных и культурных процессах через идею «использования религии». Идея ясна: используют что-то чуждое, не являющееся подлинной целью использующего, но при этом использовать можно только что-то обладающее своей собственной значимостью. В случае с религией это означает, что приватно значимое используется для публичных целей.

Здесь опять обнаруживается ущербность рациональности секуляристов: если религию можно использовать для сторонних целей, следовательно, за ней признается собственная, автономная, значимость; но при этом заведомо считается, что использование этой значимости вне ее собственной сферы вредно, а потому недопустимо. Это очевидное противоречие. Потому что в данном случае смешиваются объективная значимость и субъективное целеполагание. Если религия значима как религия, следовательно, ее «ресурс» можно использовать — в том числе и в публичном пространстве. Запрет на такое использование — нерационален.

Но если религия значима сама по себе и значима для конкретных людей, ее участие в общественной жизни и культуре невозможно рассматривать только с точки зрения «использования». Это логично, лишь если принять идею радикальной сепарации религиозного и светского, отождествив первое с отдельной «душой», а второе — с обществом в целом. Если же посмотреть на общество с точки зрения его культурной матрицы, его сложной текстуры, которая состоит из различных, но взаимосвязанных элементов, включая и религиозные, тогда можно и нужно говорить о религиозной составляющей реальных социокультурных процессов, в которых религия не используется в сторонних целях, а участвует в своем собственном качестве — в качестве мировоззрения, нравственных норм, поведенческих моделей, особого психологического строя и проч.

Постсекулярный конфликт секуляризма и религии — это конфликт активного универсального секулярного проекта (который в «глобальном мире» потерпел крах) и реактивного, исторически ситуативного «поведения» религий, вынужденных реагировать на доминирование секуляризма, но ему сопротивляющихся. У религий пока нет своих реальных, то есть универсальных и одновременно прагматических, проектов. Даже ислам в данном случае скорее паразитирует на постсекулярной ситуации, несмотря на свой «идейный» универсализм. Потому что движущие и определяющие силы — за секулярным миром. Других позитивно-проективных сил просто нет [79].

Но не следует преуменьшать реактивную силу религий. В условиях упадка секуляризма и, соответственно, новой ценностной неопределенности общественная значимость религий — это значимость новой энергии очень старых традиций. Потому что современные религии, то есть религии, вырвавшиеся из секуляристского «хосписа» (собственно, секуляризм уже проиграл, когда загнал их туда), — это уже совсем не те старые религии, с которыми секуляризм имел дело на заре своей антирелигиозной войны. Это в каком-то смысле вполне новые религии, которые сегодня восстанавливают свою публичность не в средневековых условиях, а в реальной постсовременной и постсекулярной ситуации.

В настоящее время мы наблюдаем появление новой религии, точнее, новых конкретных религий — в число которых входят не только так называемые новые религиозные движения, но и «традиционные религии». После обструкции, которую устроил старым религиям секуляризм, буквально на столетия загнав их в пространство отдельной души человека и гражданина, развертывание и распространение религиозного на разные и в пределе на все области индивидуально-общественной жизни — это явление новое, суперсовременное и, конечно, «интригующее». В общественном пространстве сегодня возникает новая религия — в смысле ее нетождественности секулярному «догмату» о религии. Она новая — для секуляризма. При этом она и не досекулярная — чего секуляристы боятся. Ибо как невозможно в XXI веке восстановить феодализм, так и невозможно возродить досовременную религию.

Постсовременная религия одновременно обладает энергией сопротивления, вырвавшейся в реальное общественное пространство, и энергией памяти о своем прошлом могуществе, питающейся опытом и фактом неуничтожимости религии в эпоху активной секуляризации. Оба этих фактора скорее ставят вопросы о будущем секулярных и полусекулярных обществ современного мира, чем позволяют давать какие-то ответы. Все это касается и нынешнего российского контекста. Контекста, в котором глобальные, региональные и локальные тренды переплетаются самым причудливым образом. Секуляризм здесь слаб — при всей его кажущейся громогласности. Религии же — сильны, в соответствии с их социальным (социологическим) весом. И потому Россия является одной из значимых арен, на которых будет складываться новейшая постсекулярная конфигурация [24].

В этом процессе будет участвовать не только православие, но и ислам, а также другие религии и религиозные сообщества. Главное — в том, что религиозная идентичность, религиозные институции и религиозные идеологии уже прочно вошли в жизнь общества, в медийное пространство, и от них никому не удастся отмахнуться. Это и есть постсекулярность. А вопрос о правде европейской светскости, о значимости наследия секулярной рациональности и самого секуляризма как мировоззрения и даже идеологии — это совсем другой вопрос, требующий отдельного рассмотрения.

## 3.2 Религиозная идентичность в постсекулярном обществе

Понятие «постсекулярное общество» пришло в социологическую дискуссию из преимущественно философского обсуждения работы Юргена Хабермаса[80], посвященной рациональности и религии в современном обществе. Философская дискуссия о религии в современный (modern) период оказала большое влияние на то, как социологи мыслят предмет своего изучения. Конечно, порой трудно провести четкую границу, разделяющую социальную теорию и социальную философию, а потому всегда существует некоторое наложение друг на друга социологии и философии религии. В прошлом среди участников этого взаимодействия философии и социологии были значимые фигуры — такие как Аласдер Макинтайр, Эрнест Геллнер и Питер Уинч,—которые, так сказать, принадлежали к обоим лагерям.

Принято считать, что идентичность российских граждан в первую очередь связана с их этнической принадлежностью. Это справедливо, но необходимо помнить, что последняя «в значительной мере определяется вероисповеданием, рассматриваемым в качестве важнейшей компоненты культуры в целом»[51].

И в настоящее время в нашей стране можно наблюдать активизацию конфессиональной компоненты национальной идентичности. Возрождение религии в постсоветской России стало одним из важнейших факторов общественной самоорганизации. Что не удивительно, поскольку с начала 1990­х гг. в результате рыночных реформ массовая общественная деятельность в ее светском варианте стала свертываться. Это было обусловлено комплексом причин, из которых выделим разочарование общества в «советских ценностях и образе жизни», включая те их элементы, которые в действительности имели общечеловеческий характер (гражданская ответственность, солидарность, милосердие и т.д.), и уничтожение в ходе непродуманных экономических преобразований так называемого советского среднего класса – наиболее социально активного слоя населения. В таком контексте не удивительно, что социально­политическая активность формирующихся постсоветских средних слоев была, во-первых, куда более умеренной, а во-вторых, объединение людей зачастую опиралось на религиозные основы. Это закономерно. Нынешний российский правящий слой настоль ко «выровнял» политическое пространство страны, что в нем не нашлось места не только для реальных оппозиционных партий, но и для некоммерческих общественных ассоциаций и структур, публично-правовых учреждений и иных компонентов подлинного гражданского общества. С начала 2000-х гг. деятельность всех некоммерческих организаций стала весьма жестко контролироваться государством под предлогом того, что отдельные из них, причем вовсе не самые массовые и известные, были каналом распространения у нас влияния зарубежных стран. Конфессиональным же объединениям повезло больше, ибо все постсоветские режимы пытались в определенной степени использовать идеологический ресурс религии в процессе искусственного конструирования идей, объединяющих общество, и формирования у россиян чувства гражданственности и патриотизма [43].

Впрочем, независимо от позиций и интересов правящих слоев рубеж 1990-х гг. ознаменовался для нашей страны самыми резкими переменами в массовом сознании, выразившимися в смене мировоззренческих идентификаций. Идеологический крах советского строя стал условной точкой возвратного движения российского общества в сторону религиозности. Священнослужители всех конфессий и деноминаций, и в первую очередь Русской православной церкви (РПЦ), появились на телевидении; стало издаваться огромное количество религиозной литературы и периодических изданий, рассчитанных на читателей-мирян; декларативная приверженность религии на официальном и персональном уровне приобрела статус социальной нормы. Аналогичным образом нарастала активность к объединению религиозно ориентированных граждан (табл. 1)

Таблица 1 - Религиозные объединения\* в России (1990-е гг.)

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| Религиозные объединения | 1990 | 1995 | 1998 | Изменение 1990-1998(1990 – 100%) |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Общее количество религиозных объединений | 6650\*\*(100,0) | 13580(100,0) | 16017(100,0) | 240,9 |
| Православные церкви | 3772(56,7) | 7368(54,3) | 9124(57,0) | 241,9 |
| В том числе РПЦ (Московский патриархат) | 3442(51,8) | 6942(51,1) | 8653(54,0) | 251,7 |
| Ислам | 914(13,7) | 2708(19,9) | 2891(18,0) | 316,3 |
| Иудаизм | 34(0,5) | 71(0,5) | 96(0,6) | 282,3 |
| Буддизм | 16(0,2) | 95(0,7) | 160(1,0) | 1100,0 |

\*Только зарегистрированные религиозные общества и братства, административные центры религиозных организаций, монастыри, духовные образовательные учреждения.

