

Л.С. ПЕРЕПЕЛКИН, В.Г. СТЭЛЬМАХ

ЧЕЛОВЕК ВЕРУЮЩИЙ: РЕЛИГИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

Всяк рождается на свет по образу и подобию Божьему, но родители его делают его евреем, или христианином, или магом... (хадис 463). ...Все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом (1 Кор. 13).

Введение

В статье рассматривается вопрос о возможном месте религиозной идентичности в иерархии идентичностей современного человека.

В мире не так уж много наиболее важных позиций, согласно которым человек определяет свое отношение к другим людям по критерию «свой-чужой». Позиционирование подобного рода имеет, как правило, конкретно-исторический характер. Иными словами, трудно говорить об универсальной иерархии идентичностей: они весьма изменчивы в конкретных обществах и различных ситуациях. Можно говорить о следующих наиболее выраженных идентичностях: о соотношении себя с какой-либо примордиальной группой (община, родоплеменное сообщество и т.д., в политологии это называется трайбализмом); о политической идентичности, связанной с подданством или гражданством, с причислением себя к политической нации типа «британцы», «американцы», «россияне»; о национально-культурной идентичности (принадлежность к этническим или национально-культурным группам типа «русские», «татары», «турки»¹); об идентичности на расовой основе («афроамериканцы»).

Перепелкин Лев Станиславович – кандидат исторических наук, заведующий сектором Российского института культурологии (Москва);

Стэльмах Владислав Геннадьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

¹ Эта идентичность может базироваться на различных критериях, например, лингвистическом. Нам встречались случаи, когда азербайджанцы и гагаузы причисляли себя к туркам только потому, что все три народа говорят на тюркских языках огузской ветви. Но при этом турки исповедуют суннитскую ветвь ислама, азербайджанцы – шиитскую, а гагаузы православны.

Можно говорить также и о социальной идентичности как о позиционировании себя в кастовой, сословной или классовой структуре общества.

Понятно, что грань между различными позициями в иерархии идентичностей достаточно призрачна. Человек, называющий себя «русским», может делать это по ряду оснований: исходя из гражданства, из национально-культурных, языковых или расовых особенностей, на основе принадлежности к православию. Существует даже понятие «новые русские», возникшее на чисто социальном базисе. Еще сложнее говорить о классификациях, данных извне: так, в советские годы всех граждан СССР за рубежом называли «русскими». А что такое «русские евреи», как в современном Израиле называют выходцев из стран бывшего СССР²?

Понятно, что вопрос об идентичности не сводится только к стремлению людей упростить социальное пространство. В современном мире он имеет также определенные ресурсные и политические (в том числе статусные) основания, как это трактует инструменталистская школа исследования этничности. Идентичность может конструироваться (по переписи СССР 1989 г. несколько миллионов человек назвали себя «советскими»). Если идентичность не воспроизводится, это значит, что данная группа исчезает вместе с основаниями, ее породившими.

Особый уровень в иерархии идентичностей связан с религией. В наибольшей мере религиозная идентичность характерна для групп, исповедующих монотеистические, или так называемые авраамические религии, зародившиеся на Ближнем Востоке (иудаизм, христианство, ислам). Две последние из них, наряду с буддизмом, являются также мировыми религиями. Монотеистические религии если изначально и не противостоят другим формам идентичности, то, по крайней мере, стремятся доминировать в соответствующей иерархии: укажем на эпитафьи, взятые из мусульманской и христианской литературы.

У народов, исповедующих авраамические религии, религиозная идентичность до недавнего времени была на первом месте в иерархии идентичностей. Так, название наиболее многочисленного до второй половины XX в. российского сословия — крестьяне — происходит от религиозной самоидентификации в качестве «христиан». Народы Центральной Азии еще в начале XX в. считали себя в первую очередь «мусульманами», и лишь в 1920–1930-е гг., после проведения национально-государственного размежевания, в этом регионе стала формироваться наци-

² Ханин В. (З.) «Русские» и власть в современном Израиле. Становление общины выходцев из СССР/СНГ и ее роль в политической структуре страны на рубеже XX и XXI веков. М., 2004.

онально-культурная идентичность. Впрочем, среди современных мусульман понятие *умма* («мусульманская община», в том числе «мусульмане всего мира») имеет весьма широкое распространение, в том числе и в сфере политики.

О глубине воздействия монотеистической религии на идентификацию говорит тот факт, что по религиозному критерию могут формироваться отдельные этнонациональные группы. Так, после *схизмы* (1054) в западной части Балкан на основе единого этнического славянского массива возникли отдельные народы: *хорваты*-католики, *сербы*-православные и *мусульмане* (это эндоэтноним) Боснии и Герцеговины. Последователи протестантской секты Меннона, выходцы из Голландии и Германии, в рамках России превратились в этнокультурную группу *меннонитов*, а в США на этой основе возникла этнокультурная группа *амишей*. Подобные процессы превращения конфессиональной группы в национально-культурную возможны и на базе других конфессий. Так, в рамках одного из ответвлений исмаилизма возникли *друзы* Ливана; особую этноконфессиональную группу курдов составляют *езиды*; индийские *сикхи* сформировались на базе одной из индуистских сект.

