



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.97-111

Аринин Е.И., Воронцова Е.В., Петросян Д.И.

Религиоведческо-терминологические аспекты социологических исследований «верующих» в постсоветской России: модели и типология

*Издание поддержано грантом РГНФ-ННИС
(проект № 15-23-06002, 2015–2017)*

Аннотация. Статья анализирует ключевые типы слова «верующий» в российских социологических исследованиях, сделавших его одним из ключевых терминов современной социологии религии и религиоведения. Отмечается дифференцирование «модели-1», «модели-2» и «модели-3» как форм, обусловленных конкретным историческим контекстом места России в глобальной геополитике. Предпринята попытка интерпретации современного массового представления о «верующем» с помощью предположения о конфликте двух альтернативных «моделей» его нормативного понимания, исторически сложившихся в России XVIII–XX вв. В «модели-1» «верующий» имплицитно понимается как «твёрдый в вѣре» прихожанин храма «господствующего вероисповедания», а в «модели-2» – маргинальный для властей СССР субъект «атеистического воспитания», нормы отнесения к которым задавались «сверху» и «извне» по отношению к личности. Особенностью сложившейся сегодня «модели-3» является то, что к «верующим» может отнести себя респондент социологического исследования, который «изнутри» в акте самоидентификации причисляет себя в момент опроса к одной из анкетных рубрик. Становление нормативной «модели-3» предполагает, среди других задач, анализ терминологического аппарата социологического инструментария. Эти термины можно рассмотреть как экспликацию определённых денотатов и коннотатов в системе коммуникативных отношений, возникающих в условиях опроса. Требуется особый анализ терминологический аппарат современных СМИ, где «атеисты» могут квалифицировать себя как «верующие». Такого рода высказывания свидетельствуют о политической ситуации господства нормативов «свободы совести» («модель-3»), сочетающей моменты «модели-1» и «модели-2» и о «концептуальном хаосе» в общественном сознании.

Ключевые слова: религия, верующий, конфессия, религиозность, социология религии

Evgenii I. Arinin, Elena V. Vorontsova,
Dmitrii I. Petrosyan

Religious Terminological Aspects of Sociological Study of “Believers” in Post-Soviet Russia: Models and Typology

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, and the Deutsche Forschungsgemeinschaft, project № 15-23-06002, 2015–2017

Abstract. The article analyzes key types of the word “believer” in the Russian sociological studies which have made the term one of key notions of modern sociology of religion and religious studies. The authors account differentiation of “model-1”, “model-2”, and “model-3” as the forms caused by a concrete historical context of the place of Russia in global geopolitics. The paper attempts to interpret modern mass idea of a “believer” by means of an assumption of the conflict between two alternative “models” of its standard understanding, which historically developed in Russia in the 18th – 20th centuries. In the “model-1” “believer” is implicitly understood as a “devout” parishioner of the “dominating religion”, and in the “model-2” – as a subject of “atheistic education” marginal for the USSR authorities, and being referred to the subjects “from above” and “from the outside” in relation to the personality. The feature of the “model-3” which has developed today is that a respondent of a sociological research can rank himself as a “believer”, when relating himself “from within” to one of the inquiry questions during the self-identification. Formation of the standard “model-3” assumes, among other tasks, the analysis of a terms framework of sociological tools. These terms can be



Е.И. Аринин



Е.В. Воронцова



Д.И. Петросян

considered as an explication of certain denotations and connotations in the system of communicative relations arising in the conditions of the poll. The terms framework of modern media where “atheists” can qualify themselves as “believers” demands special analysis. Such statements confirm a political situation of domination of standards of the “freedom of worship” (“model-3”) combining the part of the “model-1” and “model-2” and testify “conceptual chaos” in public consciousness.

Key words: religion, believer, denomination, religiosity, sociology of religion

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; eiarinin@mail.ru

Eugeniy I. Arinin – DSc (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; 87 Gorky str., Vladimir, Russia, 600000; eiarinin@mail.ru

Воронцова Елена Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Архива Российской Академии наук, Московский университет имени М.В. Ломоносова; Москва, ул. Новочеремушкинская 34; lendail@ya.ru

Elena V. Vorontcova – PhD (Philosophy), Senior Research Fellow at the Russian Academy of Science Archive, Lomonosov Moscow State University; 34 Novocheremushkinskaya str., Moscow, Russia; lendail@ya.ru

Петросян Дмитрий Ильич – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; 600017, г. Владимир, ул. Горького 59-а; ilyich87@yandex.ru

Dmitry I. Petrosyan – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Social Studies and Humanities, Vladimir Branch of The Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 59-a Gorky str., Vladimir, Russia, 600017; ilyich87@yandex.ru

Введение

Термин «верующий» сегодня присутствует не только во множестве сообщений СМИ, особенно в контексте обострившихся с 2013 года проблем с «оскорблением чувств верующих», но и в академических публикациях по социологии религии, другим религиоведческим наукам, философии и теологии (богословию). Так, к примеру, в русскоязычном секторе системы Google можно найти 11 600 000 документов с этим словом (на 09.12.2016). Согласно академическому ресурсу «Национальный корпус русского языка» (НКРЯ) это слово, начиная с 1762 года, встречается в 603 документах (при 943 вхождениях), но только в XXI веке оно приобретает широкое распространение, достигая «пика» к 2014 году [Национальный корпус, <http://ruscorpora.ru/>]. Другим подтверждением того, что это слово только с XVIII века становится заметным, является словарь русского языка XI–XVII веков, где представлена богатая семантика слова «вѣра», но отсутствует слово «верующий», хотя и приводятся его близкие эквиваленты «вѣрник» и «вѣрный» [Словарь, 1975, 79–80, 90, 91–92].

В современном массовом сознании, представленном в интернете, как показывает анализ Г.Ю. Любарского, отнесение себя к «верующим» имеет двойственный характер, выходя, с одной стороны, в качестве маркера причастности к «сакральной силе», которая, с другой, воспринимается как полная «неопределённость», поскольку «характеристики людей как верующих не несут нормативного аспекта» [Любарский, <http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/>]. Далее мы попытаемся интерпретировать парадоксы современного массового представления о «верующем» с помощью предположения о конфликте двух альтернативных «моделей» его нормативного понимания, исторически сложившихся в России XVIII–XX веков. Условно назовем их «модель-1» и «модель-2». В первом случае «верующий» имплицитно понимается как «твёрдый в вѣре» прихожанин храма «господствующего вероисповедания», а во втором – маргинальный для властей СССР субъект «атеистического воспитания», нормы отнесения к которым задавались «сверху» и «извне» по отношению к личности. Особенностью сложившейся сегодня «модели-3» является то, что к «верующим» может отнестись себя респондент социологического исследования, который «изнутри» в акте самоидентификации причисляет себя в момент опроса к одной из анкетных рубрик.

Методология

Описать трансформации последних трёх десятилетий в России можно в терминах П. Бергера и Т. Лукмана, отметивших, что как «человек создаёт социальную

реальность», так и «эта реальность создаёт человека», при этом то, «что "реально" для тибетского монаха, не может быть "реальным" для американского бизнесмена», т.е. «"реальность" того или иного понятия поддерживается в том или ином обществе», она «создаётся и пересоздаётся», при этом она «может быть однажды утеряна индивидом или всем коллективом» [Бергер, Лукман, 1995, 5; 23]. Именно такой «реальностью» традиционно выступала «религия», которая связывала «социальные конструкции» с вечным и высшим порядком, помещая их в «священный космос», спасающий человека от хаоса и формулируя предельно глубокое определение этой реальности [Бергер, Лукман, 1995, 79].