\*\* Сверху – абсолютное количество (тыс.); снизу в скобках – доля объединений отдельных религий и церквей в совокупном количестве религиозных общин (в %)

Этот, удивительный только на первый взгляд феномен в действительности соответствовал модели трансформации российского общества в данный период. Вступление России в начале 1990-х гг. на путь демократизации (роспуск КПСС, распад СССР и др.) и рыночных реформ не было результатом ни социального консенсуса, ни четкого политико­идеологического структурирования. Напротив, тогдашний российский социум представлял совокупность атомизированных индивидов – аномическое общество, которое, по сути, на уровне интуиции и инстинкта самосохранения ощущало: «Так жить нельзя». Эти протестные настроения, равно как и стремление людей к большей свободе, были использованы для прихода к власти вторым, третьим рядом партноменклатуры, взявшей на вооружение демократическую риторику. Однако демократизм новой власти быстро иссяк, обещанного изобилия не наступило, и если первое время в обществе по инерции присутствовали какие-то радужные ожидания, связанные со временем перемен, то вскоре наступила эпоха разочарования в «идеалах 1991 г.» (которые даже тогда осознанно разделяло меньшинство). В России сложились типичное для аномии недоверие граждан ко всем политическим и общественным структурам и скепсис относительно самой возможности существования каких-либо общих целей, ценностей и идей. На это мироощущение не повлияли ни признаки экономической стабилизации, ни сокращение бедности, ни улучшение ряда показателей «державности». Как и в 1990-е гг., пессимизм относительно духовной эволюции социума ныне велик. В конце президентства В. Путина, ассоциируемого с возрождением страны, 49% россиян считали, что духовности в жизни нашего общества стало меньше, чем в советское время, и 45% – что ее уровень и далее будет падать (противоположных позиций придерживается соответственно 23 и 28%)[[60]](#footnote-61)

Человеческое общество, однако, не может существовать вне понятной и разделяемой большинством системы идейных координат, отсутствие которой порождает аморализм – питательную среду для жестокости, эгоизма, коррупции, этнической и социальной розни и т.п. Так что объединяющая социум парадигма – условие его устойчивого развития. Но посколькудоминантой демократического транзита в России была именно асоциальность (хотя и камуфлируемая примитивно трактуемыми и, главное, неоднозначными либеральными категориями), это стало первопричиной невозможности восприятия на уровне массового сознания какой-либо «обобщающей» светской идейно-символической конструкции. Ведь в России социальное неблагополучие большинства возникло в контексте реализации именно либеральных доктрин с их акцентированным приматом материального над духовным. Поэтому по закону Хансена в условиях социальной неопределенности россияне, отвергнув реалии «сегодняшнего дня» – отечественную версию либерального открытого общества, – потянулись к ценностям не «вчерашнего дня» – коммунизму, а «позавчерашнего» – религии.

В контексте сказанного становится актуальным изучение институциональной православной религиозности – того, как ценности и установки соответствующего направления христианства выражены в массовом сознании современного российского социума и как данные представления соотносятся с реальным социальным поведением людей, считающих себя верующими. Ведь православные составляют подавляющую часть религиозно ориентированных людей России – 75%![[61]](#footnote-62) Проблемы подлинной религиозности, т.е. в оцерковленности и ее характеристик – тема отдельного разговора.

Итак, одной из основных тенденций постсоветского времени стало расширение, если так можно выразиться, социального пространства православия. В России – наследнице и правопреемнице официально атеитического Союза ССР, где, согласно социологическим опросам рубежа

19800х гг., лишь 10% населения, да и то преимущественно старики, верили

в Бога [Филатов, 2002, с. 470-472][[62]](#footnote-63) , – обнаружилось не просто большее

(порядка 30%) количество православных, но и удивительное для постиндустриального времени стремление к религии. Ярким внешним проявлением этого феномена было массовое, невиданное со времен святого равноапостольного князя Владимира крещение взрослых людей, вследствие чего с 1991 по 2007 г. доля считающих себя православными, увеличившись более чем в два раза, приблизилась к 60%[[63]](#footnote-64). Неточное, на наш взгляд, понятие «православный ренессанс» закрепилось в общественном дискурсе.

Произошло это потому, что большинство россиян в действительности, как мы увидим ниже, далеких от православного вероучения и от Церкви, увидели в ней вместилище нравственного авторитета. По данным опроса 1991 г., ей стали доверять 68% всех респондентов (и 56% респондентов-коммунистов) – больше, чем любому другому государственному или общественному институту. Ибо люди сочли, что у РПЦ имеются правильные ответы на актуальные мирские вопросы. Так, 72% всех опрошенных (и 61% респондентов-коммунистов) решили, что Церковь поможет им определиться по проблемам морального характера; 59% (50%) – с семейными ценностями и 43% (и 40% респондентов-коммунистов) – относительно социальных вызовов (далее такие настроения начали затухать: стало, например, уменьшаться количество безоговорочно доверяющих РПЦ)[[64]](#footnote-65).

Столь устойчивый запрос массового сознания обусловил складывание в российском обществе состояния «православной эйфории». Доминирующая ее характеристика – надежды большинства населения страны на улучшение жизни в связи с возрождением православного христианства, и как следствие того – превращение «акцентировано положительного» отношения к нему в социальную норму. Как показывают исследования, до 75% респондентов уверены, что в современном социуме религия играет «большую конструктивную и созидательную» роль. И только 8% считают, что эта роль деструктивна. Даже 31% атеистов признают пусть «не слишком большое», но все-таки «конструктивное» значение религии. Таким образом, совокупная доля россиян, позитивно относящихся к религии, значительно превысила удельный вес верующих. При этом важно понять, что данный прорелигиозный консенсус имеет не абстракт но прохристианскую, а именно проправославную основу. Структура предпочтений россиян в конфессиональной сфере показывает, что массовое сознание однозначно склоняется в пользу исторической веры русского народа. Другие вероучения, в том числе христианские, воспринимаются с различной степенью безразличия или же негатива[[65]](#footnote-66).

В таком контексте стремление россиян найти консолидирующую идеологему вполне естественно: подобный поиск по существу тождественен поиску новой российской идентичности, причем не только и не столько формально-правовой, «протокольной», сколько символической, восходящей к духовным началам солидаризации. Именно это обусловило крайне ограниченное, ущербное с богословской точки зрения понимание постсоветскими людьми сути религии. Ее второстепенная идейно-символическая роль затмила по значимости те функции, которые в действительности составляют сущность данного социального феномена: душеспасение, обретение жизни вечной, духовная опора в повседневной жизни, укрепление нравственных сил человека, помогающее ему пере- носить душевные переживания, физические страдания и пр.[[66]](#footnote-67)

Действительно, если мы обратимся к традиционным в научном смысле маркерам институциональной религиозности (частота посещения храма, уровень знания догматики и обрядов и т.д.), то возникает весьма странная картина: отнюдь не все, кто относит себя к верующим, абсолютно уверены в существовании Бога. Из числа православных таких немногим больше половины – 54%; среди всего массива опрошенных (т.е. представителей всех конфессий) – естественно, еще меньше – 42%[[67]](#footnote-68). Маловерие в церковное учение становится еще более очевидным, если взглянуть на данные о распространенности среди относящих себя к одному из важнейших направлений христианства – православию – разных нехристианских и оккультных представлений. Так, 35% православных верят в судьбу, 21% – в приметы, 14% – в некие высшие силы (помимо Бога), 9% – в гороскопы, 8% – в колдовство и вредноносную магию, 55% – в переселение душ. Так как массовое сознание вдобавок отягощено и примитивными, грубыми языческими предрассудками – 69% в большей или меньшей степени верят в порчу, сглаз и, соответственно, амулеты и обереги[[68]](#footnote-69), – общий его срез приобретает эклектично-мозаичный вид. В душе постсоветского христианина мирно сосуществуют индуистская идея переселения душ, мусульманский фатализм, языческие магия и пр. Это сумятицу в умах усугубляют разнообразные суеверия и болезненный интерес людей к современным паранаучным и парарелигиозным мифологемам [63].

Суетность и неустроенность жизни в нашей стране, оборачивающаяся для россиян трудовыми и бытовыми перегрузками, не может не сказывать- ся и на частоте хождений в храм. Все же посещение его хотя бы раз в месяц – общепринятый в социологии критерий измерения религиозности. И по нему Россия находится на одном из последних мест в Европе, где показатель ежемесячного посещения церкви в среднем составляет 31%, у нас 21% верующих (sic!) не делают этого практически никогда, а 26% – реже одного раза в год[[69]](#footnote-70)! Аналогичная ситуация и с другим важнейшим компонентом истинной христианской веры – личной молитвой, совершаемой вне церкви[[70]](#footnote-71).