Подобных примеров достаточно много, но классический случай сильнейшего воздействия на групповые границы религиозной идентичности демонстрирует еврейский народ. Почти за 2 тысячи лет существования в диаспоре различные еврейские группы стали сильно различаться в языковом, культурном и даже расовом отношении. Единственное, что их связывало, это приверженность традиционной религии — иудаизму. К названию религии восходят также эндо- и экзоэтнонимы, указывающие на название группы («иудей»)³. Лишь как результат развития светских политических движений (вторая половина XIX в.) и создания Государства Израиль (1947) национальная идентичность стала преобладать над религиозной⁴.

Впрочем, далеко не всегда религиозная идентичность стимулирует процессы этно- и нациогенеза. Так, в среде *бурят* есть три конфессиональные группы — буддистов, шаманистов, православных христиан; среди *осетин* есть группа мусульман; среди *албанцев* — группа православных, и т.д. В этих и во многих других случаях этническое или национальное самосо-

³ В России во второй половине XIX в. этот этноним был заменен на «еврей» по названию языка в результате того, что слово «иудей» из-за неполноправного положения российского еврейства приобрело пейоративный оттенок.

⁴ При этом Израиль — одно из немногих немусульманских государств мира, в законодательстве которого сохранились теократические элементы, например, при заключении брака.

знание доминирует над религиозным. Почему в одних случаях возобладали этнокультурная идентичность, а в других случаях конфессиональная — это вопрос отдельных конкретных исследований.

В современном мире религиозная идентичность имеет другой характер, чем несколько сотен лет назад. Для европейского ареала можно говорить о том, что снижение роли религии началось в середине XVII в. после религиозных войн, когда был утвержден принцип «чья власть, того и вера» (Вестфальский мир). В XVIII в. стал распространяться принцип секуляризма, предполагающий отделение церкви от государства или, по крайней мере, уменьшение влияния религиозных организаций на умы сограждан и государственную политику. В XIX и XX вв. религиозная идеология встретила серьезную конкуренцию со стороны идеологии светской, включая националистическую. В рамках коммунистического проекта религия во многих странах мира вообще попала под запрет. Впрочем, в последние десятилетия наблюдается определенное возрождение религиозного самосознания, а также процесс политизации религии. Можно предположить, что религиозная идентичность берет «реванш» над ее светскими формами (по крайней мере, это происходит на уровне тенденции).

Далее мы рассмотрим феномен «человека религиозного» на примере монотеистических религий. Процесс религиозного возрождения будет описан на примере Российской Федерации, а политизация религии — исходя из опыта зарубежного ислама. По существу, это один и тот же процесс ревитализации религии, происходящий в разных формах.

Проблема идентичности выступает на первый план во времена кризисов. Современную же эпоху американский социолог И. Валлерстайн характеризует так: «Мы живем в эпоху “группизма” — образования групп, имеющих защитный характер, каждая из них стремится к достижению самосознания, на базе которого упрочивается солидарность и борьба за выживание одновременно с борьбой против других таких же групп»⁵.

Человек религиозный

Названная в этом разделе проблема имеет относительно недавнее происхождение. Действительно, альтернатива «человеку религиозному» не прослеживается ранее XVIII в., когда стал распространяться «научный» атеизм. До этого времени «человек верующий, или религиозный», был единственным социологическим типом, представленным множеством вариантов в зависимости от конфессиональных, культурных и исторических условий.

⁵ Валлерстайн И. После либерализма. М., 2003. С. 10.

Конечно, и в древности существовали люди, чья религиозность, мягко говоря, была весьма сомнительной. Таков, например, древнегреческий писатель Лукиан (прибл. 120–190 гг.), в своих сатирах высмеивавший веру в божественное («Разговоры богов», «Разговоры в царстве мертвых»). Но, возможно, он совсем не был атеистом, а следовал представлениям кинической школы в философии и стремился «снизить» сферу сакрального до бытового уровня. Древнеримский же философ Сенека писал, что «чернь считает религию истиной, мудрец – ложью, правитель – полезным изобретением». Эта позиция еще ближе к неверию в сверхъестественное.

Главный тезис данного раздела – *человек религиозный в мире, лишенном сакрального, проявляет себя особым образом, и хотя его религиозная идентичность не всегда выступает на первый план, она может способствовать усилению других форм самоидентификации*⁶.