Другой эвристичный подход предложил Б. Андерсон в известной концепции «воображаемых сообществ», о которых он пишет, что «это не просто большие группы людей, которые, за невозможностью личного контакта между ними, солидаризированы унифицированным воображением (в этом смысле всякое человеческое «сообщество»..., чтобы быть таковым, должно быть "воображаемо", будь то нации или "первичные группы")» [Баньковская, 2016, 11]. Андерсон отмечал, что «великой заслугой традиционных религиозных мировоззрений... была их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни» [Андерсон, 2001, 34]. С XIX века традиционные религии в мире начинают вытесняться «национализмом», который стал выступать «как своего рода религия современного общества, сулящая человеку бессмертие в вечном существовании нации, к которой он себя причисляет в своём воображении» [Баньковская, 2016, 11].

Эвристичными для анализа представляются и идеи Н. Лумана, утверждающего понимание «реальности» как «аутопойетических» (самопроизводящих) систем [Луман, 2006, 10]. Луман утверждает, что нам «не остаётся никакой другой возможности, кроме одной – конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность» [Луман, 2012, 17]. Общество дифференцировано на разные функциональные «субсистемы», которые бинарно (позитивное/негативное) кодируют информацию в собственных символических средствах. Здесь нет «ложного» и «истинного» как таковых (в «разделительном» понимании), но есть то, что кодируется как «ложное» в науке, «незаконное» в юриспруденции, «еретическое» в религии и т.п. «Субсистемы» современного общества (политика, искусство, наука, религия и т.п.) являются «аутопойетичными», над ними нет высшего, объёмлющего единства, реализуемого через некую специальную субсистему. Религию в самом широком значении Н. Луман определял как «надзирание за неизвестным» [Луман, 2006, 64].

Нормативные модели 1 и 2

Россия принадлежит к особому типу культуры «конструирования реальности», где на протяжении более чем 1 000 лет и 40 поколений формировалась «модель-1», в которой «идеальной реальностью», «воображаемым сообществом» и «аутопойетической системой» было единство «твёрдых в вѣре» приверженцев «καθολικῆς ἐκκλησίας»/«Ecclesia Catholica», причисленной к «religio» в созданной римлянами грандиозной средиземноморской «Imperium Romanum», нормы которой конструировались около 2 000 лет, повлияв на весь мир, в том числе и наше отечество. Это сообщество себя описывало как «единство Веры, Надежды и Любви», позиционируя себя в качестве уникально должной формы причастности индивида к высшему и подлинному порядку бытия и вечности в священном космосе, символически осмысленному как «Незримая Сила», спасающая от хаоса и смерти. Это бытие выступило как имманентное индивиду стремление к идеальной гармонии Красоты, Истины и Блага, т.е. как универсальная, легитимная, величественная, сильная и яркая форма «благочестия», воображаемая в качестве действительного отношения с миром в целом.

Приверженность «верных» («преданных») последователей к «должному» скрупулёзно противопоставлялась «предателям» («неверным»), т.е. всем «иным», куда относили «безбожников», «язычников», «еретиков», «сектантов», «раскольников», «идолопоклонников», «волшебников», «гадателей» и т.п. Так, в «Codex Theodosianus» (438) христианским императором вводилась смертная казнь для упорствующих в стремлении «свободно грешить», т.е. «всех развращённых {суевериями людей}»,

кем признавались «язычники» и «еретики», несущие «оскорбление {кафолической} религии», поскольку «Бога должно чтить благочестивыми молитвами», т.е. «правильно» и «канонично» [Кодекс, 2013, 38–47]. Такая консолидация сообщества опиралась на новое осмысление древнейшей семантики «должно-нормативного» как преданности «истинным традициям благочестия», отождествляемым с «отеческими ритуальными практиками», с позиций которых Сократ и первые христиане квалифицировались обществом как «атеисты», «безбожники» и «нечестивые преступники».

В противоположность этому «модель-2» на протяжении семи десятилетий (1917–1987) российской истории и трёх поколений россиян конструировала новую «идеальную реальность», где «воображаемое сообщество» выступило как «аутопоетическая система» построения «коммунистического завтра», для которой образ «верующего» осмысливался властями в качестве эмпирического воплощения «религии», квалифицировавшейся как «мракобесие», «суеверие», «тормоз общественного развития», «непримиримый враг науки» и т.п. Религия описывалась как «препятствие» на пути движения общества к «коммунизму» как сплочённому объединению «сознательных атеистов», где, как ожидалось, она «отомрёт», наглядные образы которого были даны, к примеру, в «Антирелигиозной азбуке» (1933). Вместе с тем, как показала перепись 1937 года, социальная реальность оказалась устойчивой к двум десятилетиям активной «атеистической пропаганды», поскольку тогда 56,7 % населения отнесли себя к «верующим» [Чумакова, 2012, 108].

Ускорить теоретически предсказанное «отмирание религии» предполагалось на основе предпринимавшихся с конца 50-х годов исследований религиозности населения СССР. Выделялось до 10 типов «отношения к религии»: от «верующих активных и последовательных в своих религиозных взглядах», до «неверующих активных и последовательных» [Иванов, 2013, 102–103]. Вместе с тем в эти же годы в среде творческой интеллигенции изменяется отношение к религии, часть которой признала себя «верующими». Начинаются публикации «писателей-деревенщиков», исследований С.С. Аверинцева, М.М. Бахтина, Д.С. Лихачева, Ю.А. Лотмана, С.А. Токарева и др., открываются массовые туристические маршруты по старинным городам («Золотое кольцо» и т.п.), создаётся фильм А. Тарковского «Андрей Рублев» (1966, 1971). В 1973 году на всесоюзном телевидении демонстрировался фильм «Семнадцать мгновений весны», где впервые в отечественном кинематографе был представлен героический образ священнослужителя, причём «фашистского» («пастор Шлаг»). Определённым итогом попыток описания фундаментальной неопишуемости динамичного и полиморфного «многообразия верующих» в позднем СССР стала монография М.Н. Эпштейна, иронично показавшего, что те или иные формы «религиозности» возникают и исчезают практически ежедневно, и, соответственно, государству не хватает ресурсов, чтобы их чётко отслеживать своими ведомствами «государственной безопасности» [Эпштейн, 1994].

В мировой литературе XX века получило развитие иное понимание термина «верующий», фокусирующееся на «совести» как нравственном основании личности, когда, как отмечал П. Тиллих, «число верующих людей в т.н. "иррелигиозный" период может быть большим, чем в "религиозный"» [Тиллих, 1995]. Подвижничество знаменитой Симоны Вейль (Simone Adolphine Weil, 1909–1943), других «верующих вне конфессий», способствовало тому, что Второй Ватиканский собор (Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum, 1962–1965) впервые в истории интерпретировал «верных граждан Царства Божия» не как «твёрдых в вѣре» последователей исключительно «Ecclesia Catholica Romana», но как «людей доброй воли» и «совести», принадлежащих к любым этническим, конфессиональным и мировоззренческим традициям, включая даже «советских атеистов». Митрополит Антоний (Сурожский) сформулировал этот «вызов» традиционным нормативным представлениям теологии как вопрос о том, кого в трагических обстоятельствах Второй мировой войны можно назвать действительно «верующим»: того, кто с крестиком на шее прятался в окопе, или того коммуниста («безбожника»), который рискуя жизнью спас немецкого («чужого», «фашистского») ребёнка (известный монумент в Трептов-парке в Берлине) [Сурожский, 1999, 69, 70, 72].