Однако, казалось бы, вопреки всякой логике смутные представления о религии трансформируется в устойчивое мнение о сверхдюжинной социальной значимости Церкви и ее учения. Так, по данным исследований 2005 г., почти 55% респондентов были убеждены, что Церковь играет в современной жизни России значительную роль; 75% – считали православие основой русской культуры и более 33% – что мнение священноначалия должно учитываться при решении важных для общества вопросов [33]. Такая установка в отношении РПЦ автоматически переносилась и на ее клир: 64% россиян полагали, что основной массе священников присущи высоконравственные качества, особенно честность и порядочность. Эта доля почти не зависит от пола и возраста опрошенных – она была практически одинакова у мужчин и женщин, у молодых и пожилых[[71]](#footnote-72).

На этом фоне вполне закономерным выглядит распространение среди части россиян идеи закрепления за РПЦ элементов государственного статуса. Так, в постсоветское время 52,7% россиян хотели бы усиления участия православной церкви в управлении страной; 29% – чтобы РПЦ оказывала влияние на принятие государственных решений, а 17,9% придерживались еще более решительного мнения – она вообще должна стать стержнем всей российской государственности. Выросла с 31% в 1998 г. до 45% в 2005 г. и доля сторонников преподавания в средних школах каких- либо религиоведческих дисциплин: истории Церкви или религий, основ православной культуры и т.п. Общественное мнение все более склоняется в пользу введения в войсках института капелланов: это считают необходимым 53% опрошенных (23% – безусловно). И только 21% респондентов (8% – безусловно) полагают, что армия в священниках не нуждается30[[72]](#footnote-73).

У некоторых граждан России порой присутствует и принимающее утрированные формы рвение «зачистить» духовное пространство от инакомыслия. Так, в 2005 г. около 1/3 респондентов по всему массиву (24% атеистов) согласились с идеей ограничения публичных выступлений про- тив религии; 17% (5%) – запрета ее противникам преподавать в вузах; 22% (14%) – изъятия из библиотек книг, написанных такими богохульниками[63]! Но эти настроения не распространены широко. Как показывают социологические исследования, количество россиян – сторонников порядка, при котором православные имели бы в нашей стране законные преимущества перед представителями иных вероисповеданий или атеистами, невелико и имеет тенденцию к сокращению[[73]](#footnote-74).

Следовательно, эйфория россиян относительно РПЦ и ее вероучения в действительности восходит к символико-идеологической роли православия и Церкви в обыденном сознании. Именно с последним обстоятельством связано и восприятие религии в качестве сакрального символа великорусского единства не только большинством верующих (74%), но и неверующими (19%). Православное вероучение для них – не путь к спасению души, не богообщение и даже не исполнение религиозных обрядов, но «национальная традиция и вера предков» (36%), «совокупность обязательных для всего общества моральных норм» (28%)[[74]](#footnote-75). В этой связи не удивительно, что, по мнению ряда экспертов, на бытовом уровне православное христианство превращается в одну из характеристик этничности – дополнительное подтверждение «русскости» [63].

Приведенные факты позволяют сделать заключение: в настоящее время православие для россиян это – не столько личная вера и потребность общения с Богом, не стремление жить в соответствии с христианскими заповедями, сколько символ возвращения хоть к какой-то стабильности. Оно также выступает в качестве знаковой ценности национальной идентичности, которая действительно очень важна, потому что современное российское сознание испытывает крайний дефицит в объединяющих началах. Иначе говоря, «православная Россия» по версии большинства – не характеристика определенного уровня религиозности нашего общества и государства, а некий желательный образ «нормальной» и «предсказуемой» страны. «Православная» же «эйфория» – это где-то наивная надежда, а где-то неуклюжая попытка реализовать подобные идеальные представления здесь и сейчас.

Таким образом, ни сверхдюжинный пиетет к Церкви, ни осознание реальной связи православия с отечественной культурой, ни тем более установленная в автомобиле или на столе офиса иконка не выступают не столько как индикаторы индивидуальной веры, хоть как-то подкреплен- ной соответствующими делами, сколько в качестве одной из форм групповой идентификации. Иначе говоря, примитивное отождествление «православной эйфории», охватившее российский социум, с ренессансом православия несостоятельно. При переходе от вербально эмоциональных оценок к институциональным маркерам признаки религиозного возрождения затухают, а поверхностность новых идентификаций, наоборот, становится выпуклой. Более того, «православная эйфория» на деле деконструирует понятия «православный», ставшее приложением к этнониму «русский», и «верующий», которое отчасти превратилось в постсоветский символ социальной нормативности – аналог «партийности» в советское время.

Данное обстоятельство уже «ловится» с помощью социологических методик. Так, по данным исследований, в 2000-е гг. православными считали себя 76% опрошенных, тогда как верующими – порядка 50%. Среди назвавших себя православными нашлось даже 7% тех, кто идентифицирует себя в конфессиональном плане с исламом, 7% – не верящих в Бога и 19% – сомневающихся в его существовании [45]. В этой связи поневоле напрашивается вывод о том, что в современной России исподволь складывается очередной феномен: «новая русская псевдорелигиозность» – противоречивое сочетание высокого статусно-идеологического значения православия и РПЦ с незначительной степенью веры и воцерковленности.

Впрочем, все это закономерно. Ведь РПЦ (как и другие конфессии) именно в 1990-е гг. воссоздавала заново свою паству из неверующих, по сути, людей, чья социализация проходила в позднесоветское и перестроечное время. Они принесли и в храм, и в «околоцерковное» социальное пространство свои привычки, опыт, наработанные поведенческие практики. Вдобавок все это происходило в условиях распространения в стране морально-идеологического вакуума и активизации поиска новых идентичностей. Иной вопрос, насколько продуктивен поиск в данном направлении? Ведь большинство современных государств, и Россия тут не исключение, поликонфессональны, поэтому непродуманное пестование религиозных идентичностей, как и непродуманный переход к рынку, может обернуться как раз разъединением

# Заключение

За последние десятилетия были сформированы новые властные механизмы между Федерацией и субъектами РФ для реализации цели вероисповедной политики – осуществление религиозной безопасности, упрочнение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа РФ, обеспечение равенства прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии. Продуктивной является деятельность Министерства внутренней политики и общественных отношений в координации с федеральными органами государственной власти. Она обеспечивает сотрудничество властных структур с национальными и религиозными объединениями, координирует деятельность политических институтов в сфере ГКО и, наоборот, доводит до религиозных и национальных объединений информацию о проводимой в Российской Федерации и регионах политике в сфере общественных отношений.

Все государственно-конфессиональные отношения как на федеральном, так и на региональном уровне опираются на нормативно-правовой компонент, который дополняется в регионе Концепцией государственной национальной политики

Религиозный ренессанс в конце ХХ в. – начале ХХI в. способствовал постсекуляризации российского общества и формированию благоприятных условий для развития региональных государственно-конфессиональных взаимодействий. Социально-политические преобразования как на федеральном так и на региональном уровне проявились в популяризации религиозных ценностей и норм, росте авторитета религиозных организаций, политизации религии.

По итогам исследования делаются выводы о том, что по-настоящему религиозным можно признать образование, которое вводит человека в контекст определенной религиозной традиции, открывает возможность непосредственного соприкосновения с областью сакральных смыслов. В этой связи приобретает особое значение «трансдисциилнинарность» - взаимная открытость образовательных организаций и религиозных общин, тщательная разработка учебно-мстодичсского обеспечения, углубленная подготовка учителей,

Новые модели религиозного образования - новые формы существования и воспроизводства религии в условиях отсутствия единой мировоззренческой парадигмы - требуют последовательного изучения, анализа и развития теории и практики применительно к социальным условиям постсекулярного общества.

