

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«АСТРАХАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра ЮНЕСКО

А.П. Романова, М.С. Топчиев

**КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА
И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ
ПРИКАСПИЯ**

Монография

Астрахань-2011

ББК 66.3 (2Рос-4Аст), 54
УДК 322 (470.46)
Р 69

Рецензенты:

П.Л. Карабущенко – д-р филос. наук, профессор,
заведующий кафедрой политологии АГУ;
М.М. Федорова – д-р полит. наук,
заведующая сектором истории политической философии ИФ РАН

Романова, А. П. Конфессиональная политика и конфессиональная безопасность Прикаспия [Текст] : монография / А. П. Романова, М. С. Топчиев. – Астрахань : Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2011. – 112 с.

Работа выполнена при поддержке РГНФ 2010-12. 10-03-00643а «Чужой и культурная безопасность».

Посвящена проблемам государственно-конфессиональных отношений в поликультурном регионе Юга России и Прикаспия.

Адресована широкому кругу читателей, всем, кто интересуется проблемами конфессиональной безопасности.

ISBN 978-5-91910-089-8

© Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2011
© А. П. Романова, М. С. Топчиев, 2011
© И. Ларионов, дизайн обложки, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. Проблемы построения государственной политики в области конфессиональных отношений	5
1.1. Понятийный анализ проблемного поля исследования	5
1.2. Политическое регулирование государственно-конфессиональных отношений: мировой и российский опыт	18
ГЛАВА 2. Сохранение конфессиональной безопасности как основная задача государственной политики в области конфессиональных отношений	31
2.1. Система реализации государственной конфессиональной политики: уровни, акторы и механизмы	31
2.2. Место конфессиональной безопасности в системе государственно-конфессиональной политики	45
ГЛАВА 3. Состояние и проблемы государственной политики регулирования межконфессиональных отношений в поликонфессиональном регионе	58
3.1. Формирование поликонфессионального пространства и системы конфессиональной политики Астраханской области	58
3.2. Специфика государственной политики и ее роль в обеспечении конфессиональной безопасности в поликонфессиональном регионе на современном этапе	74
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	91
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	96

ВВЕДЕНИЕ

Современные процессы глобализации, происходящие во всех сферах социального развития – от экономики и политики до религии, влияют как на изменение структуры межконфессиональных отношений, так и на систему конфессиональной политики государства в целом и отдельных регионов в частности. Появление в процессе глобализации транснациональных конфессиональных сетей и институтов представляет собой важнейший фактор, влияющий на национальную и конфессиональную безопасность, особенно тех регионов, которые представляют собой поликультурную систему, находящуюся в сложных геополитических условиях. Религиозный ренессанс последних десятилетий, постоянные изменения в конфессиональной структуре региона, более активное вмешательство конфессиональных акторов в политические процессы требует постоянного осмысления механизмов осуществления политики регулирования государственно-конфессиональных отношений, особенно в поликультурных регионах.

Важность данной тематики обусловлена еще и тем, что российская государственная конфессиональная политика до сих пор не имеет единой, принятой на государственном уровне концепции, которая учитывала бы реальную динамику изменения конфессиональной ситуации, более тесное сближение религии и политики, ее влияния на геополитическую ситуацию тех или иных регионов, и одновременно включала бы в себя систему законодательных актов, институтов и механизмов ее осуществления. На данный момент конфессиональная политика носит весьма фрагментарный характер и вызывает критику со стороны как исследователей, так и акторов данного политического процесса. Поэтому особенно важным становится изучение опыта регионов, которые осуществляют конфессиональную политику в связи с конкретной социально-политической и социокультурной ситуацией и региональными конфессиональными особенностями.

Особую значимость в изучении государственно-конфессиональной политики приобретает исследование ее влияния на формирование системы конфессиональной безопасности, разработка которой становится актуальной в поликонфессиональных и полиэтничных регионах России, особенно в связи с тем, что религиозный экстремизм, обусловленный нарастающей транснациональной террористической деятельностью, которая осуществляется, в том числе и мусульманскими сетевыми институтами, становится одним из политических трендов¹ современности.

¹ Мчедлова М.М. Место религии в социально-политическом процессе: цивилизационные основания и современные тенденции: автореф. дис. ... д-ра полит. наук. М., 2011. С. 22.

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМЫ ПОСТРОЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОБЛАСТИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

1.1. Понятийный анализ проблемного поля исследования

Сфера конфессиональных отношений в поликонфессиональном регионе, имеющем пограничный статус, чрезвычайно сложна и деликатна. Не менее проблемными являются попытки государственного регулирования этих отношений. Они подчас подвергаются резкой критике со стороны отечественных и зарубежных исследователей. «В сущности, политика российского государства в религиозной сфере, – пишет К. Русселе, – не более последовательна, чем в других сферах. Такая политика результат не столько целостного и продуманного видения, сколько соглашений между политическими и религиозными элитами. Это политика договоренностей ради краткосрочных интересов, далекая от принятия “светскости” как продуманного и системного принципа»¹.

Проблемы проявляются как на общегосударственном, так и на региональном уровне. Сложности начинаются с теоретического формулирования категориального аппарата. В проблемном поле исследования главными политологическими категориями являются государственно-конфессиональные отношения и государственно-конфессиональная политика. В отечественной науке на данный момент отсутствует общепризнанное обозначение самих отношений между государством и религиозными организациями. Существует несколько вариантов обозначения этих отношений: государственно-религиозные отношения, государственно-церковные отношения и государственно-конфессиональные отношения. Ни один из этих терминов не является общепринятым в силу целого ряда причин, о которых мы скажем ниже. Пока же мы должны определиться с базовыми понятиями.

Поскольку объектом исследования нашей диссертационной работы является конфессиональная политика, мы не можем избежать прояснения ситуации с употреблением базовых религиозных категорий – «религия» и «конфессия» в контексте нашего исследования. Термин «религия», хотя и общеупотребим, весьма сложно дефинируется. Существует множество подходов к определению религии: теологический, философский, социологический, психологический, этнологический и т.д. Мы не ставим перед собой задачу подробного анализа данных подходов и множества определений, предлагаемых известными религиоведами по целому ряду причин, во-первых, поскольку это религиоведческая, а не политологическая задача, а во-вторых, потому что такой весьма подробный и компетентный анализ уже проведен кафедрой религиоведения МГУ в целой серии учебных пособий².

¹ Русселе Кати. Принцип светскости в России. Столкновение норм и ценностей. Религия и светское государство. Принцип *laissez faire* в мире и Евразии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2008. С. 175.

² Яблоков И.Н. Введение в общее религиоведение. М., 2001; История религии: в 2 т / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2002; Основы религиоведения. М., 2008.

Как базовое понятие «религия» чаще всего дефинируется в учебниках и словарях. В классическом учебнике кафедры религиоведения МГУ указывается на сложность самого определения религии в силу того, что из-за видового многообразия религий формально-логическая дефиниция тут не работает. Поэтому религия определяется «как сфера духовной жизни общества, группы, индивида, способ практически – духовного освоения мира и область духовного производства. В качестве таковой она представляет собой 1) проявление сущности общества; 2) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности, ее активно действующий компонент; 3) способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения; 4) отражение действительности; 5) общественная подсистема; 6) феномен культуры»¹.

Названные аспекты задают «шестимерный континуум», внутри которого осуществляется синтез различных определений, на пересечении указанных «плоскостей» завязываются понятийные узлы, воссоздающие данное явление с разных его сторон².