Таким образом, «модель-2» формировала особое «воображаемое сообщество», во-первых, тех, кто в СССР искренне относил себя к «носителям научно-атеистического мировоззрения», стремясь «перевоспитать» тех, кто считал себя «верующим», а во-вторых, к «людям доброй воли», принимающим «тайнственность» нашего бытия в мире и реально проявляющим себя в практиках «самопожертвования» и «сотрудничества». «Модель-2» не смогла стать нормой для новой глобальной «аутопойетической системы коммунизма», геополитические проекты которой не выдержали испытания временем, хотя сам концепт «доброй воли» и получил признание, когда, к примеру, в 1986 году в Москве были проведены запомнившиеся многим «Игры доброй воли» («Goodwill Games»).

Парадоксы «модели 3»: постсоветское воображаемое общество

Социологические исследования, начиная с 1987 года, когда в СССР на официальном уровне решили совместно с ЮНЕСКО праздновать «1000-летие Крещения Руси», показали, что к 1997 году, т.е. в течение одного десятилетия, прежнее «общество массового атеизма» превратилось в общество «проправославного консенсуса» [Каариайнен, Фурман, 1997, 35–36]. Этот социологический факт нередко воспринимается частью СМИ как возвращение к «модели-1» и утверждение в стране «клерикализма». Такие оценки, однако, представляются некорректными в условиях конституционных гарантий свободы совести (1993). Сегодня «модель-1» юридически законно стала сосуществовать с «моделью-2», неизбежно трансформируя прежние формы в новую «идеальную реальность», т.е. «воображаемое сообщество», призванное стать перспективной «аутопойетической системой», где «верующие» и «атеисты» живут в соседних квартирах или в одной семье.

В таком обществе нормативным становится требование «толерантности», которое, однако, само оказывается фундаментальной «апорией», поскольку, как отмечает Ю. Хабермас, толерантный человек должен быть «нетолерантен к нетолерантности», так как он должен уметь обращаться к плану «двусторонней перспективы», т.е. быть способным вообразить себе «перспективу другой стороны» и, признав саму возможность сотрудничества «по поиску истины», принять как норму то, что истина носит «открытый характер», не принадлежа ни одной из сторон «по природе», отказ от чего характерен, к примеру, для расистов (фашистов, радикалов и т.п.), толерантное отношение к которым оказывается невозможным, поскольку «если кто-то отвергает людей с чёрным цветом кожи, то мы не должны его призывать к "толерантности в отношении людей с иной наружностью"... Расисту следует не становиться толерантным, а преодолеть свой расизм» [Хабермас, http://www.ecsocman.edu.ru/data/797/836/1219/006_Habermas_45-53.pdf].

Г.Ю. Любарский, как уже отмечалось выше, предпринял интересную попытку анализа современного массового сознания, представленного в интернете, где отнесение себя к «верующим» приобрело двойственный характер, выступая, с одной стороны, в обществе «проправославного консенсуса» в качестве демонстративной причастности к «Православию» (в региональных субкультурах – к другим «Традициям» – «Исламу», «Буддизму», «Шаманизму» и т.п.) как «Религии», т.е. «Высшей Истине, Красоте, Силе и Власти» (нормы «модели-1»), тогда как, с другой, характеризуясь полной «неопределённостью», поскольку «если о человеке говорят, что он "верующий", это не значит, что ему вменяют в обязанность что-то делать и быть каким-то», в отличие от того, что «интеллигентный человек не может быть любым», и, более того, в последние годы у понятий «верующий, религиозный, воцерковлённый» появилась ассоциация со значением «обиженные», т.е. «верующие» – это люди, которые «обижены, оскорблены, обмануты, их не уважают» (нормы «модели-2») [Любарский, http://www.ecsocman.edu.ru/data/797/836/1219/006_Habermas_45-53.pdf].

Конституционный запрет на «господствующую идеологию», которая была характерна для двух прежних «моделей», поддерживаемых соответствующими «силовыми» ведомствами, порождает новую социальную реальность поиска форм сосуществования между гражданами, выступающими как «носители религиозных и атеистических убеждений». Требуется новые подходы, позволяющие корректно описывать нормативные представления, лежащие в основе целого спектра резонансных скандалов последних лет, на одном полюсе которых лежит «религиозный

акционизм», тогда как на другом – «новый русский атеизм», примером которого можно назвать сайт «nevzegov.tv» А.Г. Невзорова.

Исследователи отмечают, что «русские социологи оказались неспособны выработать согласованную позицию относительно того, насколько реально влиятельна в наши дни религия как социальный институт», поскольку нет согласия по фундаментальному вопросу: «является ли такое влияние фундаментальной общественной реальностью постсоветской России или оно – беспочвенный информационный конструкт, выгодный группе профессиональных священнослужителей и активных мирян данной конфессии» [Лебедев, Сухоруков, 2013, 118–126]. Иначе говоря, исследователи не готовы солидаризироваться с той частью политических элит и общества, которая фактически готова отказаться от норм Конституции 1993 года, призывая к реставрации норм «модели-1» или «модели-2».

Становление новой нормативной «модели-3» предполагает, среди других задач, анализ терминологического аппарата социологического инструментария, включая и анкеты, которые предлагаются для изучения современной религиозности. Эти термины можно рассмотреть как экспликацию определённых денотатов («значений», «референтов») и коннотатов («смыслов», «сигнификатов») в системе коммуникативных отношений, возникающих в условиях опроса.

Попытку преодоления ограниченности понятийного аппарата советского периода для описания новой социальной реальности одной из первых предприняла В.Ф. Чеснокова [Чеснокова, 2005, 7–8, 63–64]. Дальнейшее развитие и углубление этих подходов характерно для исследований Ю.Ю. Синелиной [Синелина, 2013, 105–106, 112, 114–115]. Вместе с тем, требует особого анализа терминологический аппарат современных СМИ, где «атеисты» могут квалифицировать себя сегодня как «верующие», как, к примеру, известный тележурналист В. Познер, который, характеризуя себя как «крещённого католика», ставшего «атеистом», отмечал, что «религиозный человек» и «атеист» являются по сути не столько альтернативой, как обычно считается, сколько частными проявлениями феномена «люди верующие» [Познер, <http://pozneronline.ru/2015/12/13336/>]. Другой известный телеведущий и учёный С.П. Капица утверждал, что он «русский православный атеист» [Капица, <http://rodon.org/society-090>]. В этом контексте уже не кажется парадоксальным то, что И.В. Сталин, «крещённый православный» и «семинарист», стал «атеистом», утвердившим «государственный атеизм в СССР», может для некоторых представителей Русской православной церкви восприниматься как «богодарованный вождь России». Такого рода парадоксальные высказывания свидетельствуют, во-первых, о политической ситуации господства нормативов «свободы совести» («модель-3»), сочетающей моменты «модели-1» и «модели-2» и, во-вторых, о «концептуальном хаосе» в общественном сознании.