«Человек религиозный» в первую очередь должен разделять основные догматы той конфессии, с которой он себя ассоциирует. Для христиан, и в частности православных, это догматы о единобожии, Святой Троице, непорочном зачатии, Воскресении и Вознесении, Святых Таинствах, загробном воздаянии и конечном воскрешении, роли иконы как личностного божества, а также некоторые другие. Для верующего мусульманина основная догматика сводится к «пяти столпам ислама», которые включают: *шахада* (единобожие и пророческая миссия Мухаммеда), *салат* (пять ежедневных молитв), *закят* (узаконенная милостыня), *саум* (пост) и *хадж* (паломничество в Мекку)⁷. Из этого перечисления видно, что ислам больше концентрируется на регламентации (и в первую очередь правовой – *шариат*) жизни своих приверженцев. Впрочем, эти догматы формулировались уже последователями обоих пророков.

Для религиозных последователей естественно признание тех ценностей, которые изложены в Священном Писании и Священном Предании, эксплицированы многими поколениями теологов. В этом смысле применительно к христианству можно говорить о Ветхом и Новом Заветах Библии, а в отношении ислама Священное Писание составляет Коран, а Священное Предание – *хадисы* (изречения Мухаммеда). В этом смысле для мусульман так же важны выводы знатоков религии – *улемов*,

⁶ Здесь надо сослаться на исследование американского политолога С. Хантингтона, опубликованное в книге «Кто мы?». Он показал, что в США, наиболее религиозной из стран Запада державе, практически все вероисповедания имеют целью не столько сферу сакрального, сколько возвеличивание собственной страны в качестве «Града на холме» и «Нового Израиля» [Хантингтон, 2004].

⁷ *Торваль И.* Мусульманская цивилизация. М., 2001. С. 208.

как и совместные решения исламской общины — *уммы*. Следует сказать, что, хотя мы относим христианство и ислам к числу *моральных религий*, разработанная в их рамках система ценностей не может быть однозначной. Так, мусульманский *джихад*, строго говоря, в первую очередь связан с необходимостью в самосовершенствовании человека, далее в выполнении своего долга и уж в самую последнюю очередь — в войне с «неверными». Акцентирование тех или иных аспектов религиозных ценностей в среде верующих связано с работой теологов, проповедями, а также с личным духовным поиском. Но вот что важно для человека верующего: *поиск жизненной моральной опоры и ценностной ориентации в основах религии*. А какой ответ на свои вопросы он в результате получит, зависит от многих причин.

Как очевидно, религиозный человек стремится жить в кругу своих единомышленников и — шире говоря — опираться на сообщество единоверцев. Применительно к православному (и иному) христианству⁸ речь может идти о развитом иерархическом институте Церкви. Базовый уровень этой организации составляют миряне — *прихожане*. Роль Церкви — осуществлять определенное посредничество между человеком и Богом. Это посредничество реализуется в форме церковных служб и таинств (крещение, венчание и т.д.). Важнейшим же в этой структуре проявлением верующего человека, на наш взгляд, является духовное наставничество (исповедь, благословение). Включенность в жизнь Церкви на уровне прихода («воцерковленность») — существенный водораздел между «человеком религиозным» и «человеком неопределившимся» в отношении к сакральному. Впрочем, авторитет Церкви (и шире — религиозных организаций), который в нашем обществе достаточно высок, не обязательно свидетельствует о его высокой религиозности.

Несколько иная ситуация в мире ислама, где нет столь жесткой организации вероисповедания. Основную роль здесь играет община — *умма*, ее руководители — *имамы*, а также знатоки богословия — *улемы*. При этом, как пишет американский исследователь Д. Пайпс, «имам... является политическим лидером, но встречает сильную оппозицию, если берет на себя смелость делать самостоятельное религиозное толкование или заявление»⁹. Иными словами, «векторы» религиозности в современных

⁸ Везде в этом тексте речь идет о наиболее распространенных явлениях, хотя как в христианстве, так и в исламе существует множество непохожих течений, в том числе и в отношении организации религиозной деятельности.

⁹ Сычев В.Ф. Глобализация и великие мировые религии: христианство, православие, ислам. М., 2007. С. 87.

православии и исламе совпадают не полностью в связи с различной организацией вероисповедания.

Некоторые исследователи считают, что наиболее выпуклым проявлением человека религиозного является практика молитвы. Действительно, молитва есть не только произнесение сакральных фраз, но прямое обращение человека к Всевышнему. Это относится и к исполнению других религиозных обрядов, распространенных как в православии, так и в исламе. Впрочем, если практика молитвы с большой долей вероятности может свидетельствовать о религиозной вере, то исполнение обрядов, имеющих религиозное происхождение, может быть следствием закрепленной в обществе культурной традиции. Вообще-то говоря, судя по нашему экспедиционному опыту, в том числе и в мусульманских регионах бывшего СССР, очень трудно на основе чисто внешних наблюдений отделить набожность от культурных моделей поведения.