В словаре Брокгауза и Ефрона религия рассматривается как «организованное поклонение высшим силам. Религия не только представляет особую веру в существование высших сил, но устанавливает особые отношения к этим силам: она есть, следовательно, известная деятельность воли, направленная к этим силам»³.

В Британском словаре тоже акцентируется факт сложности создания единого определения, подходящего для всех религиозных комплексов. Анализируя недостатки различных подходов к определению религии, автор энциклопедической статьи показывает, что даже вера в бога не является обязательным атрибутом любой религии. Определение же религии через понятие сакрального влечет за собой необходимость дефиниции последнего, что не является признаком удачной дефиниции. Поэтому наиболее приемлемым автор считает определение религии как системы общей веры и практики, относящейся к сверхчеловеческому бытию⁴.

В современных политических исследованиях к определению понятия религии подходят несколько более широко. Ее трактуют и как мировоззрение, и как набор ритуалов (культ), и как личный опыт переживания сверхъестественного, и как совокупность институтов. В качестве фактора мировой политики религия выступает главным образом в двух своих ипостасях: как система убеждений (мировоззрение) и как набор институтов⁵.

Термин «конфессия» (лат. *confessio* – «исповедание») в классических западных словарях определяется по-разному. Во-первых, как публичное или ча-

¹ Основы религиоведения. М., 2008. С. 52–53.

² Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 1998. С. 227.

³ Энциклопедический словарь / Издатели: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1899. Т. 26А : Религия. С. 539–544 // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907.

⁴ Britannica encyclopedia of World Religions, 2006. P. 915–916.

⁵ Митрофанова А.В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. 2008. № 1. С. 109.

стное подтверждение веры в идеях или доктринах, разделяемых в рамках определенной системы веры¹, либо как формальное утверждение догматической веры, предназначенное для общественного признания индивидуумом, группой, паствой, Синодом, или церковью. Чаще всего этот термин ассоциируется с протестантскими церквями². Категорию «конфессия» определяют и как религиозное направление, выработавшее самостоятельную, самодостаточную теолого-догматическую систему и объединяющее на ее основе церковные организации различного уровня (вертикальные связи) и разной степени зависимости (отношения по горизонтали)³.

Таким образом, термином «конфессия» обозначается либо определенная религия, конкретное вероисповедание, отдельное вероучение, либо специфика вероисповедания в пределах определенного религиозного учения, а также конкретный религиозный институт. В классическом религиоведении этот термин используется практически только для различения исповеданий в христианстве, однако в политической плоскости он все чаще начинает употребляться применительно ко всем религиям, поскольку каждая внутри основного ствола имеет различные вероучения. В политологии под термином «конфессия» часто понимают организованную религию, воплощенную в каких-либо социальных институтах (церковь у христиан, система улемов у мусульман, буддистская сангха и др.)⁴.

Итак, когда мы говорим о религии, то мы имеем в виду некую всеобъемлющую социальную систему, выстраивающую отношения человека со сверхъестественными силами и реализующуюся во множестве форм. Под конфессией же мы будем понимать конкретную форму этого взаимодействия, регулируемую системой правил, требований положений, догм, как правило, зафиксированную в устном или письменном предании.

Определив наше понимание и употребление исходных терминов – «религия» и «конфессия», мы перейдем в данном параграфе к объекту нашего исследования. Дело в том, что ни один из рассматриваемых терминов: государственно-религиозные отношения, государственно-церковные отношения и государственно-конфессиональные отношения не является общепринятым в силу целого ряда причин.

Термин «государственно-религиозные отношения» достаточно часто используется в научной литературе, но не всегда корректно. Так, А.Т. Гилалов в своем диссертационном исследовании придерживается термина «государственно-религиозные отношения», поскольку, как он считает, на данный момент в религиозной сфере появилось множество религиозных и псевдорелигиозных организаций, не принадлежащих тем или иным официальным конфессиям. К тому же, по его мнению, эти отношения имеют свою специфику не только во внутренней, но и во внешней политике государства. Во внутренней – в их осно-

¹ Stout D. The encyclopedia of religion, communication and media. N.Y.-London, 2006. С. 86–89.

² Britannica encyclopedia of World Religions, 2006. P. 248–249.

³ Юраш А.В. Религиозно-церковная структура современной Украины и ее трансформации // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. 2007. № 110. С. 129.

⁴ Митрофанова А.В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. 2008. № 1. С. 109.

ве лежат законодательно закрепленные представления о месте религии и церкви в жизни общества, их функциях, сферах деятельности, кроме собственно религиозной, и компетенции всех субъектов этих отношений. Внешняя же составляющая государственно-религиозных отношений проявляется в наличии международного законодательства в этой сфере и возможности обращения в установленном порядке граждан России в Европейский суд по правам человека¹. Однако сам термин в его диссертации четко не дефинируется и параллельно с ним как синонимы используются понятия государственно-церковных и государственно-конфессиональных отношений.

С нашей точки зрения, некоторая некорректность термина «государственно-религиозные отношения» – в объединении понятий разного уровня: религия – понятие мировоззренческое, оно более размыто, тогда как государство относится скорее к системе социального и политического управления.

Понятие государственно церковных отношений тоже достаточно часто употребляется в научной литературе² и логически более корректно, поскольку и государство, и церковь – институты. Изучению этого типа отношений, как-то: взаимодействию Русской Православной Церкви с органами государственной власти, политическими партиями, влиянию религиозного фактора на политические, в том числе электоральные процессы посвящены работы А.М. Верховского, Н. Митрохина, М. Шевченко, А. Щипкова и др.³.

Государственно-церковные отношения дефинируются как «результат целенаправленной государственной политики (выступая в этом случае идеологией), с одной стороны, и как потребность реализации общественно-личностных интересов (являясь мировоззрением), с другой. Будучи относительно самостоятельными, они находятся в тесной связи с социальными, экономическими, политическими, правовыми, нравственными отношениями в обществе...»⁴.

Однако являющийся составным этого понятия термин «церковь», сам достаточно многозначен и употребляется, прежде всего, по отношению к христианству, а в России под церковью подразумевается в основном православие.

¹ Гилалов А.Т. Государственная политика защиты национальных интересов от угроз безопасности России в религиозной сфере: автореф. дис. ... канд. полит. наук. М., 2007.

² См.: Государственно-церковные отношения в России: в 2 т. М., 1995; Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. М., 1997; Мирошникова Е.М., Сравнительный: анализ государственно-церковных отношений и гражданская религия в Германии и России // Религиоведение. 2001. № 2; Фомина М.Н. Государственно-церковные отношения в России через призму политических интересов // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Религиоведение. Политология». 2010. № 1. С. 151–160.

³ См.: Верховский А. Церковь в политике и политика в церкви // Верховский А.М., Михайловская Е. В., Прибыловский В.В. Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления политиков. Роль церкви. М., 1999; Митрохин Н. Не хлебом единым: Русская православная церковь предпочитает информационное гурманство // Политический журнал. 2006. № 13 (108); Щипков А.В. Церковно-общественные отношения и проблемы государственного регулирования // Исторический вестник (Москва; Воронеж). 2000. № 5–6 (9–10).

⁴ Фомина М.Н. Государственно-церковные отношения в России через призму политических интересов // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Религиоведение. Политология». 2010. № 1. С. 152.