# Список источников и использованной литературы

1. Антес П. Обзор новых подходов в европейском религиоведении // Религиоведческие исследования. 2004. № 1-2. С. 64.
2. Ардавов Н. П., Машекуашева М. М., . Взаимодействие органов внутренних дел с представителями религиозных конфессий // Теория и практика общественного развития. 2014. № 16. С. 128
3. Ашкеров А. Ю. Социальная антропология: учебно-методическое пособие нового поколения для подготовки специалистов по социологии /А.Ю.Ашкеров-М., 2005 -605 с
4. Абушенко В.Л. Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения//Вопросы социальной теории 2010. Том IV. С.131
5. Американская философия. Введение. / [Митчелл Абулафия и др.] ; под ред. Армена Т. Марсубяна и Джона Райдера .]. М., 2008. С. 258.
6. Барулин В.С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир. М., 2007. С. 101.
7. Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 12.
8. Гуревич П.С., Спирова Э.М.. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М., 2015. С. 10.
9. Белик А.А. Теория «Я» Дж. Г. Мида и психологическая антропология // Социальная психология и общество. 2011. № 1.
10. Ваксман В. Б. Компетенция федерального собрания Российской Федерации: конституционно-правовой аспект: дис. ... канд. юрид. наук. Москва, 2011. С.67.
11. Гуревич. П.С. Философское постижение человека/ Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 3.
12. Гидденс. Э. Трансформация интимности. СПб., 2004. С. 50.
13. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
14. Доклад министра культуры на открытии Всероссийской научной конференции «Славянский мир: общность и многообразие» // Сайт митрополии «Православие и современность». URL:http://text/5730329.htmeparchia.patriarchia.ru/dbl (дата обращения 01.11.2020)
15. Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод от 04.11.1950 г. (ратф. 30.03.1998) // Собр. законодательства Рос. Федерации. 1998. № 20, Ст. 2143.
16. Жители Саратова выступают против строительства храма на месте спортивной площадки // ИАА «СОВА». URL: http://www.sova-center.ru/religion/news/communitymedia/communities-conflicts/2016/04/d34382 (дата обращения 21.11.2020)
17. Идея выделения периодов была заимствована у В. С. Слобожниковой. См. подробнее об этом: Слобожникова В. С. Эволюция общественно-политических практик русской православной церкви в современной России // Государство, общество и церковь: укрепление межнационального и межрелигиозного согласия, развитие и совершенствование механизмов взаимодействия: материалы Междунар. науч.-практ. конф., г. Новосибирск, 11-13 мая 2016 г. / под науч. ред. Л. В. Савинова. Новосибирск, 2016. С.123.
18. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России: религиоведческий анализ. М. : МГУ, 2006. 467 с.
19. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30).
20. Карсаевская Т.В. Прогресс общества и проблемы целостного биосоциального развития человека. М., 1978;
21. Кон И.С. Три в одном: сексуальная, гендерная и семейная революции// Журнал социологии и социальной антропологии, Том XIV 2016, №1. С. 51-65.
22. Конституция Российской Федерации (принята на всенародном голосовании 12 декабря 1993 г.) (ред. от 5 февраля 2014 г. № 2-ФКЗ) // Российская газета. 1993. 23 дек. №237; Собр. законодательства Рос. Федерации. 2014. № 9. Ст. 851
23. Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире [Электронный ресурс] // Отечественные записки. 2013. № 1. URL: http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennye-zapiski/o1-2013/19621-sekulyarizm-i-postsekulyarizm-vrossii-i-v-mire.html (дата обращения: 18.11.2020).
24. [Кырлежев А. И](https://rusneb.ru/search/?f_field%5bauthorbook%5d=f/authorbook/%D0%9A%D1%8B%D1%80%D0%BB%D0%B5%D0%B6%D0%B5%D0%B2%2C+%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80+%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87). Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире// Отечественные записки.-2013-№1. С 161-174
25. Лебедева Н.М., Татарко А.Н. Социально-психологические факторы этнической толерантности и стратегии межгруппового взаимодействия в поликультурных регионах России / Н.М.
26. Лебедева, А.М. Татарко // Психологический журнал. – 2003. – №5. – С.31.
27. Лукьяненко К.А. Антропология гиперрелигиозности. Антропологическое измерение современности: Сб. научн. тр. Международной очно-заочной научно-практической конференции «Антропологическое измерение современности. Актуальные проблемы философской, религиозной и культурной антропологии» (Саратов, 1-2 июня 2015г.) / Под ред. проф. В.А. Фриауфа. – Саратов: СГУ, 2015. – 222 с
28. Любутин К.Н,.Кондрашов П.Н. Диалектика повседневности: методологический подход. Екатеринбург, 2007. С. 38.
29. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 560-561
30. Маркс К, Ф. Энгельс. Соч. Т.4 . С. 162.
31. Мачкасов А. И., Паршков А. В. Взаимодействие территориальных органов ФСИН России с религиозными организациями: опыт, проблемы, перспективы // Международный пенитенциарный журнал. 2015. №2. С.39.
32. Масычев П. В. Репрезентации проблем толерантности и интолерантности в современном религиозном дискурсе // Вестник Челябинского государственного университета. Социология. 2012. №18. С.29.
33. МеладзеИ.Сколько теологов нужно России // Православная Москва. 2006. № 12. С. 5.
34. Новые идеи в социальной философии. – М., 2006. – 324 с.
35. Оконская Н.Б. Диалектика социального и биологического в историческом процессе. Пермь,. 1975;
36. Орлова Э.А.. Антропологические основания изучения идентичности// Личность. Культура. Общество. 2010. Том XII. Вып. 4. №59-60. С. 134.
37. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. IV.5.
38. Писенко К. А. Соглашения о сотрудничестве между религиозными объединениями и исполнительными органами государственной власти Российской Федерации как разновидность административного договора // Государство и право. 2004. № 3. С. 71.
39. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика. Заключения экспертов / сост. А. В. Пчелинцев, В. В. Ряховский, С. В. Чугунов; под общ.ред. А. В. Пчелинцева. 3-е изд., испр. и доп. М., 2009. C. 26.
40. Российская газета. 2009. 13 мар.
41. Романова О.Л. Развитие этнической идентичности у детей и подростков :автореф. дис. … канд. психол. наук / Романова О.Л. – М., 1994. – 20 с
42. Самсонов С. В. Духовно-нравственное воспитание обучающихся через потенциал православной культуры// Историческая и социально-образовательная мысль.2016. №3. Т. 8. С. 196
43. Самарина А. Религия в школе: вопросы без ответов // Независимая газета. 2009. 14 авг. С. 1­3.
44. Сержантов В.Ф., Гречаный В.В. Человек как предмет философского и естественно-научного познания. Л., 1980.
45. СинелинаЮ.Ю.ИзменениерелигиозностинаселенияРоссии:православныеимусульмане.Суеверноеповедениероссиян.М.,2006.С.27
46. Слобожникова В. С. Властный институциональный потенциал разрешения религиозных противоречий на региональном уровне // Право и его реализация в XXI веке: сб. науч. тр. (по материалр. науч.- Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию Саратовской государственной юридической академии, Саратов, 29–30 сентября 2011 г.): в 2 ч. / под общ. ред. С. Н. Туманова. Саратов, 2011.Ч. 2. С. 130.
47. Спирова Э.М. Философская антропология как система понятий// Философия и культура, 2010 №11 (35). С. 129.
48. Ср.: Ин. 1:46.
49. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности / Г.У. Солдатова. – М.: Смысл, 1998. – С.40–63.
50. Солдатова Г.У. Социально-психологические аспекты межэтнической напряженности / Г.У. Солдатова // Духовная культура и этническое самосознание наций. – Вып. 2. – М.: ИЭА РАН, 1991. – С.178–199.
51. Степанянц М.Т. (ред.) Религия и идентичность в России. М., 2003. С. 5
52. Стефаненко Т.Г. Социальная и этническая идентичность. Идентичность : хрестоматия / Т.Г. Стефаненко / сост. Л.Б. Шнейдер. – М.: Изд-во Московского психолого-социального института. – М. -1998 -207 с.
53. Стефаненко Т.Г. Социальная психология этнической идентичности : автор.дис. … д-ра психол. наук / Т.Г. Стефаненко. – М. 1999. – 46 с.
54. Стефаненко Т.Г. «Этнопсихология» – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999
55. Султанбаева К.И. Курс лекций по дисциплине «Этнопедагогика и этнопсихология» – Абакан, 2010
56. Тесленко Д. Д. Президент Российской Федерации и органы государственной власти субъектов Российской Федерации: проблемы взаимоотношений: дис. ... канд. юрид. наук. Казань, 2007. С.41.
57. Тищенко П.Д. Биотехнологии и проблема самоидентичности человека. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2002, 221 с.
58. Тищенко П.Д. Жизнь и власть: био-власть в современных структурах врачевания/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4. М., 2010. С. 39.
59. Федотова Н.Н. Кризис идентичности в условиях глобализации /Н.Н. Федотова // Человек. – 2003. – № 6. – С.50–58.
60. Фрейд 3. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.,1983
61. Фролов И.Т. Перспективы человека. М., 1979;
62. Фролов И. Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы. - М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 304 с
63. ФурманД.,КаариайненК.РелигиозностьвРоссиинарубежев90-егодыXX–началеXXI века. М., 2006. С. 28,41
64. Форвард М. Религия / пер. с англ. Н. Григорьевой. М., 2003. С. 23
65. Хабенская Е.О. Этническая идентичность: подходы к проблеме / Е.О. Хабенская / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://world.lib.ru/k/kim\_german\_nikolaewich/4030-3.shtml
66. Характерный пример современной религиозной субкультуры — многомиллионное глобальное пятидесятничество. См.: Мартин Д. Пятидесятничество: транснациональный волюнтаризм в глобальном религиозном хозяйстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30).
67. Хайнц Абельс. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999. С. 28.
68. Хотинец В.Ю. «Этническое самосознание», Библиотека социальной психологии, СПб.: Алетейя, 2000-. 240 с
69. Хотинец В.Ю. Психологические характеристики этнокультурного развития человека / В.Ю. Хотинец // Вопросы психологии. – 2001. – № 5. – С. 60–73.
70. Часть вторая Налогового кодекса Российской Федерации от 5 августа 2000 г. № 117-ФЗ (ред. от 28 декабря 2016 г. № 475-ФЗ) // Собр. законодательства Рос. Федерации. 2000. №32. Ст. 3340; 2017. №1. (часть I) Ст. 16.
71. Шаов А.А. «Этническая и религиозная идентичность: специфика взаимодействия», журнал «Вестник Адыгейского государственного университета». Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. Выпуск №3/2009
72. Шинчук Б. Л. Государственная национальная стратегия и вызовы единству российской нации // Вестник Поволжского института управления. Социология. 2013. № (36). С. 7
73. Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30).
74. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 321.
75. Beit-Hallahmi B. Religion and identity: Concepts, data, questions // Social Science Information. 1991. Vol. 30
76. Ellis A. Psychotherapy and atheistic values: A response to A.E. Bergin's «Psychotherapy and Religious Values.» // Journal of Consulting and Clinical Psychology. 1980. Vol. 48.
77. Erikson E.H. Identity: Youth and crisis. N.Y., 1968.
78. Fuller A.R. Psychology and Religion: Eight Points of View. USA, 1994.
79. Harrington A. Habermas and the “Post-Secular” Society [Электронныйресурс]. URL: http://journals.sagepub.com/ doi/abs/10.1177/1368431007084370 (датаобращения: 10.12.2020)
80. Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14 (1). P. 1– 25 [Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109– 141
81. Hedwig T., Epstein S. Temperament and personality theory: The perspective of cogni\* tive\*experiential self theory // The School Psychology Review. 1998. Vol. 27. Is. 4
82. Korniejczuk V.A. Psychological theories of religious development: Seventh\*day Adventists perspective [Электронныйресурс]. Lincoln,1993. URL: http://www.aiias. edu/ict/vol\_10/10cc\_257\*276.htm (датаобращения 02.06.2014).
83. Peek L. Becoming Muslim: The development of a religious identity // Sociology of Religion. 2005. Vol. 66.
84. ROMIRMonitoring. Всероссийский опрос: Православие в России. 2004 // www.rmh.ru; ROMIR Monitoring. Демократия в России. 2004, 19 января // www.rmh.ru; ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 326. Навстречу Хэллоуину: во что верят россияне. 2005 // [www.wciom.ru.](http://www.wciom.ru/)
85. Stryker S., Burke P.J. The past, present, and future of an identity theory // Social Psychology Quarterly. 2000. Vol. 63.
86. Wohlrab-Sahra M., Burchardtb M. Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities [Электронныйресурс]. URL: http://www.sozphil.unileipzig.de/cm/kuwi/files/2014/02/Multiple\_Secularities\_CoSo.pdf (дата обращения: 28.11.2020).