Вместе с тем, такого рода парадоксы не новы и, как заметил ещё Августин (Aurelius Augustinus Hippoensis, 354–430), присутствуют в обществе с первых веков утверждения христианства, когда с одной стороны, признавалось, что «путь к добродетельной и блаженной жизни указан в истинной религии, в которой ...с чистейшим благоговением познаётся Начало всех природ», тогда как, с другой, «философы», развивавшие разное понимание этого «Начала», тем не менее, «храмы чтити общие», т.е. разные «метафизические» представления не мешали «им всем посещать общие святыни», когда фактически «вместе с народом они вроде бы исповедовали одну и ту же религию, частным же образом каждый из них защищал свою, особую» [Блаженный, 2000, 394].

В этом контексте показательно, что когда в 2012 году социологи «Gallup International Association» проводили масштабное исследование «глобального индекса религии и атеизма» в 57 странах мира, то ими задавался вопрос: «Независимо от того, посещаете ли вы храм, считаете ли вы себя религиозным человеком, нерелигиозным или убеждённым атеистом?» [The Global Index, <http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf>]. Иначе говоря, факт «посещение храма» и в современной культуре не означает осознание человеком себя в качестве «религиозного», т.е. «твёрдого в вѣре», хотя именно «общинная жизнь» и «евхаристическое братство» были тем нормативным образом, с которого началось само историческое христианство как «истинная религия».

В этой связи показателен пример Японии, где, согласно опросам «Бюро статистических данных» в 2013 году, «религиозными» себя считали около 30 % населения, тогда как по данным «Агентства по делам культуры» число «верующих» достигало 190 176 262 человек при общем населении страны в 126 896 000 человек, т.е. почти 150 % [Такахаси, 2015, 90–91]. Парадоксальная разница в цифрах объясняется различием в подходах к подсчёту, поскольку в первом случае опрос проводили методом личного интервью, тогда как во втором опрашивались религиозные объединения, каждое из которых по-своему определяло своих «верующих», когда, к примеру, синтоистский храм может считать всех своих посетителей в новогодние праздники («хацумодэ») «верующими Синто», тогда как буддийский храм обычно считает своих «верующих» по системе «Данка сэйдо», т.е. семей, традиционно с XVII века приписанных к определённому храму, при этом сегодня одни и те же люди могут посещать все эти храмы, практикуя принятые ритуалы, но часто совершенно не интересуясь их «доктринами».

Эти факты хорошо известны мировому религиоведению XX века. Так, М. Элиаде (Mircea Eliade, 1907–1986) обратил внимание на тот важный момент, что само понятие «нормативности» в представлениях о «религиозности верующих» не выявляется в полной мере только «статистическими» (социологическими) данными, т.е. тем, что «обычные граждане» думают, к примеру, о «православии», отвечая на вопросы анкеты, но совершенно необходимо аутентичное «теолого-нормативное» понимание реальности, пусть им в сообществе владеет только один авторитетный человек, статистически «незаметный» для социологов («священник», «духовник», «епископ» и т.п.) [Элиаде, 1999, 37–39].

С.А. Токарев (1899–1985) отмечал, что «подавляющее большинство "верующих"», не знает ... верований и не особенно интересуется ими, разве лишь в моменты каких-то катастроф: с него достаточно совершать установленные обряды, приносить жертвы» [Токарев, 1979, 89]. Ж. Ваарденбург (Jean Jacques Waardenburg, 1930–2015) писал, что как правило «религиозная составляющая этой жизни не является столь исключительной или преобладающей, как это представляется» некоторым группам элит, фокусирующихся на «солидарности» с целью «усилить однородность своих сообществ» [Ваарденбург, 2004, 66]. Ещё один важный момент описал Роберт Бэлла (Robert Neelly Bellah, 1927–2013): для людей с низким уровнем образования главным видится «ревностная» приверженность определённой «традиции благочестия» («конфессии»), т.е. категорические религиозные формулировки со сравнительно простыми представлениями и непосредственной императивной установкой к практикам, тогда как в университетских кампусах предпочитают утончённые и недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания [Bellah, 1964, 358–374]. Официальное крушение «модели-2» в 1988 году показало, что в обществах со свободой совести (нормы «модели-3») религия не «отмирает», но обретает форму двух свободно сосуществующих «субкультур религиозности», фиксируемых социологически – «практической» («ритуальной», «традиционной» или «модернистской») и «интеллектуальной» («доктринальной», «охранительной» или «критичной»), а сама «религиозность» может приобретать целый спектр форм «причастности к таинственному» – от преходящего «мгновенного мистического переживания» до пожизненного «духовного избранничества», приобретаемого в процессе многолетнего обучения в конфессиональных учебных заведениях и преданности традиции в сане священнослужителя.

Религия в России превратилась в свободный идентификационный и поведенческий выбор. В таких условиях важнейшее значение приобретает «харизма» традиции, лидеров сообщества или «практик», когда, к примеру, в Париже, известном своими давними «секулярными» традициями, в 2013 году обращение Папы Римского собрало на демонстрацию около 1 500 000 человек. Эти «практики» реализуются в стране, где, согласно опросам, только 52 % французских католиков утверждают, что они «верят в Бога» [Чуть более половины, <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=50700>]. В современной России сложилась парадоксальная идентичность «православные атеисты» (С.П. Капица) и до 20 % граждан, называющих себя «православными», утверждают, что они «не верят в Бога», при этом

беспрецедентным событием в новейшей российской истории стало пребывание в Москве и ряде других городов «пояса Богородицы» в 2011 году, собравшее около 2 000 000 паломников.

«Живой» и «спонтанный» характер современной вероисповедальной идентичности описал ещё И.-В. Гете (Johann Wolfgang von Goethe, 1749–1832), создавший «себе религию для личного употребления», «вѣру новорожденности» как «способности на невозможное» и пересмотр («руинизацию») всех традиционных (массовых, стереотипных) форм ради постижения подлинной, уникальной, таинственной и ускользающей «истины» [Свасьян, 1989, 66, 56]. Он иронизировал над «поверхностным рационализмом», который в духе таксономии Карла Линнея распределял людей по категориям – «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т.п., причём считалось, что, подобно тому, как «одно и то же растение... не могло одновременно фигурировать» под разными рубриками, то точно так же «оказывалось нежелательным нарушение соответствующей рубрикации и философами, которым в отместку была уготована особая и, с позволения сказать, штрафная рубрика "эклетики"» [Свасьян, 1989, 66, 56, 71]. Сегодня часто пишут о «кентаврической», «мозаичной», «гибридной», «мерцающей», «флуктуирующей» и т.п. религиозности «массового сознания» [Аринин, Петросян, 2016, 71–77].

«Модель-3» характеризуется целым рядом других аспектов, из которых ведущими в последние годы стали «электоральный» и «правозащитный». «Электоральный» аспект проявляется в том, что на уровне 85 субъектов современной Российской Федерации ситуация с «проправославным консенсусом» может значительно отличаться и данные по Владимиру будут иными, чем социологические показатели, к примеру, Грозного или Кызыла [Министерство, <http://unro.minjust.ru/NKO.aspx>]. В таком контексте возникает вопрос о самом статусе «религии» как таковой, которая не только в СМИ, но и в академических изданиях до настоящего времени представляется амбивалентно, т.е. «прорелигиозно» и «антирелигиозно». Так, некоторые авторы могут трактовать её («конфессии», «религиозные объединения» и «верующих») в семантике «конфессиональной самопрезентации» как «Высшую Истину, Красоту, Силу и Власть» (в духе «модели-1», присутствующей на официальных сайтах конфессий), находящей очевидную поддержку части локального «электората». Обратной стороной такого возвышения являются печально известные примеры «последовательного радикализма» в практиках А. Брейвика, лидеров проектов (движений, организаций) «Исламское государство» (запрещённой в РФ) и, в связи с дрящимся скандалом вокруг фильма «Матильда», нового сообщества «Христианское государство – Святая Русь».