Наверное, все помнят из книг А. Солженицына, Е. Керсновской и других свидетелей ГУЛАГа описания стойкости и самоотверженности, которые проявили так называемые религиозники, т.е. люди, попавшие в заключение за свои религиозные убеждения. К сожалению, исследований внутреннего мира «человека религиозного» практически не проводилось. Здесь мы можем сослаться лишь на одну такую работу, проведенную в США в конце 1980-х гг. и впоследствии подтвержденную исследованиями 1990-х гг. По данным этих исследований, религиозные люди систематически и больше оказывают помощь бедным и инвалидам, больше жертвуют на благотворительность. Более того, «именно принадлежность к религиозным группам наиболее тесно коррелирует с такими формами гражданской активности, как участие в выборах, работа в жюри присяжных, участие в проектах, реализуемых по месту жительства, контакты с соседями и благотворительность»¹⁰.

Впрочем, позднейшие исследования рисуют более сложную картину. Религиозные люди действительно стремятся к «просоциальному» поведению и способствуют консолидации группы. Но эта «просоциальность» тесно коррелирует с уровнем социального контроля (так, «в экономических играх верующие ведут себя более просоциально, если перед игрой их знакомят с текстом, где упоминается что-нибудь божественное»). Роль же религиозности в укреплении группы, как полагают исследователи, прямо коррелирует со строгостью ритуалов и ограничений¹¹. Иными словами, в

¹⁰ *Майерс Д.* Социальная психология. СПб., 2010. С. 591-593.

¹¹ *Марков А.В.* Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории. М., 2009. № 1. С. 52-56.

поведении «человека религиозного» существует определенная специфика, но внешнему наблюдателю трудно провести грань между этой спецификой, с одной стороны, и ханжеством и «обрядоверием» — с другой.

Мы можем, таким образом, нарисовать лишь наиболее общий портрет «человека религиозного». Для него характерны: согласие с догматическими основаниями религии; поиск жизненной опоры в освященных религией ценностях; участие в деятельности религиозных организаций¹²; использование религиозных практик (в первую очередь молитва, но и другие обряды); повышенная (при определенных условиях) социальная активность, направленная на благо общества. Посмотрим, как это реализуется в современной России.

Российская православная религиозность и поиск новых идентификаций

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»¹³. 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 1990-х 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 социально-политическая 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 настолько «выровнял» политическое пространство страны, что в нем не нашлось

¹² Помнится, В.И. Ленин настаивал на том, чтобы в Уставе РСДРП был пункт об обязательном участии члена партии в работе первичной партийной организации.

¹³ *Степанянц М.Т.* (ред.) Религия и идентичность в России. М., 2003. С. 5.

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

	1990	1995	1998	Изменения в 1990-1998 гг. (1990 = 100%)
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 %)¹⁵.

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 патриотизма¹⁴.

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; дек-

¹⁴ Самарина А. Религия в школе: вопросы без ответов // Независимая газета. 2009. 14 авг. С. 1-3.

¹⁵ Мчедлов М.П. (ред.) Религии народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 609.

ларативная приверженность религии на официальном и персональном уровне приобрела статус социальной нормы.

Аналогичным образом нарастала активность к объединению религиозно ориентированных граждан (см. табл.).

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 (ропуск КПСС, распад СССР и др.) и рыночных реформ не было результатом ни социального консенсуса, ни четкого политико-идеологического 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%)!¹⁶

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 поскольку

¹⁶ 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.

доминантой 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%!¹⁷ Проблемы подлинной религиозности, т.е. воцерковленности 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 атеистического Союза ССР, где, согласно социологическим опросам рубежа 1980-х гг., лишь 10% населения, да и то преимущественно старики, верили в Бога [Филатов, 2002, с. 470-472]¹⁸, – 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%¹⁹. Неточное, на наш взгляд, понятие «православный ренессанс» закрепились в общественном дискурсе.

¹⁷ К слову, доля мусульман среди верующих – 8%; католиков, буддистов и иудаистов – по 1%; протестантов всех направлений – 2%; «окультистов», верящих в существование в мире неких божественных сил, но не исповедующих конкретную религию, – 8% ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 789. Религия в нашей жизни. 2007, 11 октября // www.wciom.ru.

¹⁸ По другим данным, это количество было большим, но все равно составляло порядка 14% [Демьянов, 1984, с. 88].

¹⁹ Левада-Центр. Россияне и религия. 2007 // www.levada.ru/religion.html.

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)²⁰.

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 абстрактно 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 негатива²¹.

В таком контексте стремление россиян найти консолидирующую идеологию вполне естественно: подобный поиск по существу тождествен 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 идей-

²⁰ Там же.

²¹ См., например: База данных ФОМ. Отношение к религиям. 2006, 16 февраля // www.fom.ru.

но-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 переносить душевные переживания, физические страдания и пр.²²

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%²³. 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 обереги²⁴, — 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 мифологемам²⁵.

Суетность и неустроенность жизни в нашей стране, оборачивающаяся для россиян трудовыми и бытовыми перегрузками, не может не сказываться 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

²² ВЦИОМ. Есть ли Бог в Санкт-Петербурге? 2002, август // www.wciom.ru.