# Приложения

Приложение А

Результативные, атрибутивные, функциональные, процессуальные и субъективно-символические определения феномена «этническая идентичность» и сходных понятий

|  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| №  | Вид опреде ления | Исследователи  | Краткое понимание феномена  | Название работы  | Год издания  |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| 1  | Результативные | Стефаненко Т. Г.  | Этническая идентичность – это, в первую очередь, результат когнитивно-эмоционального процесса осознания себя представителем этноса, определенная степень отождествления себя с ним и отделения от других этносов.  | Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999. – 320 с. стр. 120  | 1999  |
| 2  | В.Ю. Хотинец  | «осознание тождественности со своей этнической общностью»  |   |   |
| 3  | Солдатова Г. У.  | Понятие этнической идентичности рассматривается как компонент множественной идентичности в структуре группового самосознания, являющийся социально-психологическим результатом эмоционально-когнитивных и ценностных процессов опосредующих межэтническое взаимодействие (этнической идентификации и дифференциации)  | 1998  | 1998  |
| 4  | Марина Чибисова психолог, кандидат психологических наук, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем  | этническая идентичность — это психологическая категория, отражающая итог самоопределения человека в этнокультурном пространстве.  | стр. 7 BiZ-Bote №2, 2010  |   |
| 5  | В. Ю. Хотинец  |  определяет этническую идентичность как один из двух уровней развития этнического самосознания:  |   |   |
| 6  |   Татарко, Александр Николаевич   | Под определенностью этнической идентичности мы понимаем степень субъективного осознания индивидом себя в качестве представителя своей этнокультурной общности. Понятие определенности этнической идентичности отличается от понятий биэтничности и маргинальности.  | ВЗАИМОСВЯЗЬ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЙ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ Специальность: 19.00.05 - социальная психология, 2004, Москва АВТОРЕФЕРАТ. стр. 11  |   |

|  |
| --- |
| Продолжение таблицы |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| 7  | Субъективно-имволические | В.А.Тишков | этничность как «чувство принадлежности к группе людей, которые отличаются от других по культуре» а также как «форму социальной организации культурных различий» [68].  | Тишков В.А. Этнология и политика: Научная публицистика. М., 2001. С. 161. С. 230  | 2001  |
| 8  | Байченко А. А.  | : под этнической идентичностью понимается социокультурный и социально-психологический феномен, соединяющий когнитивные и аффективные представления и переживания личности об этнических группах (самоидентификация), возникающий в реальных актах взаимодействия с другими этническими группами, и проявляющийся в реальном этническом поведении как часть «Я-концепции  |   | 1999 год  |
| 9  | С.В.Чешко  | определяет этничность как «групповую идентичность, производную от имманентного человечеству социального инстинкта коллективности и «легитимизируемую» посредством представлений об общем происхождении и специфичности своей культуры»  | Чешко С.В. Человек и этничность. С. 41. .  |   |
| 10  | Платонов Ю.П.  | ЭИ - это не только осознание своей тождественности с этнической общностью, но и её оценка и чувства (достоинства, гордости, обиды, страха) являются важнейшими критериями межэтнического сравнения.  | Платонов Ю.П. Этническая психология. \_ СПб.: Речь. С.113.  |   |
| 11  | американский этнолог Ж.Девос  | рассматривает этническую идентичность как форму идентичности, воплощенную в культурной традиции и обращенную в прошлое в отличие от других форм, ориентированных на настоящее или будущее.  |   |   |
| 12  | Т.Парсонс  |  чтó мы называем этничностью, есть важнейшее средоточие групповой идентичности, то есть организация многих людей в четко различающиеся группы, и, во-вторых, солидарности и лояльности отдельных членов этим группам» .  | Ethnicity: Theory and Experience. Ed. by Glazer N. and Moynihan D.P. Cambr. (Mass.), 1975. P. 56.  | 1975  |

|  |
| --- |
| Продолжение таблицы |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| 13  |  | У.Альтерматта  | , этничность «коренится в общих мифах, воспоминаниях, ценностях и символах - в ансамбле, который создается обществом и постоянно меняется», а сама этния (этнос) «в большей степени является воображаемой и сконструированной, чем существует на самом деле», причем конструируется она не столько «посредством общих признаков», сколько «посредством представлений, которые возвышают какой-нибудь элемент совместной принадлежности до уровня коллективной солидарности»  | Альтерматт У. Указ. соч. С. 63.  |   |
| 14  |  | Э.Френсис  | об этничности можно говорить в том случае, если относительно большое количество людей чувствуют себя составляющими единого целого, вырабатывают общую идентичность и солидарны в своей вере в общее происхождение  | Francis E. Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory. New York, 1976. P. 382.  | 1976  |
| 15  | В.И.Козлова  | национальное самосознание как “чувство принадлежности людей к определенной нации, объединяющее их в социальный коллектив“, а этническое – как “сознание принадлежности людей к определенному народу, конкретно проявляющееся в употреблении ими единого названия народа“  | [35. С.109–111].  |   |
| 16  | Н. М. Лебедева  |  этническая идентичность — это психологическая категория, которая выражает представление субъекта о своей принадлежности к определенной этнической общности наряду с эмоциональным и ценностным значением этого членства.  |   |   |
| 17  | атрибутивные | B.C. Мухина  | «идентификация с образом тела и именем»  |   |   |
| 18  | А.П. Сахаро  | «этничность»: «... каждый этнос характеризуется совокупностью обязательных специфических признаков, которые в своей совокупности и образуют этничность».  |   |   |