В силу этого, остальные религиозные объединения как бы остаются вне этой сферы. Поэтому термин государственно-церковные отношения субъективно значительно сужает поле исследования, ибо в российском контексте это, прежде всего, отношения православной церкви с государством. По сути, это межинституциональные коммуникации, для анализа которых успешно используется понятие «институциональная модель общества», которая обозначает совокупность базовых (правовые, религиозные, бытовые и т.д.) институтов конкретного общества. Эта модель описывается как система основополагающих, внутренне взаимосвязанных и взаимообусловленных правил общества. Анализируя модель государственно-церковных отношений, С.Г. Кирдина замечает, что «это система выстраивания и реализации взаимных интересов государства и церкви в определенном историко-культурном временном отрезке»¹. И в процессе этого выстраивания, церковь, законодательно отделенная от государства, «как политический институт принимает на себя решение некоторых политических задач и функций, становясь той политической структурой, которой она была в имперской России»².

В силу вышесказанного применение термина «государственно-церковные отношения» для исследования конфессиональной политики в полиэтничном регионе имеет ограниченный характер, и мы будем прибегать к нему ситуативно, для обозначения более узкой сферы взаимоотношений именно православной церкви с государством как федеральном, так и на региональном уровне.

Наиболее общепотребимым в последнее время в научной литературе, хотя не менее дискуссионным и тоже не вполне корректным, является термин «государственно-конфессиональные отношения»³. Термин государственно-конфессиональные отношения используется в широком спектре социально-гуманитарного знания. Государственно-конфессиональными отношениями в различных аспектах занимались В.А. Авксентьев, Л.А. Баширов, А.К. Бейн, А.А. Вартумян, В.Ю. Верещагин, В.М. Гаврилов, Ю.Г. Запрудский, Е.П. Зуев, В.А. Каламанов, Н.С. Капустин, Э. Кисриев, Р. Марданов, А.А. Нуруллаев, М.И. Одинцов, И.Л. Прохоренко, Э.Р. Тагиров, В.А. Тишков, В.Ю. Шпак и другие исследователи. В последнее десятилетие по проблеме государственно-конфессиональных отношений выпущен ряд публикаций, авторами которых являются А.М. Верховский, В.И. Власов, В.С. Слобожникова, О.И. Сгибнева, А. Морозов, Е.С. Дорофеева, А.И. Кырлежев и др.⁴.

¹ Кирдина С. Г. Политические институты регионального взаимодействия: пределы трансформации // *Общественные науки и современность*. 1998. № 5.

² Фомина М.Н. Государственно-церковные отношения в России через призму политических интересов // *Известия Иркутского государственного университета. Серия «Религиоведение. Политология»*. 210. № 1. С. 152.

³ Бурьянов С.А. и Мозговой С.А. Государственно-конфессиональные отношения и тенденции трансформации законодательства о свободе совести // *Юридический мир*. 2001. Декабрь; Резниченко О.В. Государственно-конфессиональная политика в современной России: теория и практика : дис. ... канд. полит. наук. М., 2004.

⁴ Верховский А.М. Беспокойное соседство: русская православная церковь и путинское государство // Верховский А.М., Михайловская Е.В., Прибыловский В.В. *Россия Путина*. При-

Иногда этот термин считают тождественным понятию «государственно-церковные отношения» в связи с отождествлением государственно-церковного и государственно-конфессионального права, «представляющего собой подотрасль конституционного права, регулиующую отношения между государством и религиозными объединениями в их многочисленных проявлениях. Особенностью этой подотрасли права является то, что специфические общественные отношения, составляющие ее предмет, регулируются государством посредством принятия нормативно-правовых и иных правовых актов, при этом некоторые моменты этих взаимоотношений могут быть урегулированы договорами между государством и религиозными объединениями»¹. Представляется, что такая дефиниция допустима в сфере юриспруденции, но не политологии. Такой подход более правомерен постольку, поскольку, по определению того же И. Куликова, «государственно-конфессиональные отношения – отношения между государством и религиозными объединениями»² вообще, а не только между государством и церковью. В юридической науке государственно-конфессиональные отношения характеризуются в рамках двух блоков общественных отношений: во-первых, в блоке взаимоотношения государственных органов и организаций с религиозными организациями, во-вторых, в блоке межиндивидуальных отношений как индивидуальные формы реализации права на свободу совести³.

Ближе к сфере политических исследований определяет государственно-конфессиональные отношения А.И. Шустева, «политико-правовую форму институционализации принципов нравственно ориентированной *вероисповедной политики* (курсив наш – А.Р., М.Т.), что означает отказ от идеи «невмешательства» в пользу системы государственного регулирования и институционально-правового моделирования государственно-конфессиональной безопасности за рамками либеральной парадигмы религиозного плюрализма, индифферентной к духовному здоровью нации»⁴.

Итак, под государственно-конфессиональными отношениями мы будем понимать достаточно сложную систему взаимоотношений государственных ор-

страстный взгляд. М., 2003; Власов В.И. Экстремизм: сущность, виды, профилактика. М., 2003; Слобожникова В.С. Политическое содержание статусности религии в современной России // Трансформации политической системы России: проблемы и перспективы : тезисы докладов Международной научной конференции (Москва, 22–23 ноября 2007 г.). М., 2007; Сгибнева О.И. Государственно-конфессиональные отношения в России. Волгоград, 2005; Морозов А. Религия и политическая модернизация России. М., 2004, Дорофеева Е.С. Проблемы государственного регулирования религиозных отношений в современной России // Религиозный фактор в процессе становления гражданского общества в современной России: сб. научн. тр. Саратов, 2004; Кырлежев А. Проблемы церковного устройства современного православия // Континент. 2003. № 117.

¹ Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: справочник / авт.-сост. И. Куликов. М., 1999. Т. 2. Оккультизм. Ч. 1. С. 596.

² Там же.

³ Каневский К.Г. Правовое регулирование государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации: дис. ... канд. юрид. наук. М., 2004.

⁴ Шустева А. И. Институционально-правовое обеспечение государственно-конфессиональной безопасности в постсоветской России: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ростов-н/Д., 2008. С. 8.

ганов с целой совокупностью конфессиональных объединений, представляющих собой не только традиционно существующие на данной территории организации, но и транснациональные религиозные сетевые структуры.

Это трехсторонние отношения, поскольку их участниками являются, с одной стороны, государство в лице его институтов и уполномоченных, с другой стороны, религиозные объединения различного характера, как официально зарегистрированные институционализированные организации, часть из которых называют традиционными конфессиями, так и незарегистрированные религиозные сообщества, определенным образом социализированные, с третьей стороны, выступают индивидуумы, причем, как члены религиозных организаций, так и не входящие в них.

Необходимо учитывать, что государственно-конфессиональные отношения являются определяющими, но не единственными в данной сфере. Они не охватывают всего диапазона общественных отношений данного вида, затрагивая, прежде всего, политико-правовой аспект деятельности религиозных организаций и их взаимоотношения с государством. Однако существует еще контекст межконфессиональных, этноконфессиональных отношений и т.д. В каждом конкретном случае общественные отношения, в которые вступают религиозные организации, в том числе их внутренние отношения, ведение религиозного просвещения, популяризация взглядов и другие, при настоящем политическом режиме автономны от государства. Законодательно государство устанавливает рамки этой автономии, задает возможные формы участия в общественной жизни¹.