²³ Там же.

²⁴ 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.

²⁵ Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России на рубеже в 90-е годы XX — начале XXI века. М., 2006. С. 46-47.

год²⁶ Аналогичная ситуация и с другим важнейшим компонентом истинной христианской веры — личной молитвой, совершаемой вне церкви²⁷.

Однако, казалось бы, вопреки всякой логике смутные представления о религии трансформируются в устойчивое мнение о *сверхдьюжинной 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 вопросов²⁸. 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 пожилых²⁹.

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 религиозных 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.

²⁶ ROMIR Monitoring. Всероссийский опрос: Православие в России. 2004 // www.rmh.ru.

²⁷ Левада-Центр. Религия и Церковь. 2002 // 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.

²⁸ Меладзе И. Сколько теологов нужно России // Православная Москва. 2006. № 12. С. 5.

²⁹ Опрос ВЦИОМ, 2001, 11–18 октября // www.wciom.ru.

³⁰ Левада-Центр. Россияне и религия. 2007 // www.levada.ru/religion.html; ВЦИОМ Пресс-выпуск № 442. Церковь и нравственность. 2006, 4 мая // www.wciom.ru; ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 517. Армия и вера. 2006, 24 августа // www.wciom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 1998, 19 мая // www.fom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 1998, 5 августа // www.fom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 2005, 18 мая // www.fom.ru.

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 против религии; 17% (5%) – запрета ее противникам преподавать в вузах; 22% (14%) – изъятия из библиотек книг, написанных такими богохульниками³¹! 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 сокращению³².

Следовательно, эйфория россиян относительно РПЦ и ее вероучения в действительности восходит к символично-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%)³³. В этой связи не удивительно, что, по мнению ряда экспертов, на бытовом уровне православное христианство превращается в одну из характеристик этничности – дополнительное подтверждение «русскости»³⁴.

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 «пред-

³¹ Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России на рубеже в 90-е годы XX – начале XXI века. М., 2006. С. 81.

³² Левада-Центр. Россияне и религия. 2007 // www.levada.ru/religion.html.

³³ ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 601. Религия и вера в нашем обществе. 2006. 19 декабря // www.wciom.ru.

³⁴ Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России на рубеже в 90-е годы XX – начале XXI века. М., 2006. С. 28, 41.

сказуемой» страны. «Православная» же «эйфория» — это где-то наивная надежда, а где-то неуклюжая попытка реализовать подобные идеальные представления здесь и сейчас.

Таким образом, ни сверхдужинный 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 подкрепленной 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 существовании³⁵. 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, поликонфессиональны, поэтому непродуманное пестование рели-

³⁵ Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М., 2006. С. 27.

гиозных идентичностей, как и непродуманный переход к рынку, может обернуться как раз разъединением.

Политический ислам за рубежом

В исламе нет четкого разделения власти духовной и политической, а идеалом выступает халифат как объединение той и другой в лице халифа. Вот почему возрождение ислама не могло в первую очередь не принять политического характера. Начало этого процесса можно отнести к 1926 г., когда в Египте возникла партия Братьев мусульман. Эскалацию политического ислама можно отнести к 1979 г., когда одновременно произошли два события: советское вторжение в Афганистан и «зеленая революция» в Иране.

Сейчас исламский мир выделяется сетью локальных конфликтов на своих границах – от Нигерии и Балкан на Западе до Восточного Тимора и движения *морю* на Востоке³⁶. Да и военные операции, проводимые сейчас странами Запада в Афганистане и Ираке, также как угрозы и санкции в адрес Ирана, явно способствуют консолидации мусульманского мира. В этом же направлении действует продолжающийся палестино-израильский конфликт.

За XX в. исламский мир сделал большой рывок вперед в области численности верующих мусульман. Так, за это время все население мира выросло с 1630 до 6044 млн человек (на 271%). Среди всех конфессий быстрее всего шел прирост мусульман: их численность выросла на 446% (в то же время численность христиан всех деноминаций выросла на 258%). Правда, за то же время наиболее быстрыми темпами росла численность неверующих – с 5 до 1208 млн человек (мусульман в 2000 г. было 1180, христиан 1995, индуистов 888 млн человек)³⁷. Как очевидно, мусульмане в 2000 г. были третьей по размеру вероисповедальной группой после христиан и «неверующих», а это очень большой «человеческий капитал».

Кроме того, следует напомнить о современном возрождении ислама, как и многих других конфессий³⁸. По данным социологических опросов, проведенных в Поволжье, верят во Всевышнего 74% опрошенных татар и башкир соответствующих республик; колеблются между верой и неверием 12%³⁹. Хорошо подчеркивает потенциал ислама тот факт, что в него

³⁶ См. подробнее в: *Воскресенский А.Д.* (ред.) *Этносы и конфессии на Востоке: конфликты и взаимодействие*. М., 2005.