|  |
| --- |
| Продолжение таблицы |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| 19  |  | Лобас М.А.  | разводя понятия этнической идентичности и этничности, говорит о последней как о социологической категории, относящейся к определенной этнической принадлежности по ряду объективных признаков: этнической принадлежности родителей, месту рождения, языку, культуре. Для индивидов этнос является психологической общностью, а этническая идентичность представляет собой одну его характеристику  | [ЛОБАС Максим Александрович ОСОБЕННОСТИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ ДЕТЕЙМИГРАНТОВ К РУССКОЯЗЫЧН ОЙ ШКОЛЕ]  |   |
| 20  | А.П. Сахаров  | При определении понятия «этничность», на наш взгляд, можно принять за основу положение, предложенное «... каждый этнос характеризуется совокупностью обязательных специфических признаков, которые в своей совокупности и образуют этничность».  |   |   |
| 21  | Ф. Барт  | этничность - это форма социальной организации культурных различий  | [1] См.: Barth, F. Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity // The Anthropology of Ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and Boundaries” / Eds Vermeulen, H., Govers, C. - Amsterdam, 1994. - P. 12.  | 1994  |
| 22  | М.Бернэл и Д.Найт  |  этническая идентичность составляет важнейшую часть личности индивида, принадлежащего к национальному меньшинству; одновременно она выступает мощным фактором формирования этнических групп и их социальных связей внутри доминирующей культуры. Этническая идентичность – это “набор индивидуальных идей относительно своей принадлежности к определенной этнической группе [80].  | Bernal M.E., Knight G.P. Ethnic identity: Formation a. Transmission among Hispanies a. other minorities. Albany, 1993.  |   |
| 23  | этничность в социобиологии Пьера Ван ден Берге  | понимается как всеохватывающая форма естественного отбора и родственных связей, которые сохраняют свое значение и в развитых обществах. Таким образом, по Ван ден Берге эволюционное происхождение этничности - это расширенная родственная группа. С истечением времени родственные связи размывались, но потребность в коллективной поддержке, более широкой, чем родственная группа осталась и сегодня в современных постиндустриальных обществах.  |   |   |

|  |
| --- |
| Продолжение таблицы |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| 24  | Функциональные | Ю.В. Бромлей  | Этническая самоидентификация понимается как осознание принадлежности к некой этнической группе  |   |   |
| 25  | Российские исследователи Н.Покровский, В.Ядов, Т.Данилова  | определяют этническую идентичность в контексте глобализации как способ организации общества в условиях перехода от традиционного общества к обществу позднего модерна.  |   |   |
| 26  | Белинская Е.П., Стефаненко Т. Г.  | составная часть социальной идентичности, психологическая категрия которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной этнической общности.  | Этническая социализация подростка. - воронеж. 2000, с.7  | 2000  |
| 27  | Лебедева Н.М.  |   |   |   |
| 28  | Дробижева Л.М.  | составная часть социальной идентичности личности, психологическая категория, которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной этнической общности.  | (Дробижева и др., 1996, с.296).  | 1996  |
| 29  | Г.Г. Шпет  | рассматривавшим этническую идентичность как переживание своего тождества с одной этнической общностью и отделения от других .  | 1996  | 1996  |
| 30  | Верещагина М.В.  |  этнической идентичности как установки индивида в отношении самого себя в связи с принадлежностью к этнической группе, выполняющей функцию социальной регуляции в ситуации межэтнического взаимодействия [4].  |  К вопросу о соотношении этнопсихологиче ских категорий // Вестник ГУУ. – 2008.- № 10 – С.42-45.  | 2008  |
| 31  | Т. Парсонс  | Под идентичностью понимают, «во-первых, групповую идентичность, то есть организацию множества людей в определенную группу, и, во-вторых, солидарность и принятие индивидуального членства в такой группе»  |   |   |
| 32  | Э. Хобсбаума,  |  «этничность - это заготовленный способ выражения реального смысла групповой идентичности, который связывает членов [группы], то есть «нас», чтобы подчеркнуть отличие от «них»«.  |   |   |

|  |
| --- |
| Продолжение таблицы |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| 33 | процессуальные | А. Кохена,  | «Этничность-это по существу, форма взаимодействия между культурными группами, действующими внутри общего социального контекста (то есть внутри большей общности)». Этничность понимается прежде всего как основа идентичности «национального меньшинства» в противоположность «национальному большинству».  |  |  |
| 34  | Сергей Павлов, Валерия Мухина  | Этническая идентичность - социокультурный и социально-психологический феномен, соединяющий когнитивные и аффективные представления и переживания личности об этнических группах, возникающих в реальных актах взаимодействия со своими и с другими этносами (Поршнев Б.Ф.: «Мы» - «Они»), и проявляющийся в реальном этническом поведении, как часть «Я – концепции»  | Развитие личности №3-4 / 2001 Психология этнической идентичности детей коренных малочисленных народов Севера Стр. «55—75»  | 2001  |

Приложение Б

Таблица – Состав Совета по взаимодействию с национальными и религиозными объединениями при президенте Российской Федерации

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| № | Фамилия, имя, отчество | Сфера деятельности члена совета |
| 1 | 2 | 3 |
| 1 | Вайно Антон Эдуардович а | Руководитель Администрации Президента Российской Федерации, председатель Совета |
| 2 | Ярин Андрей Вениаминович  | начальник Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике (заместитель председателя Совета) |
| 3 | [Аюшеев Дамба Бадмаевич](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%8E%D1%88%D0%B5%D0%B5%D0%B2%2C_%D0%94%D0%B0%D0%BC%D0%B1%D0%B0_%D0%91%D0%B0%D0%B4%D0%BC%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87) | Пандито Хамболама, глава Буддийской традиционной сангхи России |
| 4 | [Бердиев Исмаил Алиевич](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%B4%D0%B8%D0%B5%D0%B2%2C_%D0%98%D1%81%D0%BC%D0%B0%D0%B8%D0%BB_%D0%90%D0%BB%D0%B8%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87) | муфтий, председатель Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесской Республики и Ставропольского края, председатель Координационного центра мусульман Северного Кавказа |
| 5 | Брауэр Дитрих Борисович  | Архиепископ Евангелическо-лютеранской церкви |
| 6 | [Гайнутдин Равиль (Гайнутдинов Равиль Исмагилович)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B0%D0%B9%D0%BD%D1%83%D1%82%D0%B4%D0%B8%D0%BD%2C_%D0%A0%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D0%BB%D1%8C_%D0%98%D1%81%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87)  | муфтий, председатель Совета муфтиев России |
| 7 | Гончаров Олег Юрьевич  | пастор, первый заместитель председателя Евро-Азиатского дивизиона (отделения) Генеральной конференции Церкви христиан-адвентистов седьмого дня |
| 8 | [Егоров Владимир Константинович](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B2%2C_%D0%92%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80_%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87)  | заведующий кафедрой ЮНЕСКО «Государственная служба и управление социально-экономическими процессами» |
| 9 | [Нерсисян Езрас (Нерсисян Мкртич Григорьевич)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%B7%D1%80%D0%B0%D1%81_%28%D0%9D%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%81%D1%8F%D0%BD%29) | [епископ](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%BF), глава Ново-Нахичеванской и Российской епархии Армянской апостольской церкви |
| 10 | [Игнатенко Александр Александрович](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D0%B3%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%2C_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87) | президент Фонда «Институт религии и политики» |
| 11 | [Иларион (Алфеев Григорий Валерьевич)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D0%BB%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%BE%D0%BD_%28%D0%90%D0%BB%D1%84%D0%B5%D0%B5%D0%B2%29) | митрополит Волоколамский, председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата |
| 12 | [Ковалевский Игорь Леонидович](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%2C_%D0%98%D0%B3%D0%BE%D1%80%D1%8C_%D0%9B%D0%B5%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87) | священник, генеральный секретарь Конференции католических епископов России |
| 13 | Козлов Максим Евгеньевич  |  протоиерей, председатель Учебного комитета Русской православной церкви |