Характер государственно-конфессиональных отношений влияет на формирование государственно-конфессиональной политики, которая в свою очередь представляет собой «властный способ организации общества, политический процесс достижения и поддержания его целостности на основе согласования разнообразных интересов, управления обществом со стороны политической элиты на основе институтов»².

Такой позиции придерживались авторы одного из проектов Концепции государственно-конфессиональной политики, разработанной в 2004 г. кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при президенте Российской Федерации. Обозначая эту позицию как религиозную политику, разработчики определяют ее как «систему действий светского государства в сфере государственно-конфессиональных отношений, свободы совести и вероисповедания с учетом многообразия форм присутствия религии в обществе. Целью же государственной религиозной политики является создание благоприятных условий для позитивного, неконфликтного развития религиозной жизни в стране и укрепления стабильности российского общества. Религиозная политика направлена на обеспечение фундаментальных, международно-признанных прав граждан на свободу совести и вероисповеда-

¹ Каневский К.Г. Правовое регулирование государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации: дис. ... канд. юрид. наук. М., 2004.

² Белов Г.А. Политология: курс лекций. М., 1997. С. 12.

ния, а также на сохранение и развитие исторически сформировавшихся религиозных традиций народов России»¹.

Данное определение государственно-конфессиональной политики вызвало серьезные замечания некоторых исследователей. «Очевидно, что путем реализации “религиозной политики” в принципе невозможно обеспечить право на свободу совести каждого, то есть не только “верующих”, но и остальных. А значит тезис о том, что “религиозная политика направлена на обеспечение фундаментальных, международно-признанных прав граждан на свободу совести и вероисповедания” носит заведомо популистский характер»². Однако это замечание скорее идеологического, чем теоретического характера.

Со времени обсуждения трех предложенных вариантов концепции Государственной конфессиональной политики России (2001–2004), ни одна из которых так и не была принята, более или менее общепринятой позиции по этому поводу так и не было выработано, не была сформулирована окончательная дефиниция конфессиональной или религиозной политики.

Ее дефинируют или как «определенный вид деятельности органов государственной власти в сфере государственно-конфессиональных отношений, направленный на реализацию реальных и декларируемых прав в рамках существующего законодательства и норм международного права»³.

Обозначая ее как конфессионально-правовую, рассматривают как некую стратегию и деятельность светского государства в сфере свободы вероисповедных убеждений граждан, а также как мероприятия по регулированию отношений между государством, религиозными организациями, гражданским обществом и представителями различных конфессий. В том числе Российская конфессиональная правовая политика основывается на системе либеральных ценностей и европейском понимании свободы вероисповедания, базирующемся на принципе институционального отделения религиозных организаций от государства⁴. Как религиозно-правовую политику ее определяют как последовательную и системную деятельность органов государственной власти по оптимизации механизма правового регулирования государственно-конфессиональных отношений в целях достижения их упорядоченности и обеспечения прав и свобод человека и гражданина в духовно-религиозной сфере. В структурном плане современная религиозная правовая политика включает: теоретический элемент (идеальная политико-правовая модель отношений публичной власти и религиозных объединений);

¹ Концепция Государственной религиозной политики Российской Федерации / авт. коллектив: О.Ю. Васильева, А.В.Журавский, А.И. Кырлежев // URL : <http://religioved.narod.ru/religioved/016.htm>.

² Бурьянов С. Концепция государственной религиозной политики как зеркало российских государственно-конфессиональных отношений в понимании кафедры религиоведения РАГС при Президенте РФ // URL : <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=fresh&id=195>.

³ Матвиенко В.А. Государственно-конфессиональная политика в современной России: приоритеты, особенности, тенденции : приоритеты, особенности, тенденции : дис. ... канд. полит. наук. Орел, 2006. С. 8.

⁴ Цыкалов Д.А. Приоритеты правовой политики России в сфере государственно-конфессиональных отношений: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ростов-н/Д., 2008. С. 7.

институционально-правовой (система принципов и приоритетов органов власти в области правового регулирования государственно-конфессиональных отношений)¹.

Все вышеприведенные определения учитывают, прежде всего, отечественные реалии. Однако государственно-конфессиональная политика существует во всех государственных образованиях, которые могут и не носить светского характера. Анализ научной литературы показал, что государственно-конфессиональная политика, как неотъемлемая часть политики как таковой, является важнейшим инструментом властных отношений, способом организации общества. Учитывая концепцию К. Дойтча, где под политикой понимается процесс управления и координации усилий людей по достижению поставленной цели², мы попытаемся дать более широкое определение государственно-конфессиональной политике.

Под государственно-конфессиональной политикой диссертант понимает совокупность способов регуляции отношений акторов данной политики: государства, религиозных организаций, граждан, для поддержания целостности государства на основе согласования различных вероисповедных интересов. Данное определение государственно-конфессиональной политики может быть применимо как для любого вида политического режима, так и для любой формы отношений религиозных объединений и государства.

В связи с развивающимися процессами глобализации и все более тесным сближением религиозной и политической проблематики и более глубоким проникновением религии в поле политического, возникает понятие так называемой «политической религии». Само понятие – достаточно спорное. Ввел его в научный оборот Э. Фегелин, в одноименном труде «Политические религии» (1938). Под политическими религиями чаще всего понимается тотальная идеология. Так ее обозначает Х. Майер, определяя ее как идеологическое обоснование национального единства, которое придает политическому порядку квазирелигиозное измерение, хотя и в превращенной форме³. П. Ван дер Веер отождествляет ее непосредственно с религиозной идеологией⁴. По мнению Х. Линца, политическая религия понимается как мировоззрение, претендующее на абсолютную истинность и несовместимое с существующими религиозными традициями⁵.

¹ Шмакова О.А. Институты религиозной правовой политики в современном светском государстве : автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ростов-н/Д., 2008. 30 с.

² Karl W. Deutsch. Social Mobilization and Political Development // American Political Science Review. 1961. № 55 (Sept.).

³ Maier H. Politische religionen. Die totalitaeren regime und das Christentum. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1995. P. 29.

⁴ Van der Veer, P. Political Religion in the Twenty-first Century // International Order and the Future of World Politics / Ed by T. V. Paul, J. A. Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 311–327.

⁵ Linz J.J. Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion // «Totalitarismus» und «Politische Religionen». Konzepte des Diktaturvergleichs. Paderborn, etc.: Ferdinand Schöningh, 1996. P. 130.

Для большинства исследователей «политическая религия» не представляет собой религии в собственном смысле слова: это идеология, обладающая всеми признаками религии, но не предполагающая веры в Бога. «По нашему мнению, – пишет А.В. Митрофанова, – политическая или политизированная религия представляет собой идеологию, позволяющую приложить религию к политике. Политические религии появились потому, что религия не может стать непосредственной основой политического действия. Большинство политических режимов, установленных на основе религии, являются не теократическими в буквальном смысле, а идеократическими, то есть строятся не непосредственно на принципах религии, а на принципах соответствующей идеологии»¹.

Как тотальную идеологию, апеллирующую к сакральному миру, доминирующему над профанным, определяет политическую религию и С.А. Семедов². Для него политические религии не являются «искаженными» или «аномальными» прочтениями «подлинных» религий. Любая религия выполняет идеологическую функцию как часть более общей, мировоззренческой функции. Он, в отличие от А.В. Митрофановой, он считает политизацию религии – не использованием религии в политических целях, а процессом «проявления» политической составляющей религии. С.А. Семедов не рассматривает политическую религию как «ересь». Поэтому сторонники политических религий называют себя не «исламистами» и «православистами», а «мусульманами» и «православными» (иногда даже «истинными»).