³⁷ *Жданов Н.В.* *Исламская концепция миропорядка*. М., 2003. С. 447-448. Очевидно, что подсчеты производились именно среди верующих, а не среди «народов, традиционно исповедующих» ту или иную конфессию.

³⁸ *Малашенко А.* *Исламское возрождение в современной России*. М., 1998.

³⁹ *Синеллина Ю.Ю.* *Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян*. М., 2006. С. 52.

ежегодно обращаются от 3 до 5 тыс. неверующих граждан крупнейших стран Европы. Насколько известно, в английском парламенте заседают сейчас два лорда-мусульманина.

Важным преимуществом современного ислама является его широкая территориальная экспансия⁴⁰. Так, только в странах ЕС сейчас, по разным данным, проживает от 15 до 30 млн мусульман. Некоторые исследователи предполагают, что к 2025 г. в населении стран Севера выходцы с Юга будут составлять от 30 до 50%⁴¹, и это будут в большей части мусульмане. По другим данным, сейчас в странах Западной Европы проживает от 15 до 24 млн мусульман, причем предполагается, что к 2015 г. их численность удвоится за счет большей рождаемости и новых миграций⁴². Следует добавить, что уже сейчас мусульманские диаспоры не проходят классические стадии интеграции и ассимиляции: выживание, образование общины, зрелая община, упадок⁴³. Многие мигрантские мусульманские группы составляют общины, отделенные от коренного населения социальными и культурными границами. Судя по ряду событий последних лет (участие «натурализованных» мусульман в террористических актах в странах Европы, «карикатурные скандалы» и т.д.), формирование особого «евроислама» пока находится под вопросом и будет в первую очередь зависеть от политики Евросоюза.

Интенсификация миграционных потоков вызвана «формационными» различиями между государствами мира. Они проявляются в уровнях рождаемости и смертности; продолжительности жизни; количестве рожденных детей на одну семью; доле жителей в трудоспособном и нетрудоспособном возрасте; уровне и качестве жизни людей. Эти зачастую однонаправленные миграционные потоки породили массу проблем, в том числе в сферах культуры и идентичности. Наиболее острые проблемы в связи с миграционными потоками стоят сейчас в Европе.

Основное население европейских стран представляют собой автохтонные группы, достаточно однородные в религиозном и культурном отношении. Мигранты из Восточной Европы здесь адаптируются весьма успешно. Наибольшую проблему для стран Евросоюза (т.е. «европейской цивилизации» в смысле идей С. Хантингтона) представляют миг-

⁴⁰ Наумкин В.В. (ред.) Мусульмане в иноконфессиональной среде. М., 1995; Ланда Р.Г. (ред.) Мусульмане на Западе (сборник статей). М., 2002.

⁴¹ Валлерстайн И. После либерализма. М., 2003. С. 27.

⁴² Крылов А. Исламское «чрево Парижа». Мусульмане Европы между либерализмом и фундаментализмом // НГ-религии. 2009. 4 мар. С. 6.

⁴³ Левин З.И. Менталитет диаспоры (системный и социокультурный анализ). М., 2001. С. 40-66.

ранты-мусульмане⁴⁴. Если рассматривать по странам, то на 2005 г. во Франции проживало 4-5 млн мусульман (в основном выходцы из Алжира и других стран Северной Африки), а к 2015 г. их численность составит 6-8 млн человек, или 10% населения. В Германии проживает 2 млн мусульман (преимущественно турки), а в Британии 1,3 млн (в основном выходцы из Южной Азии), причем большинство из них (75%) обладает британским гражданством⁴⁵.

Европейские мусульмане-мигранты обладают разной степенью лояльности к принимающей стране. Среди части из них распространен так называемый евроислам, предполагающий, при сохранении мусульманской идентичности, адаптацию к европейской цивилизации и разрыв с культурой страны исхода. Надо добавить, что пока единой мусульманской общины не сложилось, а идет конкуренция между различными национальными общинами, что не характерно для ислама. Однако среди европейских мусульман-мигрантов больше приверженцев радикальной исламской идеологии, призывающей к созданию своеобразных «исламских гетто», существующих по принципам шариата и ориентирующихся на решения собственных улемов (а не на общегражданские правовые нормы). При этом предполагается, что в результате демографических и миграционных процессов, а также прозелитической деятельности в некотором будущем будет исламизирована вся Европа. А после, как сказал один из европейских исламских богословов, «...христианам будет представлен только один выбор — принять ислам или платить джизью — налог, которым облагаются немусульмане за право проживания в исламской стране»⁴⁶. Будет плохо, если единая мусульманская община Европы возникнет именно на этом фундаменте.