На сайтах целого ряда «неоатеистических проектов» религию могут трактовать как маргинальное, медико-патологическое или криминальное явление, порождающее «нетерпимость», «экстремизм» и «терроризм» (в духе «модели-2»). В таком контексте привлекаются «правозащитники», призванные защитить конституционные права на свободу совести и практик, в рамках которых сограждан делят не столько на «верующих/неверующих», сколько, в терминах бытовой лексики, на «радикалов» («акционистов», «экстремистов») и «нормальных» («толерантных», «светских»).

Данные три «модели» можно трактовать как три денотата концепта «должного» («нормативного», «истинного», «подлинного», «настоящего» и т.п.), которые воплощают позиции трёх исторически сформировавшихся типов массовых отечественных субкультур, которые фиксируются при социологических исследованиях, показывающих очевидно устойчивые различия приверженцев «прорелигиозных» («конфессиональных»), «антирелигиозных» («атеистических») и «нейтральных» («гражданских», «светских», «секулярных», «религиоведческих» и т.п.) норм, стремящихся к «возвышению», «занижению» или «нейтральному» пониманию содержания термина «верующий», включая целый спектр «версий» его трактовок от яркой «поэтики» до сухой «аналитики», сопровождаемых, порой, ненормативной лексикой в блогах.

Конфликты интерпретаций сторонниками выделяемых «моделей» возвращают нас к необходимости вспомнить мудрые слова Ю.А. Левады о том, что

«те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», тогда как «позиция науки ... состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, которые за, и те, которые против» [Левада, <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441>]. Элементарный уровень «бинарного» (за/против) видения проблемы следует дополнить выходом на уровень «тернарный», характеризующийся пониманием необходимости «наблюдения за наблюдателем» (Н. Луман), включением проблемы в универсальный социально-исторический контекст, где осознаётся, что «бинарная» система «монологична», различая только «своё/чужое» (истинное/ложное), тогда как именно «тернарная» (соотношение трёх «моделей») «диалогична» [Луман, 2005, 199].

В таком контексте важно рассматривать социологическое исследование методом анкетирования как коммуникативное отношение, где терминология «анкеты» выступает как экспликация одной из трёх отмеченных «исторических моделей», сохраняющихся в общественной памяти и языке, требующая содержательного анализа, важного для адекватного понимания и прогноза социальных процессов в современной России как части глобальной геополитической системы. Каждый из терминов будет рассмотрен со стороны его денотатов (значений) и массовых коннотаций (смыслов).

Особенности религиозности студентов и нормы «модели-3»

В этом контексте важно отметить, что студенты, согласно нашим исследованиям в ВЛГУ и ряде других университетов России, характеризуются толерантностью. Анкетный опрос проводился в 2015 году в ВУЗах шести регионов РФ: Архангельской области (205 чел.), Республики Бурятия (202 чел.), Владимирской области (200 чел.), Москвы (187 чел.), Орловской области (200 чел.), Республики Татарстан (206 чел.) [Аринин, Петросян, 2015, 245–285]. Нас интересовало то, как молодёжь представляет себе «верующих», которых сегодня начинают противопоставлять «религиозным» согражданам. В ходе опроса студентам было предложено оценить по пятибалльной шкале значимость отдельных характеристик, позволяющих называть человека: а) «верующим», и б) «религиозным». Оказалось, что оценки признаков человека «верующего» и «религиозного» различаются.

«Верующим» сегодня признаётся любой, кто «верит в Бога» (3,59 балла по пятибалльной шкале), в то время как «религиозным» в первую очередь может быть признан только тот, кто «соблюдает традиции своей религии» (3,52). 150 лет назад, в словаре В. Даля (1863) «верующий» понимался как «религиозный человек» и «твёрдый в вѣре» [Даль, 1955]. Это понимание отражало исторические нормы «модели-1», воображаемым идеалом которой был искренний приверженец господствующей «вѣры Христианской Православной Кафолической Восточного исповедания», чистота которой контролировалась «Священным синодом», главой которого был император [Уставы, 1896, 9]. Слово «вѣра» обозначало тогда не особенности личности, противопоставляемые «знанию», но императорский «Закон Божий», отказ от которого был уголовным преступлением до 1905 года. Другой семантической особенностью слова «вѣра» было то, что оно употребляется в литературных источниках с X века, обретая более 10 значений и тысячи смыслов, войдя в фольклор, тогда как слово «религия» входит в русский язык только в XVIII веке, оставшись «книжным» воплощением общеевропейского концепта локального «государственного исповедания» в духе геополитики по принципу «*cuius regio, eius religio*», закреплённому «*Pax Augustana*» («*Augsburger Reichs- und Religionsfrieden*», 1555) и «*Westfälischer Friede*» (1648). Такая «вѣра» ассоциировалась с «преданностью» в духе скандально известного лозунга «православие или смерть», который в 2010 году был включён судом в Федеральный список экстремистских материалов (№ 865), отражая новую социальную реальность современной России.

Последний лозунг выразил попытки утвердить идею, что «вера» должна быть моральным стержнем личности и смыслом жизни, отражая идеалы монашеских аскетических практик «отречения от мира» и «самопожертвования» как проявления «силы духа». В таком контексте выражение «религиозный человек» коннотирует с «монахом» и «истовым приверженцем официальной церкви» как «ревнителями подлинно правоверного благочестия». В противоположность этому словосочетание

«верующий человек», начиная с текстов XX века, всё больше коннотирует с личным «духовным миром» («верой в Бога»), противопоставляясь как «интимные глубины», «сердце» и «эмоциональный центр» личности, её «другой стороне» – «разуму», «науке» и «знанию» [Рейсмер, 2011].

Вместе с тем, показательно и то, что к «верующим» или «религиозным» почти никто не относит «любого, кто верит хоть во что-то таинственное» (2,00 и 2,04) или «любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями» (1,79). Сегодня в интернете среди миллиардов текстов невозможно найти выражение «верующий шаман» («верующий колдун» и т.п.), хотя там рекламируются «Русская православная школа магии и знахарства» и ряд сходных «учреждений». Опрос показывает, что интуитивно ощущается культурная грань между «авраамической традицией» и «чародейством» («магией»), противопоставление которых восходит к Библии. «Таинственное» для православного сообщества представляется иначе, чем для «волшебников», а «Бог» – не «Дед Мороз».

В таком контексте студентам было предложено самоопределиться по шкале из 6 позиций: «верующие», «скорее верующие, чем неверующие», «скорее неверующие, чем верующие», «неверующие», «ещё только ищущие свою веру», «слишком заняты насущными проблемами, чтобы думать о вере и религии». Отвечая на данный вопрос, более трети студентов (36 %) вполне однозначно определили себя «верующими». «Неверующих» оказалось почти в два с половиной раза меньше (15 %). Определённые сомнения в самоидентификации выразили 40 % студентов. Причём три четверти этой группы скорее склоняются к вере, чем к неверию (30 % против 10 % от общего числа опрошенных). Отметим, что подавляющее большинство студентов с той или иной степенью уверенности смогли сделать выбор в рамках предложенной альтернативы «верующие»/«неверующие». Уклонились от выбора лишь 12 % опрошенных: 3,7 % указали, что только ищут свою веру, 3,9 % сослались на то, что слишком заняты, чтобы думать о вере, а 4,6 % просто выбрали вариант «Затрудняюсь с ответом».