Обстоятельно исследуя феномен политической религии и выявляя его отличия от традиционно понимаемой религии, С.А. Семедов выделяет большую догматическую и ритуальную эклектичность политических религий. Им свойственно заимствовать элементы других религий (идеологий), реинтерпретировать догматы. Эклектизм проявляется и в поиске возможных союзников, когда (по политическим основаниям) к «сторонникам» данной политической религии причисляют адептов иных религий или безрелигиозных людей. Эклектизм позволяет отнести политические религии к постмодернистским феноменам³.

Проводя различие между религией в традиционном понимании и политической религией, мы вслед за рядом исследователей акцентируем внимание на специфичном для политических религий радикальном разделении мира на «своих» и «чужих», являющееся основой проявления экстремизма как политического тренда современности, что становится весьма важным для грамотного политического регулирования государственно-конфессиональных отношений на современном этапе.

Как замечает тот же С.А. Семедов, «различие между “своими” и “чужими”» носит онтологический характер: «чужие» – порождения зла (идеологи политических религий открыто заявляют, что их противники «не имеют души»), с ними нельзя договариваться, их можно только уничтожать. Такое сочетание

¹ Митрофанова А.В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. 2008. № 1. С. 116.

² Семедов С.А. Политические религии // Власть. 2009. № 8.

³ Там же. С. 83.

жесткости и гибкости парадоксально, но характерно для постмодернистских феноменов¹. С этим тезисом соглашается и А.В. Митрофанова, замечая, что сторонникам политических религий присуще дуалистическое восприятие мира как арены противостояния «своих» и «чужих». Религия становится политической, когда ее сторонники начинают рассматривать сторонников другой религии не как соседей или возможных новообращенных, а как врагов².

Проблема восприятия «Чужого» важна не только уровне осмысления момента перехода религии в стадию «политической религии», она важна и для анализа государственно-конфессиональной политики поликонфессионального региона, поскольку, ни одно общество не может функционировать, не соприкасаясь с Чужим. Даже «сталкиваясь с другой мерой упорядочивания Человек воспринимает это новое как “чужое”»³. Парадоксально, что чем более общество нетерпимо к Чужому, тем более однозначно оно вынуждено его воспроизводить, поскольку именно через Чужого оно определяется как общество. Взаимодействие с Чужим происходит как напрямую, так и опосредованно. Осознавая и формируя свою инаковость, мы движемся либо в сторону Чужого, либо в противоположную от него. Но как бы там ни было, в любом случае Чужой и его инаковость выступают в качестве отправной точки этого движения. Все это позволяет сделать вывод, что отношение к Чужому – это некая лакмусовая бумага уровня развития общества, в том числе и в религиозной и в политической сферах.

Само понятие власти тоже вписывается в систему Свой – Чужой. Степень отчужденности государства от общества может служить маркером демократических процессов, в нем происходящих. Поскольку государство есть результат процесса отчуждения и институционализации ряда общественных отношений то оно всегда Чужое. Однако чем меньше роль гражданского общества в государстве, тем более высока степень его отчуждения, и уже в самой этимологии слова «отчуждение» проявляется его чужеродность по отношению к обществу. Чем менее демократично общество, тем ближе оно в восприятии своего государства как Чужого по отношению к себе.

Таким образом, Чужой проявляется в совокупности политических феноменов, формирующих нашу действительность. А полиэтничное российское общество тем более не может существовать не соприкасаясь с проблемой Свой – Чужого. Политическая составляющая образа Чужого показывает уровень идентификации власти со Своим-Чужим. Собственно политическое по определению С.Шмидта «есть способность и воля нации познать врага и, вопреки отрицанию собственного существования, утвердить себя за счет «инаковости чужого»»⁴.

Вместе с тем, комплексный анализ феномена Чужого во всех его проявлениях демонстрирует всю его сложность. Неприятие Чужого не свидетельствует автоматически о неразвитости общественного сознания. В формировании

¹ Семедов С.А. Политические религии // Власть. 2009. № 8. С. 83.

² Митрофанова А.В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. 2008. № 1. С. 119.

³ Косов Г.В. Политическая концепция ислама: проблемы цивилизационного и политического анализа: монография. Ставрополь, 2008. С. 37.

⁴ Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 40.

образа Чужого скрыты ряд архаичных паттернов, которые могут актуализироваться в самых разных обществах: и развитых, и неразвитых. Выявление этих глубинных слоев может помочь познать не только скрытые угрозы, таящиеся в экстремистских проявлениях отношения к Чужому, но и глубинные процессы формирования общественного сознания.

С течением времени Чужой модифицировался в Чужака, пришельца, странного человека. А чужак во все исторические времена нес с собой опасность. «Это привело к тому, что в европейских странах росла агрессия большинства коренного населения по отношению к этой чужой группе населения, которая в большей мере зависела от поддержки государства»¹.

Уровень «Свой – Чужой» – это уровень конфликта, чреватого насилием. С нашей точки зрения символически грань между Своим и Чужим проходит не обязательно по маркеру принадлежности к той или иной религии, этносу, традиционной системе. «Понятная всем и общепринятая система символов, выступая ценностно-нормативным регулятором поведения, способствует культурной консолидации в пределах данной этнической группы, причем этнокультурное символическое поле как бы предшествует другим символическим полям, приобретенным посредством вхождения в различные статусные и формальные группы. Однако, следует отметить, что разорванность символической среды при сохранении иных модальных атрибутов еще не приводит к утрате этничности»². Эта грань проходит скорее по границам принятого политического пространства.

В определенный момент, когда набор категорий инаковости достигает критических размеров и ситуация выходит из-под контроля, образ Чужого трансформируется в образ Врага, а конфликт достигает стадии войны (схватки) и становится насильственным. Чреватость Другого Чужим и потенциально – возможным Врагом, с точки зрения Ж.П.Сартра, имманентна человеческому бытию и спровоцирована взглядом Другого на Меня. Опасность является постоянной структурой моего «бытия-для-другого», а само бытие для другого – это существование в опасности. Чужой переживается Мной, как постоянная угроза моего отчуждения³.

Для крайней формы чужести, чреватой конфликтом, характерно, прежде всего, непонимание, не способствующее ориентации в ситуации. «Чужое» как гиперфеномен, то есть как то, что является в своем отсутствии и внепорядковости, обнаруживается как раздражающая, атакующая, причиняющая сила⁴.

Надо заметить, что в политических религиях соотношение объемов понятий Свой и Чужой крайне гипертрофированы. С точки зрения А.В. Митрофановой, в политических религиях они трансформированы иначе, чем в традиционном этническом мировоззрении. Водораздел, в их понимании, проходит не ме-

¹ Sarrazin T. Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. Verlag: DVA, 2010. С. 264.

² Сикевич З.В. О соотношении этнического и социального // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 11. № 2. С. 71.

³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 290.

⁴ Пахолова И.В. Опыт «чужого» в терминах интенциональности и респонзивности (Э. Гуссерль, Б. Вальденфельс) // Вестник СамГУ. 2006. № 5/1 (45). С. 25.