В принципе, это весьма своеобразная трактовка исламской геополитической традиции, согласно которой весь мир делится на «землю Ислама» (ей управляют мусульмане), «землю Мира» (мусульманское меньшинство живет в соответствии с собственными традициями и без притеснения, подчиняясь немусульманской власти) и «землю Войны» (в

⁴⁴ В Европе есть несколько стран, где доминирует мусульманское население: это Албания, Босния и Герцеговина, Турция и Косова. Европейцы боятся как огня включения Турции в состав Евросоюза — именно потому, что Турция мусульманская страна. Интересно, зачем при этих фобиях понадобилось способствовать распаду Югославии и суверенизации Косово? Что с этим делать на фоне растущего мусульманского влияния и радикализации ислама?

⁴⁵ Градировский С., Межуев Б. Развитие государственности в ситуации демографической трансформации мира // http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/antrostream/project-anropotok/referat_dokladu/ (2005).

⁴⁶ Крылов А. Исламское «чрево Парижа». Мусульмане Европы между либерализмом и фундаментализмом // НГ-религии. 2009. 4 мар. С. 6.

ответ на притеснения мусульмане ведут войну с неверными). Надо напомнить о терактах, совершенных исламскими радикалами в странах Европы, так же как об антиисламских «карикатурных скандалах» и имеющих в ряде стран гонениях на религиозные символы. Виден некоторый крен от «земли Мира» к «земле Войны».

В целом можно сказать, что именно исламская миграция несет определенную угрозу для цивилизации Запада (в первую очередь для Европы). Ведь здесь недостаточно опыта контактов с мусульманами. Сама миграция началась в период фундаментализации ислама. Наконец, основные вопросы межцивилизационного противостояния будут решаться за пределами Европы – на Ближнем Востоке, в арабском мире, в мусульманской умме в целом, которая только сейчас начинает осмысливать себя как отдельную цивилизацию. Причем для того, чтобы эта цивилизация приобрела субъектность, имеется вполне определенная «политическая матрица» – идея халифата. При этом инфантильный либерализм европейских стран не позволяет адекватно осмыслить и противостоять этой угрозе.

Посмотрим теперь на постсоветские миграционные процессы⁴⁷: что в них может вызвать опасения? Они развивались по той же матрице, что и миграционные процессы в странах Запада после распада колониальной системы.

На начало XXI в. в Россию переселились и получили гражданство 2,7 млн человек, а сейчас, наверное, больше. Основу переселенцев составили выходцы из Азербайджана (156 тыс. человек), Армении (115), Белоруссии (54), Грузии (179), Казахстана (916), Киргизии (131), Таджикистана (141), Украины (543), Узбекистана (227 тыс. человек). В основном переселенцы оседали в Краснодарском крае (178 тыс. человек), Алтайском крае (141), Москве (102), Ленинградской области (93), Белгородской области (93 тыс. человек).

Посмотрим, кто посещает нашу страну, формируя здесь трудовую миграцию, кочьяк переселенцев и нелегалов. На начало 2000-х гг. Российская Федерация наиболее активно посещалась гражданами Украины (7,4 млн человек в год), Казахстана (2,2), Азербайджана (1,0), а также Китая (0,5 млн человек в год). По экспертным данным, на тот же период времени нелегальная миграция в России составляла от 2 до 12 млн человек, причем предполагается, что в 2010 г. ее численность достигнет 19 млн человек. На постоянное жительство без получения гражданства в России осело 5,6 млн человек, причем среди них немало китайцев (только в Москве до 200 тыс. нелегалов-китайцев). В целом же в стране постоянно про-

⁴⁷ Данные получены в Интернете.

живает 1,5 млн выходцев из дальнего зарубежья (Афганистан, Северная Африка, Китай, Вьетнам и т.д.), что составляет чуть более 1% всех российских граждан. О численности трудовой миграции трудно сказать определенно, но сейчас она с грехом пополам котируется, а ее костяк составляют выходцы из Таджикистана, Киргизии, Узбекистана.

О чем говорят эти цифры? Прежде всего, о том, что Россия сейчас осуществляет миграционный обмен в первую очередь с бывшими республиками СССР, т.е. со странами, включенными – по разным версиям – в единый «культурно-языковой союз», «евразийскую цивилизацию» или «советскую цивилизацию». Причем, как очевидно, значительную часть переселенцев, трудовых мигрантов и даже незаконной миграции составляют или русские, или представители других народов России. Для нас эта ситуация не несет серьезных «межцивилизационных разломов» и даже выгодна. Во-первых, мы получаем недостающие в стране рабочие руки. Во-вторых, уменьшается возможность религиозной (в первую очередь исламской) радикализации в аулах и кишлаках ближнего зарубежья, где люди пока не имеют работы и жизненных перспектив. А следовательно, уменьшается возможность радикализации и российского ислама. В-третьих, наконец, увеличивается возможность «собирания земель» в рамках «Евразийского союза» – потенциального регионального объединения, цивилизации в смысле С. Хантингтона.