Таким образом, с одной стороны, студенчество разделилось на две группы, одна из которых смогла определённо выразить своё отношение к религиозной идентичности, а вторая – испытывает в этой связи те или иные сомнения. С другой стороны, и среди определившихся, и среди сомневающихся, большинство склоняется к принятию статуса «верующего» или «скорее верующего», демонстрируя на вербальном уровне позитивное отношение к вере как таковой.

Дисперсия доли «верующих» оказалась довольно высокой – от 22 % в Архангельской области до 45 % в Республике Татарстан. Ещё более высока дисперсия среди «неверующих» – от 28 % в Архангельской области до 12 % в Орловской области и в Республике Татарстан. Принципиальных гендерных отличий в религиозной самоидентификации студентов не отмечается, однако девушки традиционно чаще юношей признают себя как «верующими» (39 % против 34 %), так и «скорее верующими» (33,5 % против 26 %).

Для большинства так или иначе верующих, их вера связана с Богом (55 %). Правда, лишь чуть более половины верующих в Бога (29 % от общего числа ответивших на вопрос) трактуют его так, как учит этому вероисповедание респондента (церковь, конфессия, община). Другая часть респондентов (26 % от общего числа ответивших на вопрос) просто верят в Бога так, как понимают его сами. С непостижимыми таинственными силами, правящими миром, природу своей веры связывает лишь каждый одиннадцатый из ответивших на вопрос (9 %). Такая же доля респондентов верит одновременно и в Бога, и в таинственные силы. В целом, к «институционализированному», т.е. связанному с определёнными «канонами» («религией», «конфессией»), пониманию веры склоняются чуть более четверти «верующих» студентов.

Важно отметить и тот факт, что студенты проявляют более высокий интерес именно к тем конфессиям, которые традиционны для тех или иных регионов. В Архангельской, Владимирской, Орловской областях и в Москве это православие и христианство вообще (от 2,75 до 3,20 баллов по пятибалльной шкале), в Бурятии это буддизм (2,89), а в Татарстане – ислам (2,87). Эзотерические практики и новые религиозные движения не вызывают заметного интереса ни в одном регионе

(в среднем 1,81 и 1,64 баллов, соответственно). Данные результаты могут быть свидетельством восприятия традиционных религий в качестве носителей некоего «национального культурного кода». Но в то же время студенты довольно высоко оценивают свой интерес и к магии, к гаданию и к гороскопам (2,41 балла).

Обратим внимание и на то, что при ответе на вопрос о том, что даёт религия людям, студенты наиболее высоко оценивают значимость нравственной составляющей религиозных учений («Религия способствует нравственному воспитанию» – 3,56). Значимым является и представление о религии, как об источнике смысла жизни (3,28). При этом проявляется и утилитарный подход к религии: высокие оценки получили такие позиции, как «Помогает выходу из стрессовых ситуаций, утешает в трудные минуты» (3,48) и «Помогает решать житейские проблемы» (2,66). Интересно также и то, что религия чаще воспринимается, как фактор объединения людей в одно духовное целое (3,34), чем путь индивидуального спасения души (2,82).

Эти данные позволяют принять вывод, что выделяется три статистически заметные формы нормативной самоидентификации, когда «верующие» понимаются как: 1) большинство «обычных сограждан», т.е. «маловерных» в доктринальном смысле «захожан», приходящих в храм «по обстоятельствам» (рождение, смерть, Пасха и т.п.), связанным с их «трансцендентными упованиями»; 2) «люди доброй воли», интуитивно стремящиеся «жить по совести» и принимающие «таинственность» мира, дистанцирующиеся от «конфессии» в большей или меньшей степени как «несвободы»; 3) «ядро общины», практикующие и активные «прихожане храма», стремящиеся к «скрупулёзной аутентичности», т.е. к тому, чтобы в духе словаря Владимира Даля быть «религиозными» как «твёрдыми в доктринальной вѣре» и «традиции».

Термины описания религиозности в Германии

«Живой» и «неуловимый» для контроля извне уровень «религиозности» в демократическом обществе выступает как своего рода «вещь-в-себе», которая может быть доступнее для понимания в странах, где утвердились нормы публичной и документированной презентации своих «трансцендентных упований». Так обстоит дело, к примеру, в Германии, где существуют юридически ясные и прозрачные нормы фиксации «религиозной принадлежности», предполагающей прямую финансовую поддержку гражданами конкретной «религиозной юрисдикции»¹, т.е. где «религия» выступает не как принудительный «институт господствующего государственного исповедания», но как свободное «общественное объединение», «аутопойетическая система», сохраняемая и поддерживаемая своими «приверженцами». Так, к примеру, если в 50-е годы XX века 95 % граждан ФРГ считали себя «христианами», принадлежащими к конкретным юрисдикциям «Katholische Kirche in Deutschland» («Ecclesia Catholica Romana») и «Evangelische Kirche in Deutschland», то после ряда скандалов с католическими священниками тысячи людей официально заявили о «выходе из Церкви», прекратив финансово поддерживать «объединение», хотя в последние годы многие стали вновь возвращаться в «юрисдикцию».

Традиция Германии, как представляется, близка в некотором плане к нормативным представлениям в России, которая, возможно, социологически ближе к Великобритании с одной традиционно массовой конфессией («Ecclesia Anglicana»), значительно отличаясь от США с традицией т.н. «религиозного супермаркета», сложившейся в стране, исторически созданной «диссентариями» («dissenters»), бежавшими от религиозных преследований в Европе и придавшими этой «травме» юридическую форму «первой поправки к Конституции» («Bill of Rights», 1789). В этом контексте нам представляется важным обратиться к опыту концептуального осмысления социологических исследований в Германии, где население свободно избирает фиксируемое членство с финансовой поддержкой «Katholische Kirche in Deutschland» и «Evangelische Kirche in Deutschland» [см. подробнее: Воронцова, 2016, 32–47].

Особый интерес представляет панельное исследование членства в Евангелической Церкви Германии (ЕЦГ), проводимое с 1972 г. каждые 10 лет. Исследование было инициировано ЕЦГ в рамках подготовки церковных реформ и стало самым масштабным в стране. В подготовке, проведении и анализе полученных данных

принимали участие наряду с теологами также ведущие социологи, историки, философы. Последние три опроса проводились на территории объединённой Германии, однако данные по Востоку и Западу страны представлялись дифференцировано. Целевой аудиторией исследования были не только прихожане ЕЦГ, но все сограждане, включая тех, кто отнёс себя как к верующим, так и к индифферентным к религии или утратившим связь с той или иной конфессией. Возраст респондентов был ограничен только нижней границей – 14 лет. При последнем опросе было собрано более 3 000 анкет. Проводимое в Германии исследование позволило выявить ряд важных черт в религиозности современных немцев. Более того, оно позволило зафиксировать различия в религиозных представлениях наследников социалистического (и атеистического) прошлого из Восточной Германии и представителей Западной Германии (где религиозная традиция не прерывалась). Среди общих черт можно указать на снижение общего уровня религиозных знаний, сокращение религиозной коммуникации; продолжающееся снижение количества формальных членов церкви (уплачивающих церковный налог). В то же время можно указать на тенденцию к ревитализации религиозности для населения бывшей Восточной Германии (в том числе молодёжи).