жду, например, православными и неправославными (то есть мусульманами, католиками, атеистами, безрелигиозными людьми и др.), а между «нашими» и «всеми остальными». В число «всех остальных» могут попасть и стойкие приверженцы православия, и даже иерархи православных церквей. Напротив, «нашими» часто становятся люди, далекие от православия: атеисты, неоязычники, католики-славяне, мусульмане и т.д.¹. Чужой в данной концепции становится синонимом понятия «Враг».

Очень часто именно это становится основой для критики политической религии. «Политические религии объединяют в себе все самое плохое, что есть в религии, – пишет западный исследователь исламизма Б. Тиби, – и в политике. Я имею в виду “абсолютное” в религии и “воинствующее” в политике. Под политизацией религии подразумевается процесс, в ходе которого во всех мировых религиях возникает религиозный фундаментализм самых разных толков². Однако далеко не все исследователи согласны с такой жесткой характеристикой политической религии. Так, Е.С. Холмогоров считает, что в подобных исследованиях политические религии неправомерно представлены как деструктивные, ориентированные на насилие, протестные социально-политические силы, представляющие угрозу национальной государственности и наднациональному миропорядку. Некоторые исследователи, о точки зрения, прибегают к некорректной терминологии, «к технике и стилистике политического доноса», когда в тех или иных движениях всячески подчеркиваются лишь негатив, экстремистская направленность и маргинальность. Например, образ «политического православия» конструируется по подобию «политического ислама»³. Однако, не вызывает сомнений, что проблема политизации религии на современном этапе чрезвычайно осложняет проблему политического регулирования государственно-конфессиональных отношений.

Таким образом, мы видим, что сравнительный анализ базовых категорий политологии и религиоведения показал, что при всей многовариантности и некоторой размытости существующей на данный момент терминологии, в политической плоскости наиболее рациональным все же является использования термина «государственно-конфессиональные отношения», характеризующего достаточно сложную, исторически обусловленную систему взаимоотношения государственных органов с целой совокупностью конфессиональных объединений, представляющих собой не только традиционно существующие на данной территории организации, но транснациональные религиозные сетевые структуры. Данные отношения регулируются с помощью государственно-конфессиональной политики, которая представляет собой систему и способы регуляции взаимоотношений акторов данной политики: государства, религиозных организаций, граждан – направленных на урегулирование конфликтов в конфессиональной сфере и под-

¹ Митрофанова А.В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. 2008. № 1. С. 116.

² Тиби Б. Является ли ислам политической религией? Возможность религиозного плюрализма в условиях цивилизационного конфликта? // Неприкосновенный запас. 2002. № 6.

³ Холмогоров Е.С. Религии последнего времени // URL : http://www.apn.ru/?chapter_name=advert&data_id=499&do=view_single.

держание целостности государства на основе согласования различных вероисповедных интересов. Вариативность форм государственно-конфессиональной политики будет рассмотрена в следующем параграфе.

1.2. Политическое регулирование государственно-конфессиональных отношений: мировой и российский опыт

Политикой в сфере регулирования конфессиональных отношений можно назвать такое пространство политики, в рамках которого вырабатываются принципы отношений между субъектами религиозного пространства. Таковыми являются все, кто имеет более или менее ясные интересы в области религии, религиозной жизни или идеологии, созданной на основе религиозного мировоззрения. Будем называть ее условно, конфессиональной, а не религиозной, политикой, поскольку, как мы показали в первом параграфе данной диссертации, этот термин более соответствует политологическому рассмотрению данной проблемы. Конфессиональная политика является сознательным регулированием области религиозных отношений при принятии необходимых решений по всем вопросам, относящимся к функционированию в обществе различных конфессий.

Государственно-конфессиональные отношения в каждом конкретно-историческом случае представляют собой определенную систему, местами складывающуюся стихийно, местами идеологически обоснованную. Концептуальное обоснование, в любом случае является необходимым для функционирования такой системы.

Теоретически концептуальные варианты государственно-конфессиональных отношений исследователи представляют в виде различных моделей. Однако заметим, что в большинстве случаев речь идет о государственно-церковных отношениях. А. Николин рассматривает три типа взаимоотношений государства и церкви, в основу которых, он положил, с нашей точки зрения, систему подчиненности институтов – государственного и церковного. Первый тип взаимоотношений предполагает, что государственная власть присваивает себе функции церковной (что характерно для Великобритании); второй – подчинение государства интересам церкви (Ватикан); третий тип соответствует союзу церкви и государства (что образно озвучено в РПЦ как «симфония» властей)¹.

И.А. Куницин создает свою типологию на основе правового статуса данных отношений. Он выделяет три типа взаимоотношения государства и церкви. Это – моноконфессиональный (когда в государстве только одна религия – Ватикан); дифференцированный (когда религиозные объединения имеют разный статус в обществе). Положение религиозного объединения может быть государственным, когда церковь освобождена от налогов (как, например, англиканская в Великобритании); может быть договорным, когда объем прав и обязанностей зависит от условий, которые ставит государство (как, например, католическая церковь в Италии и Испании); так же и традиционным, когда правовые нормы рели-

¹ Николин А. Церковь и государство (история правовых взаимоотношений). М., 1997. С. 13–15.

гии закреплены в законодательстве (как, например, православная церковь в Болгарии). И третий тип – это универсальный, который предполагает равные права между всеми конфессиями (это проявляется в США, Японии, Франции)¹.

По мнению С. Шутовой, тип модели зависит от дифференциации политических и религиозных институтов, от степени, численности последователей религиозного объединения, от национального состава государства, от степени организованности религиозных объединений, а также от целей и задач государственного управления².

А.В. Логинов выделяет «клерикальную», «протекционистскую», «либеральную» и «атеистическую» модели конфессионально-государственных отношений. При этом «клерикальной» модели, существовавшей на территории Российского государства наиболее длительное время (с X по начало XX в.), с его точки зрения соответствуют три периода: древний, патриарший и синодальный³.

В типологии Ж.Т. Тощенко, не совсем корректной, с нашей точки зрения, базовым является тип государства, который определяется на основе положений Конституции государств (идеологии) и реальной практики. Он выделяет 7 групп (типов) государств: 1) теократический, 2) государства с господствующей религией, 3) поликонфессиональные государства, 4) светские государства, 5) государства и конфессиональные и религиозные, 6) государства, где во имя политических интересов возрождаются этапы, которые они прошли, 7) государства, декларирующие себя как светские, но пораженные клерикальными процессами⁴.

Свою классификацию предлагает и Вернон ван Дайк, согласно которой, он выделяет четыре типа государств:

1) государства, признающие известную автономию религиозных групп от политических и образовательных институтов;

2) государства, в которых правительства поддерживают религиозную активность (принимая, например, в свое легитимное поле право религиозных сообществ участвовать в образовании, защищать существующие религиозные институты от попыток увлечь их членов новыми религиями, то есть от прозелитизма и т.д.);

3) государства, где религиозные сообщества представлены в правительстве;

4) теократии, где доминирует единственная конфессия, а религиозная принадлежность определяет основные свойства и особенности политической, правовой и социальной системы страны⁵.

Систематизировав и проанализировав вышеприведенные типологии, мы приходим к выводу о том, что выстраивая типологию моделей политики государственно-конфессиональных отношений, изначально можно выделить две

¹ Куницын И.А. Правовой статус религиозных объединений в современной России: особенности и актуальные проблемы: дис. ... канд. юрид. наук. М., 2000. С. 94–99.