|  |
| --- |
| Продолжение таблицы 1 |
| 1 | 2 | 3 |
| 14 | [Корнилий (Титов Константин Иванович)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D0%B9_%28%D0%A2%D0%B8%D1%82%D0%BE%D0%B2%29)  | [митрополит](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%82) Московский и всея Руси [Русской православной старообрядческой церкви](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%BE%D0%B1%D1%80%D1%8F%D0%B4%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C) |
| 15 | Кудрявцев А. И |  председатель совета Общероссийской общественной организации «Российская ассоциация защиты религиозной свободы» |
| 16 | [Лазар Пинхос Берел](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80%2C_%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%BB)  | Главный [раввин](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B0%D0%B2%D0%B2%D0%B8%D0%BD) России (Федерация еврейских общин России) |
| 17 | [Легойда Владимир Романович](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B5%D0%B3%D0%BE%D0%B9%D0%B4%D0%B0%2C_%D0%92%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80_%D0%A0%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87)  |  председатель [Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D0%BE%D1%82%D0%B4%D0%B5%D0%BB_%D0%BF%D0%BE_%D0%B2%D0%B7%D0%B0%D0%B8%D0%BC%D0%BE%D0%BE%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%88%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F%D0%BC_%D0%A6%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B8_%D1%81_%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%BC_%D0%B8_%D1%81%D1%80%D0%B5%D0%B4%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0%D0%BC%D0%B8_%D0%BC%D0%B0%D1%81%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B9_%D0%B8%D0%BD%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%BC%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%B8) Московского Патриархата |
| 18 | [Ряховский Сергей Васильевич](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%8F%D1%85%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%2C_%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B3%D0%B5%D0%B9_%D0%92%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87_%28%D0%A0%D0%9E%D0%A1%D0%A5%D0%92%D0%95%29)  | епископ, председатель [Российского объединённого союза христиан веры евангельской](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C_%D1%85%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B0%D0%BD_%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%8B_%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B9) |
| 19 | [Таджуддин Талгат (Таджуддинов Талгат Сафич)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B0%D0%B4%D0%B6%D1%83%D0%B4%D0%B4%D0%B8%D0%BD%2C_%D0%A2%D0%B0%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%82_%D0%A1%D0%B0%D1%84%D0%B8%D1%87)   | председатель (Верховный муфтий) [Центрального духовного управления мусульман России](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A6%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D0%B5_%D0%B4%D1%83%D1%85%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%BE%D0%B5_%D1%83%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%BC%D1%83%D1%81%D1%83%D0%BB%D1%8C%D0%BC%D0%B0%D0%BD_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8) |
| 20 | Третьяков Андрей Валентинович  |  главный советник департамента Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике (ответственный секретарь Совета) |
| 21 | [Шахнович Марианна Михайловна](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A8%D0%B0%D1%85%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87%2C_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%B0_%D0%9C%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B9%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B0)  | заведующая кафедрой философии религии и религиоведения [Санкт-Петербургского государственного университета](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D1%82-%D0%9F%D0%B5%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B1%D1%83%D1%80%D0%B3%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B3%D0%BE%D1%81%D1%83%D0%B4%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82) |
| 22 | [Ювеналий (Поярков Владимир Кириллович)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AE%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B9_%28%D0%9F%D0%BE%D1%8F%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%29)   | митрополит Крутицкий и Коломенский, Патриарший наместник Московской епархии |
| 23 | [Яблоков Игорь Николаевич](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AF%D0%B1%D0%BB%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%B2%2C_%D0%98%D0%B3%D0%BE%D1%80%D1%8C_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87)  |  заведующий кафедрой философии религии и религиоведения [Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B3%D0%BE%D1%81%D1%83%D0%B4%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82) |