К особенностям используемых в опросах ЕЦГ анкет можно отнести наличие внутри анкеты вопросов-фильтров, разделяющих респондентов на группы верующих и утративших/не имеющих связи с религией. Ряд вопросов направлен на выявление связей между религиозностью индивида и его вкусами, предпочтениями (в музыке, политике и т.п.), а также культурой и традициями семьи и ближайшего окружения. Отдельная группа вопросов позволяет оценить знание респондентом вероучения, догматов, степень участия в ключевых обрядах и беседах на религиозные темы, что существенно повышает уровень достоверности при выявлении членов церкви по сравнению с критерием участия в еженедельных богослужениях/молитвах.

Представляется перспективным переработать сложившийся терминологический аппарат наших анкет для нового исследования студенческой религиозности в 2017 году [Анкета, 2016, 244–268], что позволит сопоставить отдельные группы данных с немецкими реалиями.

Библиографический список

1. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М.: Канон-пресс-Ц, 2001. – 288 с.
2. Анкета пятого опроса по членству в Евангелической церкви Германии (пер. Воронцовой Е.В.) // Образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности в регионах России: монография / под ред. доц. Н.М. Марковой; Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. – Владимир: Аркаим, 2016. – С. 244–268.
3. Аринин, Е.И. Особенности религиозности студентов / Е.И. Аринин, Д. И. Петросян // Социологические исследования. – 2016. – № 6. – С. 71–77.
4. Аринин, Е.И. Приложение / Е.И. Аринин, Д.И. Петросян // Свеча-2015. Т. 29 / ред. и сост. Е.И. Аринин, Н.М. Маркова. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015. – С. 245–285.
5. Баньковская, С.П. Воображаемые сообщества как социологический феномен / С.П. Баньковская // Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В.Г. Николаев. – М., 2016.
6. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
7. Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 4 тт. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетея, Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – 742 с.
8. Ваарденбург, Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии / Ж. Ваарденбург // Страницы: богословие, культура, образование. – 2004. – № 9/1.
9. Воронцова, Е.В. Перспективы научного анализа религиозности молодежи: опыт Германии / Е.В. Воронцова // Образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности в регионах России: монография / под ред. доц. Н.М. Марковой; Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. – Владимир: Аркаим, 2016. – С. 32–47.
10. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I и IV / В. Даль. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. – 2720 с.

11. Иванов, А.И. Религиозность населения Владимирской области эпохи «завершения советского периода» / А.И. Иванов // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / под ред. Е.И. Аринина. Т. 2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013. – С. 102–103.
12. Каарияйнен, К. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) / К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35–36.
13. Капица, С. «Я – русский православный атеист» / С. Капица [Электронный ресурс]. – URL: <http://rodon.org/society-090> (дата обращения: 19.12.15).
14. Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах» / пер. с лат. и комм. М.А. Ведешкин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. – 2013. – № 27. – С. 38–47.
15. Лебедев, С.Д. Тесный путь не туда? / С.Д. Лебедев, В.В. Сухоруков // Социологические исследования. – 2013. – № 1. – С. 118–126.
16. Левада, Ю. Что может и чего не может социология / Ю. Левада [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441> (дата обращения: 02.02.2017).
17. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман; пер. с нем. – М., 2006. – 320 с.
18. Луман, Н. Реальность массмедиа / Н. Луман; пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 256 с.
19. Любарский, Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. религиозные / Г.Ю. Любарский [Электронный ресурс]. – URL: <http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/> (дата обращения: 09.12.2016).
20. Министерство юстиции РФ. Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях [Электронный ресурс]. – URL: <http://unfo.minjust.ru/NKOs.aspx> (дата обращения: 01.12.2016).
21. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – URL: <http://ruscorpora.ru/> (дата обращения: 09.12.2016).
22. Познер, В. «Религиозный человек и атеист – люди верующие» / В. Познер [Электронный ресурс]. – URL: <http://pozneronline.ru/2015/12/13336/> (дата обращения: 05.12.2016).
23. Рейсмер, М.А. Государство и верующая личность / М.А. Рейсмер. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 428 с.
24. Свасьян, К.А. Иоганн Вольфганг Гете / К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1989. – 191 с.
25. Синелина, Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) / Ю.Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2013. – № 10. – С. 105–115.
26. Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. С.Г. Бархударов. Вып. 2. – М.: Наука, 1975. – 320 с.
27. Сурожский, Антоний митрополит. О встрече / Антоний Сурожский, митрополит. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999.
28. Такахаши, С. Понятие о религии и религиозных феноменах в Японии / С. Такахаши // Феномен религии в конфликте интерпретаций: коллективная монография / под ред. Е.И. Аринина. – Владимир: ВлГУ, 2015. – С. 90–91.
29. Тиллих, П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М.: Юрист, 1995. – 480 с.
30. Токарев, С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) / С.А. Токарев // Советская этнография. – 1979. – № 3.
31. Уставы духовных дел иностранных исповеданий // Свод законов Российской империи. – СПб., 1896. – Т. XI – Ч. 1.
32. Хабермас, Ю. Когда мы должны быть толерантными / Ю. Хабермас [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ecsocman.edu.ru/data/797/836/1219/006_Habermas_45-53.pdf (дата обращения: 19.12.15).
33. Чеснокова, В.Ф. Тесным путем / В.Ф. Чеснокова. – М.: Академический проект, 2005. – 304 с.
34. Чумакова, Т. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения / Т. Чумакова // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – № 3–4 (30).
35. Чуть более половины французских католиков верит в Бога [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=50700> (дата обращения: 01.12.2016).
36. Элиаде, М. Трактат по истории религий. Т. 1 / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1999. – 400 с.
37. Эпштейн, М.Н. Новое сектантство: типы религиозно-философских умонастроений в России. 1970–1980-е годы / М.Н. Эпштейн. – М.: Лабиринт, 1994. – 181 с.
38. Bellah, R.N. Religious Evolution / R.N. Bellah // American Sociological Review. – 1964. – Vol. 29. – № 3. – P. 358–374.
39. The Global Index of Religiosity and Atheism [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf> (дата обращения: 19.12.15).

Текст поступил в редакцию 19.05.2017.

¹ Критерием членства в той или иной религиозной группе выступает уплата религиозного налога, который идёт на нужды той или иной религиозной организации. Так, в бюджете ЕЦГ уплата церковного налога составляет 70 % всех доходов.