² Шутова С. Некоторые аспекты государственно-церковных отношений в России в XX веке // URL: <http://rchgi.spb.ru/Pr/bchm00/shutova.ht>.

³ Логинов А.В. Власть и вера. Государство и религиозные институты в истории и современности. М., 2005.

⁴ Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность. М., 2007.

⁵ Vernon van Dyke. Human Rights, Ethnicity and Discrimination. Westport, 1985. P. 53–87.

глобальные мегамодели – клерикальную и светскую, включающие в себя все разнообразие вариантов.

В клерикальной мегамодели идеология определенной конфессии становится государственной, а государство – теократическим, с религиозно-политической регламентацией всех сторон жизни социума.

Основными признаками данной мегамодели, по мнению Ж.Т. Тощенко, являются жесткая религиозно-правовая регламентация жизни вплоть до религиозных праздников, главенство норм религиозного права, политическое лидерство религиозных деятелей, максимальное вытеснение других религий из общественной жизни, «преследование по религиозным мотивам, активное вмешательство в сферу образования и культуры»¹.

Светская мегамодель более вариабельна и включает различные модели взаимоотношения религии и власти. В их основе лежат два принципа – универсальный и дифференцированный². В светских государствах исторически выстраивались различные модели таких отношений. С точки зрения политических процессов, наиболее общепринятыми являются сепарационная, кооперационная, идентификационная модели. Следует учесть, что одни и те же страны разными исследователями включаются в различные типологии моделей.

Далее, мы будем проводить анализ на основе классификации моделей, предложенной С.Ц. Феррари: система отделения (сепарационная модель), система конкордата (кооперационная модель), система государственных церквей (идентификационная модель)³.

В *сепарационной* модели, основанной на принципе универсализма, на формальном уровне наиболее ясно и понятно декларируется отделение религии от государства, сведение ее роли в обществе лишь к институту, реализующему частные интересы граждан⁴. Однако существует система взаимодействия между государством и религиозными организациями в законодательной сфере – организация, регистрация, контроль за соблюдением законности, охраны прав верующих и т.д. Такая модель характерна, прежде всего, для государств, изначально складывавшихся как поликонфессиональные. Наиболее репрезентативна эта модель в США. Мозаичность религиозного состава в каждом штате и необходимость предотвращения конфликтов на религиозной почве привела к принятию в 1791 г. Первой поправки к Конституции США, ограничивающие права Конгресса устанавливать или запрещать какую-либо религию: «Конгресс не должен издавать законов, устанавливающих какую-либо религию, или запрещающих ее свободное вероисповедание»⁵.

Казалось бы, сепарационная модель осуществляет либеральные стандарты в отношении религиозной свободы и рассматривает религиозное поле как

¹ Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность. М., 2007.

² Толерантность / общ. ред. М.П. Мчедлова. М., 2004. С. 120–122.

³ Феррари С.Ц. Государство в Западной Европе: итальянская модель и мировой опыт государственно-церковных отношений. М., 1998. С. 111.

⁴ Дворэм К. Свобода совести: модель США / под ред. В. Еленского. Киев, 1996. С. 89.

⁵ Религия и закон: Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций: сб. правовых актов. М., 1996. С. 29.

свободный рынок, регулируемый только конкуренцией, однако он, тем не менее, так же как и любой рынок, зависит от финансовых структур. В этой ситуации именно нетрадиционные культы более щедро финансируются и поэтому становятся более конкурентоспособными по сравнению с традиционными. «Государство же, придерживающееся политики религиозной индифферентности, оказывается во власти идеологии квазирелигиозного характера»¹.

Сепарационная модель не исключает взаимодействия религии и политики. По мнению профессора политологии Флоридского университета Кеннета Д. Уолда, конституция США, установив светскую систему власти, исходила вовсе не из атеистических побуждений и не из желания оградить общество от религии. Он считает, что такая модель, по его мнению, способствует активизации религии более, нежели в странах с узаконено государственной религией².

Кроме США, сепарационная модель действует во Франции, Японии. Франция тоже декларирует отделение государства от церкви, основанное на законодательстве 1905 г.³, подкрепляемое новыми законодательными актами, как, например, запрет на демонстрацию религиозной символики в школах (март 2004)⁴. Но, как утверждает президент комиссии по светскости 2003 г. Б.Стази, требования светскости «должны сочетаться с разумными приспособлениями, направленными на обеспечение достойной жизни общества всех жителей»⁵.

Во Франции не существует законодательства, запрещающего те или иные религиозные культы, хотя сам термин «культ» используется. «Во французской модели религия рассматривается в качестве частного дела граждан, выходящего за рамки интересов государства»⁶. Однако определенные формы взаимодействия государства с религиозными организациями, тем не менее, существуют.

Как мы видим, в принципе сепарационная модель ориентирует политику государства на светскую регламентацию социальной сферы.

Идентификационная и кооперационная модели основаны на дифференциалистском принципе неравнозначного подхода государства к различным религиозным объединениям. В *идентификационной модели* признается наличие государственной церкви, но государственная политика и идеология не становятся клерикальными, хотя так называемая государственная конфессия принимает активное участие в политической жизни страны посредством ее представительства в государственных органах.

¹ Логинов А.В. Толерантность в государственно-конфессиональных отношениях (зарубежный опыт) // Толерантность / под общ. ред. М.П. Мчедлова. М., 2004. С. 132.

² Уолд К.Д. Разделение и взаимодействие: религия и политика в США // Общество и Ценности Электронный журнал ЮСИА. 1997. Т. 2. № 2.

³ См. Закон Франции от 9.12.1905 г. «О разделении церквей и государства» // Понкин В.И. К столетию закона о разделении церквей и государства. М., 2005. С. 33–56.

⁴ См. Закон № 2004-228 от 15.03.2004 г. о применении принципа светскости относительно ношения в школах, колледжах и общественных местах знаков или предметов одежды, проявляющих религиозную принадлежность // Понкин В.И. К столетию закона о разделении церквей и государства. М., 2005. С. 68–70.

⁵ Понкин В.И. К столетию закона о разделении церквей и государства. М., 2005. С. 31.

⁶ Бабошина Е.В. Правовая политика стран Западной Европы в сфере конфессиональных отношений // Философия права. 2010. № 1.

Такая модель реализуется, например, в Греции, Англии, Дании, Исландии, Норвегии, Швеции. Хотя такая система государственно-конфессиональных отношений рассматривается рядом исследователей как реликтовое явление¹, однако статус государственной церкви дает ей ряд привилегий, в том числе и право на приоритетное участие в политической жизни страны, вплоть до высших государственных должностей для религиозных иерархов². Взамен государство оставляет за собой право вмешиваться не только в социальную, но и во внутриконфессиональную деятельность церкви³. Остальные религиозные организации имеют ограниченный статус.

При кооперационной модели также сохраняется принцип свободы совести, то есть выбора гражданами религиозной и мировоззренческой ориентации. А.В. Логинов выделяет три вида правового положения религиозных объединений: статус государственной церкви, договорный (консенсуальный) статус и статус официально признанных (традиционных) конфессий⁴. Однако нам кажется, что логичнее выделить первую позицию в самостоятельную (идентификационную) модель.