Важными факторами формирования на базе исламских стран особой идентичности могут быть и следующие. В экономической сфере это в первую очередь сосредоточение в исламских странах основных разведанных запасов энергоносителей, что ставит эти страны в особое положение в мире. Можно также сказать и о набирающей силу «мусульманской экономике» (особенно быстро развивается ее банковский сектор), которая вполне может составить конкуренцию экономике капиталистической, тем более находящейся в кризисе, выход из которого не очевиден⁴⁸. Сюда же можно отнести существование и активную деятельность ряда исламских организаций, наиболее известной из которых является Организация Исламская конференция. Важным фактором консолидации ислама могут стать принятые международные документы: «Всеобщая исламская декларация прав человека», «Каирская декларация по правам человека в исламе» и т.д.

Если гипотеза С. Хантингтона верна и в дальнейшем мир будет консолидироваться в рамках социально-культурных систем цивилизацион-

⁴⁸ *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка. М., 2003; *Завадский М.* Коран для гонимого финансиста // Эксперт. 2008. № 7. 18-24 февраля.

ного типа, следует предполагать рост мусульманской идентичности. Однако с этого момента возникает больше вопросов, чем ответов на них. Например, такой. Классик исламоведения Г.Э. фон Грюнебаум писал: «Абсолют ислама самодостаточен; абсолютная правда самодостаточна...»⁴⁹. Он имел в виду, что ислам это целостная религия и что мусульманская идентичность не требует дополнительных усилий. Но буквально через несколько абзацев он указывает на причины конфликта между исламским началом и местными культурными образцами: 1) соотношение «большой и малой традиций»; 2) соотношение *сунны* и *бида*⁵⁰; 3) расхождение между правовыми нормами, в том числе между ними и шариатом⁵¹; 4) создание сектантских общностей и движений в рамках ислама; 5) возможность в исламе различных локальных организационных вариантов; 6) противопоставление универсальной нормы и локальной практики; 7) более высокий уровень культуры в некоторых регионах, куда ислам пришел⁵².

Действительно, на пути подавляющей общеисламской идентичности стоит разделение религии на суннитскую и шиитскую ветви; выделение крупных региональных блоков, говоря условно, арабский ислам, индоиранский ислам, тюркский ислам, северокавказский ислам, европейский ислам, индонезийский ислам; выделение как минимум трех типов стран с мусульманским населением: страны с доминирующим традиционным исламским населением, страны с традиционным исламским меньшинством, страны с мигрантским исламским меньшинством. В связи с этим трудно прогнозировать, какое место займет ислам в иерархии идентичностей в том или ином регионе. А поэтому трудно и дать ответ на чисто политический вопрос: какому цивилизационному центру исламское население того или иного региона будет проявлять наивысшую лояльность.

Вместо заключения

Религиозная идентичность, особенно если говорить о монотеистических религиях, занимает особое, едва ли не доминирующее место

⁴⁹ Грюнебаум Г.Э., фон. Становление и особенности исламской цивилизации // Ерасов Б.С. (сост.) Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1999. С. 344.

⁵⁰ *Сунна* – священное Предание, *бида* – новшество.

⁵¹ *Шариат* – закрепленный нормами и традицией образ жизни мусульман.

⁵² Грюнебаум Г.Э., фон. Становление и особенности исламской цивилизации // Ерасов Б.С. (сост.) Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1999. С. 345-346. Подобная ситуация свойственна не только исламу, но и другим конфессиям. Трудно предположить, что в рамках ислама победят те политические салафитские течения, которые настаивают на унификации исламской традиции [напр.: Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М., 2005].

в иерархии идентичностей. В XVIII–XX вв. была проведена в целом успешная попытка секуляризации, особенно в регионах распространения христианства. В некоторых странах мира, например, во Франции, секуляризм остается одним из столпов государственной политики, но в целом светские идеологии стали утрачивать свой мобилизационный потенциал. Началось постепенное возрождение религии, но вряд ли следует предполагать полный возврат к средневековым формам, когда религиозная идентичность доминировала. Скорее можно предположить, что *религия в христианском ареале станет консервативной опорой для других форм самоидентификации*. В связи с разной внутренней организацией христианства и ислама ревитализация религии в первом случае усилила культурную, а во втором – политическую составляющую процесса.

Растущая религиозная идентичность мусульман основана не только на принципиальной невозможности «мусульманского секуляризма». Она связана и с быстрым ростом численности мусульман мира, и ростом мусульманской диаспоры в развитых странах мира, и с глобальной важностью проблем, связанных с территориями проживания мусульман (а это целая полоса от Атлантики до Тихого океана). Иными словами, возможный рост мусульманской религиозной идентичности опирается на важные ресурсы и сам в свою очередь служит ресурсом политического активизма. *Возможно, развитие идет в направлении ситуации, когда быть мусульманином станет важнее и престижнее, чем быть представителем какой-либо нации*. В этом и состоит идея Всемирного халифата. С российским исламом, на наш взгляд, дело обстоит сложнее, и ситуация будет зависеть от межконфессионального диалога, отношения с государством и зарубежного влияния. По крайней мере, есть надежда на то, что Россия не станет зоной межконфессионального раскола.