References

1. Bellah R.N. Religious Evolution. *American Sociological Review*, 1964, vol. 29, no. 3, pp. 358–374 (in English).
2. *The Global Index of Religiosity and Atheism*. Available at: <http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf> (accessed: December 19, 2015) (in English).
3. Anderson B. *Vobrazhaemye soobshhestva. Razmyshlenija ob istokah i rasprostranении nacionalizma* [Imaginary Societies. Reflections on Origins and Spread of Nationalism]. Moscow: Kanon-press-C, 2001, 288 p. (in Russian).
4. *Obrazovatel'nye proekty i konstruirovanie religioznoj tolerantnosti v regionah Rossii: monografija* [Educational Projects and Forming of Religious Tolerance in Russian Regions: Monograph]. Ed. by N.M. Markova. Vladimir: Arkaim, 2016, pp. 244–268 (in Russian).
5. Arinin E.I., Petrosjan D.I. *Sociologicheskie issledovanija* [Social Studies]. 2016, no. 6, pp. 71–77 (in Russian).
6. Arinin E.I., Petrosjan D.I. *Svecha-2015* [Candle-2015]. Vol. 29. Ed. by E.I. Arinin, N.M. Markova. Vladimir: Izd-vo VIGU, 2015, pp. 245–285 (in Russian).
7. Banjkovskaja S.P. *Vobrazhaemye soobshhestva. Razmyshlenija ob istokah i rasprostranении nacionalizma* [Imaginary Societies. Reflections on Origins and Spread of Nationalism]. Transl. V.G. Nikolaev. Moscow, 2016 (in Russian).
8. Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, 1966 (Russ. Ed.: Berger P., Luckmann T. *Social'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sociologii znanija*. Moscow: Medium, 1995, 323 p.).
9. Augustine. *Tvoreniya: v 4 t. T. 1.: Ob istinnoj religii* [Writings: in 4 volumes. Vol. 1: On True Religion]. St. Petersburg: Aleteya, Kiev: UCIMM-Press, 2000, 742 p. (in Russian).
10. Waardenburg J. *Stranicy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie* [Pages: Theology, Culture, Education]. 2004, no. 9/1, p. 66 (in Russian).
11. Voroncova E.V. *Obrazovatel'nye proekty i konstruirovanie religioznoj tolerantnosti v regionah Rossii: monografija* [Educational Projects and Forming of Religious Tolerance in Russian Regions: Monograph]. Ed. by N.M. Markova. Vladimir: Arkaim, 2016, pp. 32–47 (in Russian).
12. Dahl V. *Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo jazyka* [The Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1955, 2720 p. (in Russian).
13. Ivanov A.I. *Religija i religioznost' vo Vladimirskom regione: kollektivnaja monografija* [Religion and Religiosity in Vladimir Region: Collective Monograph]. Ed. By E. I. Arinin. Vol. 2. Vladimir: Izd-vo Vladim. gos. un-ta, 2013, pp. 102–103 (in Russian).
14. Kaarijainen K., Furman D.E. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 1997, no. 6, pp. 35–36 (in Russian).
15. Kapitsa S. “Ja – russkij pravoslavnyj ateist” [“I Am a Russian Orthodox Atheist”]. Available at: <http://rodon.org/society-090> (accessed: December 19, 2015) (in Russian).
16. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Science Bulletin of Belgorod State University]. 2013, no. 27, pp. 38–47 (in Russian).
17. Lebedev S.D., Suhorukov V.V. *Sociologicheskie issledovanija* [Social Studies]. 2013, no. 1, pp. 118–126 (in Russian).
18. Levada Ju. *Chto mozhet i chego ne mozhet sociologija* [What Sociology Can and Cannot Do]. Available at: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441> (accessed: February 2, 2017) (in Russian).
19. Luman N. *Differenciacija* [Differentiation]. Moscow, 2006, 320 p. (in Russian).
20. Luman N. *Real'nost' massmedia* [Reality of Mass-Media]. Transl. A.Ju. Antonovsky. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitacija», 2012, 256 p. (in Russian).
21. Ljubarskij G.Ju. *Vera. Religija. Cerkov'. Prodolzhenie: intelligentnye vs. religioznye* [Faith. Religion. Church. Continuation: The Educated vs. Religiously Affiliated]. Available at: <http://polit.ru/article/2012/09/21/cognimetry/> (accessed: December 9, 2016) (in Russian).
22. *Ministerstvo justicii RF. Informacija o zaregistirovannyh nekommercheskih organizacijah* [Department of Justice of the Russian Federation. Information about Registered Noncommercial Organizations]. Available at: <http://unro.minjust.ru/NKO.aspx> (accessed: December 1, 2016) (in Russian).
23. *Nacional'nyj korpus russkogo jazyka* [National Corpus of the Russian Language]. Available at: <http://ruscorpora.ru/> (accessed: December 9, 2016) (in Russian).
24. Pozner V. «Religioznyj chelovek i ateist – ljudi verujushhie» [“Religiously Affiliated Person and Atheist Are Both Believers”]. Available at: <http://pozneronline.ru/2015/12/13336/> (accessed: December 5, 2016) (in Russian).
25. Rejsmer M.A. *Gosudarstvo i verujushhaja lichnost'* [State and Believer]. Moscow: Knizhnyj dom «LIBROKOM», 2011, 428 p. (in Russian).
26. Svas'jan K.A. *Iogann Vol'fgang Gete* [Johann Wolfgang von Goethe]. Moscow: Mysl', 1989, 191 p. (in Russian).
27. Sinelina Ju.Ju. *Sociologicheskie issledovanija* [Social Studies]. 2013, no. 10, pp. 105 106, 112, 114–115 (in Russian).

28. *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian Language of the 11th – 17th Centuries]. Ed. S.G. Barhudarov. Vol. 2. Moscow: Nauka, 1975, 320 p. (in Russian).
29. Surozhskij Antonij, mitropolit. *O vstreche* [About the Meeting]. Klin: Fond «Hristianskaja zhizn'», 1999, pp. 69, 70, 72 (in Russian).
30. Takahashi S. *Fenomen religii v konflikte interpretacij: kolektivnaja monografija* [The Phenomenon of Religion in the Conflict of Interpretations: Collective Monograph]. Ed. E.I. Arinin. Vladimir, VIGU, 2015, pp. 90–91 (in Russian).
31. Tillich P. *Izbrannoe. Teologija kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture]. Moscow: Jurist, 1995, 480 p. (in Russian).
32. Tokarev S.A. *Sovetskaja jetnografija* [Soviet Ethnography]. 1979, no. 3, p. 89 (in Russian).
33. *Svod zakonov Rossijskoj imperii* [The Digest of Laws of the Russian Empire]. St. Petersburg, 1896, vol. XI, part 1, p. 9 (in Russian).
34. Habermas Ju. *Kogda my dolzhny byt' tolerantnymi* [When We Should Be Tolerant]. Available at: http://www.ecsocman.edu.ru/data/797/836/1219/006_Habermas_45-53.pdf (accessed: December 19, 2015) (in Russian).
35. Chesnokova V.F. *Tesnym putem* [In a Hard Way]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2005, 304 p. (in Russian).
36. Chumakova T. *Gosudarstvo. Religija. Cerkov'* [State. Religion. Church]. 2012, no. 3–4 (30), p. 108 (in Russian).
37. *Chut' bolee poloviny francuzskih katolikov verit v Boga* [A Little over a Half of the French Catholics Believe in God]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=50700> (accessed: December 1, 2016) (in Russian).
38. Eliade M. *Traité d'histoire des religions*, 1949 (Russ. Ed.: Eliade M. *Traktat po istorii religij*. St. Petersburg: Aleteiya, 1999, 400 p.).
39. Epshtein M.N. *Novoe sektantstvo: tipy religiozno-filosofskih umonastroenij v Rossii. 1970–1980-e gody* [New Sectarianism: Types of Religious Philosophical Ways of Thinking in Russia]. Moscow: Labirint, 1994, 181 p. (in Russian).