1. См.: Путин В. В. Россия: национальный вопрос // Независимая газета. URL: http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1\_national (дата обращения 21.10.2020) [↑](#footnote-ref-2)
2. К настоящему времени сформировался целый спектр антропологий, в рамках которых дискурс идентичности артикулируется каждый раз специфическим образом: психоаналитическая антропология, культурная антропология, педагогическая антропология, экономическая антропология и проч. [↑](#footnote-ref-3)
3. При таком взгляде идентичность будет связываться с метафизически постулируемым понятием «природы человека», которое в свою очередь будет иметь эссенциалистское толкование. [↑](#footnote-ref-4)
4. «Как всякая философская дисциплина философская антропология имеет определенный набор понятий, концептуальный смысл которых постоянно обогащается, раздвигается горизонт смысла и содержания этих понятий». [↑](#footnote-ref-5)
5. В античной натурфилософии, особенно у стоиков, считалось, что вся природа пронизана логосом, который сообщает ей гармонию и совершенство. [↑](#footnote-ref-6)
6. Мы имеем в виду Западных критиков, представителей «буржуазной» философии или «буржуазных» течений, как было принято говорить в философии советского периода. [↑](#footnote-ref-7)
7. П.С. Гуревич. Философское постижение человека/ Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 5. [↑](#footnote-ref-8)
8. П.С. Гуревич, Э.М. Спирова. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М., 2015. С. 10. [↑](#footnote-ref-9)
9. В.Л. Абушенко. Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения//Вопросы социальной теории 2010. Том IV. С.129 [↑](#footnote-ref-10)
10. Это показано в диссертационном исследовании П.Д. Тищенко и ряде его работ. [↑](#footnote-ref-11)
11. «Я представляет собой более сложное образование, чем просто набор ролей. Роли слишком ограничены, чтобы составлять самость». [↑](#footnote-ref-12)
12. Теории Дж. Мида и И. Гофмана квалифицируются как социально-психологические, социально-ролевые или статусно-ролевые теории личности. При известной синтетичности они всё-таки не выходят на философскоантропологический уровень, поскольку в них не уделяется внимания онтологии и этике человеческого бытия. [↑](#footnote-ref-13)
13. Как принято говорить - «раннего Маркса», «гуманистически» прочтенного. [↑](#footnote-ref-14)
14. Барулин В.С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир. М., 2007. С. 101 [↑](#footnote-ref-15)
15. Там же [↑](#footnote-ref-16)
16. В рамках своей методологии В.С. Барулин вводит понятие «абстрактная жизнедеятельность», которая присуща каждому человеку как творцу социального универсума. [↑](#footnote-ref-17)
17. Верещагина М.В. Этническая идентичность и этническая толерантность русских и осетинских студентов : автореф. … канд. психол. наук / М.В. Верещагина. – Спб., 2010. – 22 с. [↑](#footnote-ref-18)
18. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с. [↑](#footnote-ref-19)
19. Муха В.Н. Этническая идентичность: проблемы выбора метода исследования / В.Н. Муха / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.isras.ru/abstract\_bank/1207045613.pdf [↑](#footnote-ref-20)
20. Pargament K.I. The psychology of religion and spirituality? Yes and no // The International Journal for the Psychology of Religion. 1999. Vol. 9. Is. 1. [↑](#footnote-ref-21)
21. Gladding S.T., Lewis E.L., Adkins L. Religious beliefs and positive mental health // Counseling and Values. 1981. Vol. 25 [↑](#footnote-ref-22)
22. Распоряжение Администрации Президента РФ от 2 октября 2009 г. № 1441 «О приемной Президента Российской Федерации в федеральном округе» // ИПС Гарант. URL:http://base.garant.ru/70249670/ (дата обращения 01.05.2018) [↑](#footnote-ref-23)
23. Федеральный Закон РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ (ред. от 06.07.16) // Собр. законодательства Рос. Федерации.1997. № 39. Ст. 4465; 2016, № 14, Ст. 1906. [↑](#footnote-ref-24)
24. См.: Голяндин Н. П., Ардавов М. М., Машекуашева М. Х. Взаимодействие органов внутренних дел с представителями религиозных конфессий // Теория и практика общественного развития. 2014. № 16. С. 128. [↑](#footnote-ref-25)
25. Закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-I «О свободе вероисповеданий» // Ведомостях Верховного Совета РСФСР. 1990. № 21. Ст. 240. [↑](#footnote-ref-26)
26. Федеральный Закон РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ (ред. от 06.07.16) // Собр. законодательства Рос. Федерации.1997. № 39. Ст. 4465; 2016, № 14, Ст. 1906. [↑](#footnote-ref-27)
27. Российская газета. 2009. 13 мар. [↑](#footnote-ref-28)
28. Постановление Правительства РФ от 18 апреля 2015 г. № 368 «О Федеральном агентстве по делам национальностей» // Собр. законодательства Рос. Федерации. 2015 г. № 17. (часть IV) Ст. 2564. [↑](#footnote-ref-29)
29. Федеральный закон от 6 октября 1999 г. № 184-ФЗ «Об общих принципах организации законодательных (представительных) и исполнительных органов государственной власти субъектов Российской Федерации» (ред. от 28 декабря 2016 г. № 505-ФЗ) // Собр. законодательства Рос. Федерации. 1999 г. №42. Ст. 5005. [↑](#footnote-ref-30)
30. Федеральный закон от 6 октября 1999 г. № 184-ФЗ «Об общих принципах организации законодательных (представительных) и исполнительных органов государственной власти субъектов Российской Федерации» (ред. от 28 декабря 2016 г. № 505-ФЗ) // Собр. законодательства Рос. Федерации. 1999 г. №42. Ст. 5005. [↑](#footnote-ref-31)
31. Постановление Правительства Российской Федерации от 22 сентября 2014 г. № 542-П «Вопросы Комитета общественных связей и национальной политики Российской Федерации // Собр. законодательства Российской Федерации. 2014. № 41. Ст. 9431. [↑](#footnote-ref-32)
32. Представителям НКО рассказали о написании социальных проектов // ИА «Взгляд-инфо». URL: http://www.vzsar.ru/news/2015/10/23/predstavitelyam-nko-rasskazali-onapisanii-socialnyh-proektov.html (дата обращения 01.05.2018) [↑](#footnote-ref-33)
33. Имам подписал соглашение о социальном партнерстве // Официальный сайт Духовного управления мусульман Саратовской области. URL: http://dumso.ru/news/rovenskijimam-podpisal-soglashenie-o-socialnom-partnerstve.html#more-27144 (дата обращения 01.11.2020) [↑](#footnote-ref-34)
34. Закон от 04.04.2005 № 23-ФЗ «Об Общественной палате Российской Федерации» (принят Государственной Думой 16.03.2005) // https://www.oprf.ru/ (дата обращения 01.12.2020) [↑](#footnote-ref-35)
35. Стенограмма встречи председателя Правительства РФ В. В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России.URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html (дата обращения 01.12. 2020) [↑](#footnote-ref-36)
36. Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государстве ной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.». // Собр. законодательства Рос. Федерации. 2012. №52. Ст.7477. [↑](#footnote-ref-37)
37. Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государстве ной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.». // Собр. законодательства Рос. Федерации. 2012. №52. Ст.7477. [↑](#footnote-ref-38)
38. Постановление Правительства Российской Федерации «О концепции национальной политики в Российской Федерации» от 22 августа 2011 г. № 450-П. // Собр. законодательства Российской Федерации. 2011. № 23. Ст. 7285. [↑](#footnote-ref-39)
39. Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государстве ной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.». // Собр. законодательства Рос. Федерации. 2012. №52. С.7477. [↑](#footnote-ref-40)
40. Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод от 04.11.1950 г. (ратф. 30.03.1998) // Собр. законодательства Рос. Федерации. 1998. № 20, Ст. 2143. [↑](#footnote-ref-41)
41. Постановление Правительства Российской Федерации «О концепции национальной политики в Российской Федерации» от 22 августа 2011 г. № 450-П. // Собр. законодательства Российской Федерации. 2011. № 23. Ст. 7285. [↑](#footnote-ref-42)
42. См. URL: http://top.sarbc.ru/mai№/2013/06/11/137960.html (дата обращения 01.12.2020) [↑](#footnote-ref-43)
43. Кому выгодно появление храма секты мормонов? URL:http://prorussia.org/2015/03/komu-vygodnopoyavlenie-xrama-sekty-mormonov-v/(дата обращения 30.11.2020); [↑](#footnote-ref-44)
44. Министр предлагает оплатить из бюджета реконструкцию хоральной синагоги. // Интернет-газета «Четвертая власть». URL: http://www.4vsar.ru/news/56713.html (дата обращения 11.11.2020) [↑](#footnote-ref-45)
45. Православное просвещение сдает позиции // Интернет-газета «Четвертая власть». URL: http://www.4vsrus.ru/articles/ideologiya/20846.html (дата обращения 24.11.2020) [↑](#footnote-ref-46)
46. Доклад министра культуры на открытии Всероссийской научной конференции «Славянский мир: общность и многообразие» // Сайт митрополии «Православие и современность». URL:http://text/5730329.htmeparchia.patriarchia.ru/dbl (дата обращения 01.10.2020) [↑](#footnote-ref-47)
47. Часть вторая Налогового кодекса Российской Федерации от 5 августа 2000 г. № 117-ФЗ (ред. от 28 декабря 2016 г. № 475-ФЗ) // Собр. законодательства Рос. Федерации. 2000. №32. Ст. 3340; 2017. №1. (часть I) Ст. 16. [↑](#footnote-ref-48)
48. См.: Фонд президентских грантов URL: https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/. (дата обращения 16.11.2020) [↑](#footnote-ref-49)
49. См.сайт Рублев URL:http://rublev.com/novosti/v-2016-godu-gosudarstvo-peredalo-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi-133-obieekta (дата обращения 16.12.2020) [↑](#footnote-ref-50)
50. Федеральный закон от 30.11.2010 г. №327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» (ред. от 23 июня 2014 г. №171-ФЗ) // Собр. законодательства Рос. Федерации. 2010. № 49. Ст. 6423; 2014. №26 (часть I). Ст. 3377. [↑](#footnote-ref-51)
51. См.: Доклад Епископа Саратовского и Вольского Лонгина на Епархиальном собрании 27 декабря 2010 г. URL: http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/doklad-episkopasaratovskogo-i-volskogo-longina-na-eparkhialnom-sobranii-27-dekabrya-2010-goda (дата обращения 13.11.2020) [↑](#footnote-ref-52)
52. См.: *Налимова Е.* Имущество – Церкви? URL:http://www.sarvzglyad.ru/?news\_id=245 (дата обращения 13.11.2020) [↑](#footnote-ref-53)
53. Референдум по Исаакию не объединит, а расколет Петербург еще больше // РИА Новости. URL: https://rg.ru/2017/03/28/reg-szfo/referendum-po-isaakiiu-ne-obedinit-a-raskoletpeterburg-eshche-bolshe.html (дата обращения 13.11.2020) [↑](#footnote-ref-54)
54. Жители Саратова выступают против строительства храма на месте спортивной площадки // ИАА «СОВА». URL: http://www.sova-center.ru/religion/news/communitymedia/communities-conflicts/2016/04/d34382 (дата обращения 21.11.2020) [↑](#footnote-ref-55)
55. См. подробнее об этом: Масычев П. В. Репрезентации проблем толерантности и интолерантности в современном религиозном дискурсе // Вестник Челябинского государственного университета. Социология. 2012. №18. С.29. [↑](#footnote-ref-56)
56. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 560-561 [↑](#footnote-ref-57)
57. Характерный пример современной религиозной субкультуры — многомиллионное глобальное пятидесятничество. См.: Мартин Д. Пятидесятничество: транснациональный волюнтаризм в глобальном религиозном хозяйстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). [↑](#footnote-ref-58)
58. Кырлежев А.Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. [Электронный ресурс] URL: http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.htm [↑](#footnote-ref-59)
59. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. IV.5 [↑](#footnote-ref-60)
60. ВЦИОМ. О семье и браке. 2000, июнь // www.wciom.ru; ВЦИОМ. Ценности: народность и православие. 2006, 3 мая // www.wciom.ru; База данных ФОМ. Духовность – вчера и сегодня. 2007, 11 января // [www.fom.ru](http://www.fom.ru). [↑](#footnote-ref-61)
61. К слову, доля мусульман среди верующих – 8%; католиков, буддистов и иудаистов – по 1%; протестантов всех направлений – 2%; «оккультистов», верящих в существование в мире неких божественных сил, но не исповедующих конкретную религию, – 8% ВЦИИОМ. Пресссвыпуск № 789. Религия в нашей жизни. 2007, 11 октября // www.wciom.ru. [↑](#footnote-ref-62)
62. По другим данным, это количество было большим, но все равно составляло порядка 14% [Демьянов, 1984, с. 88] [↑](#footnote-ref-63)
63. ЛевадааЦентр. Россияне и религия. 2007 /[Электронный ресурс]/ URL: http: www.levada.ru/religion.html [↑](#footnote-ref-64)
64. Там же [↑](#footnote-ref-65)
65. См., например: База данных ФОМ. Отношение к религиям. 2006, 16 февраля // [www.fom.ru.](http://www.fom.ru/) [↑](#footnote-ref-66)
66. ВЦИОМ. Есть ли Бог в Санкт-Петербурге? 2002, август // [www.wciom.ru.](http://www.wciom.ru/) [↑](#footnote-ref-67)
67. Там же [↑](#footnote-ref-68)
68. ROMIR Monitoring. Всероссийский опрос: Православие в России. 2004 // www.rmh.ru; ROMIR Monitoring. Демократия в России. 2004, 19 января // www.rmh.ru; ВЦИОМ. Пресс- выпуск № 326. Навстречу Хэллоуину: во что верят россияне. 2005 // [www.wciom.ru.](http://www.wciom.ru/) [↑](#footnote-ref-69)
69. ROMIR Monitoring. Всероссийский опрос: Православие в России. 2004 // [www.rmh.ru.](http://www.rmh.ru/) [↑](#footnote-ref-70)
70. Левада-Центр. Религия и Церковь. 2002 // [www.levada.ru/religion.html.](http://www.levada.ru/religion.html) К сожалению, как показывают недавние исследования, значимые показатели воцерковленности, в частности регулярность участия христиан в таинстве евхаристии, чтение Святого Писания, знание заповедей, соблюдение постов, дают очень похожую картину. ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 945. 2008. Все десять заповедей знают менее 2% россиян; ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 938. Великий пост в жизни россиян. 2008 // [www.wciom.ru.](http://www.wciom.ru/) [↑](#footnote-ref-71)
71. Опрос ВЦИОМ, 2001, 11–18 октября // [www.wciom.ru.](http://www.wciom.ru/) [↑](#footnote-ref-72)
72. Левада-Центр. Россияне и религия. 2017 // [www.levada.ru/religion.html;](http://www.levada.ru/religion.html%3B) ВЦИОМ Пресс- выпуск № 442. Церковь и нравственность. 2016, 4 мая // www.wciom.ru; ВЦИОМ. Пресс- выпуск № 517. Армия и вера. 2016, 24 августа // www.wciom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 1998, 19 мая // www.fom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 2010, 5 августа // www.fom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 2015, 18 мая // [www.fom.ru.](http://www.fom.ru/) [↑](#footnote-ref-73)
73. Левада-Центр. Россияне и религия. 2007 // [www.levada.ru/religion.html.](http://www.levada.ru/religion.html) [↑](#footnote-ref-74)
74. ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 601. Религия и вера в нашем обществе. 2016. 19 декабря // [www.wciom.ru.](http://www.wciom.ru/) [↑](#footnote-ref-75)