Кооперационная модель взаимоотношений государства с религиозными объединениями предполагает систему сотрудничества, кооперации государства и религиозных организаций, не зависящую, практически, от политического устройства общества, так как «в ее идеальном варианте государство и религия (в лице церкви) являются равными партнерами»⁵. В рамках данной модели считается, что сотрудничество между государством и религиозными объединениями создает каналы более оптимального регулирования этих отношений. В рамках данной модели подразумевается защита ведущих конфессий при сохранении основных гражданских прав религиозных меньшинств. Кооперационная модель является достаточно распространенной в Европе (Италия, Испания, Германия). В ее основе лежит двусторонний договор между государством и той или иной религиозной организацией, четко определяющий права и обязанности сторон. Причем религиозные организации не обязательно должны быть поставлены в равные условия, главное, чтобы договор не нарушал права других конфессий. Это может быть, например, Конкордат между Ватиканом и государством о привилегированном положении католической церкви как в Италии, Австрии, Испании, Португалии. Областью договора являются не конфессиональная проблематика, а социальная сфера.

Как особый вариант кооперационной модели можно рассматривать те системы государственно-конфессиональных отношений, в которых существуют

¹ См., например, Морозов А. Равенство и конкордат // НГ-религии. 28.08.1997.

² Логинов А.В. Толерантность в государственно-конфессиональных отношениях (зарубежный опыт) // Толерантность / под общ. ред. М.П. Мчедлова. М., 2004. С. 125.

³ Морозова Л.А. Государство и церковь: особенности взаимоотношений // Государство и право. 1995. № 3. С. 86–95.

⁴ Логинов А.В. Толерантность в государственно-конфессиональных отношениях (зарубежный опыт) // Толерантность / под общ. ред. М.П. Мчедлова. М., 2004. С. 120–122.

⁵ Щипков А. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России. СПб., 1998. С. 56.

религии, официально обладающие статусом традиционных (например, Болгария, Литва, Финляндия, Австрия, Бельгия). Сложность в данном случае в определении, какие конфессии являются традиционными, а какие нет. И очень часто этот вопрос из историко-религиозной сферы переходит в сферу политическую. Вопрос о традиционных религиях может ставиться и при официальной сепарационной модели, как в Болгарии, где традиционным является восточно-православное вероисповедание. В Литве при официальной свободе и отсутствии государственной религии официально признано десять традиционных религий¹. В Финляндии по закону № 521 от 1969 г. две традиционных церкви, в Австрии конституция 1867 г. признала шесть традиционных церквей и т.д. Хотя, в отличие от государственной церкви статус традиционной или признанной религии не дает прямой государственной поддержки, тем не менее, определенные преференции он предоставляет.

По мнению Т.Г. Человенко, в современных условиях конфессионального кооперационная модель государственно-конфессиональных отношений является наиболее оптимальным регулятором конфессионально-государственных отношений².

Таким образом, мировой опыт показывает, что существует весьма широкий и достаточно гибкий спектр механизмов взаимосвязи государства и религиозных объединений, который определяется либо современной государственно-конфессиональной политикой того или иного государства, либо исторически сложившимися отношениями, либо является результатом социально-политических реформ и революций. Однако глобализационные процессы изменили современную картину мира и несколько пошатнули традиционно устоявшиеся модели государственно-конфессиональных отношений.

«Подобно тому, как в свое время окончание “холодной войны” привело к возникновению новой геополитической реальности, глобальное перемещение людских потоков формирует сегодня новую георелигиозную реальность. Индуизм, сикхи и мусульмане сегодня составляют часть религиозного ландшафта Великобритании; мечети в Париже и Лионе, буддистские храмы в Торонто, а сикхские гурдвары – в Ванкувере»³. Эти процессы не обошли стороной и Россию.

Политика в сфере конфессиональных отношений в России представляет собой весьма сложный процесс, обусловленный с одной стороны историческими реалиями системы взаимоотношений церкви и государства, как в дореволюционной России, так и в СССР, с другой, функционирующей на настоящий момент моделью государственно-конфессиональных отношений, подкрепленной законодательной системой.

¹ Официальный портал органов государственной власти Литвы // URL : <http://www.r-komitet.ru/law/faith/foreignn/razdel/litva-3>.

² Человенко Т.Г. Светскость государства: актуализация проблемы в процессе реформирования государственно-конфессиональных отношений // Образование и общество. 2006. № 1.

³ Эк Д. Новый религиозный облик Америки // Вопросы демократии. Электронный журнал Государственного департамента США. 2001. Т. 6. С. 16–18 // URL : <http://www.Russian.rpo.at/pdf/iss-12r.pdf>.

Модель государственно-конфессиональных отношений России претерпевала в течение XX столетия существенные изменения. От наличия государственной церкви в период до 1917 г. (Самодержавие, православие, народность), до крайней формы сепарационной модели, секулярного государства, отрицающего традиционную религию, но одновременно превратившего свою идеологию в квазирелигию.

В постперестроечный период формируется модель светского государства, не стоящего на позициях атеизма. На современном этапе наше государство юридически находится скорее в рамках сепарационной модели, нежели какой-либо другой. Причем некоторые исследователи считают, что это наиболее жесткая сепарационная модель¹.

Однако наличие сепарационной модели, и ее законодательное закрепление, гарантирует только некий минимум равноправия. А дальше начинается собственно политическая сфера.

Приемлемая модель государственно-конфессиональных отношений в РФ должна представлять собой систему, базирующуюся на ценностях, безусловно признаваемых и уважаемых всеми цивилизованными государствами, которые представлены во Всеобщей декларации прав человека, прежде всего в статье 18, провозглашающей «право на свободу мысли, совести и религии...»², в «Международном пакте о гражданских и политических правах ООН» 1966 г. (ст. 18), гарантирующем защиту от принуждения принимать или не принимать ту или иную религию «или убеждения по своему выбору»³, Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод 1950 г.⁴.

Все эти основные параметры отражены и в Конституции РФ⁵, где к государственной политике в сфере конфессиональных отношений, с нашей точки зрения, относится целая серия статей (13–15, 17, 19, 23–24, 28–30, 46, 55–56, 59). Статья 13 признает идеологическое многообразие в стране и отсутствие обязательной государственной идеологии. Она так же запрещает на действия ведущие к подрыву государственной безопасности создание вооруженных формирований, разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни (п. 5). В статье 14 Российская Федерация провозглашается светским государством, где религиозные объединения отделяются от государства и равны перед законом. Статья 17 провозглашает и гарантирует права и свободы человека. в

¹ Верховский А. Конституционно-правовые основы светскости в России и споры вокруг ее интерпретации // Религия и светское государство. Принцип *laissez-faire* в мире и Евразии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2008. С. 151.

² Всеобщая декларация прав человека // Религия и закон: Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций: сборник правовых актов с комментариями / сост. А.О. Протопопов. М., 1996. С. 8.

³ Всеобщая декларация прав человека. Там же. С. 9.

⁴ Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод 1950 г. // Религия и закон: конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций: сб. правовых актов с комментариями / сост. А.О. Протопопов. М., 1996. С. 18.

⁵ Конституция РФ. М., 2005.

соответствии с настоящей Конституцией. В статье 19 провозглашает равенство людей перед законом и судом независимо, в том числе от отношения к религии и, соответственно, запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности. В статьях 23 и 24 признается право гражданина на частную, в том числе и религиозную жизнь. Статьи 28–30 гарантируя свободу совести, мысли и слова, а так же на свободу объединений, тем не менее, декларирует наличие определенной государственной политики в этой области. «Система отношений между государством и религиозными объединениями не является изолированной от всей остальной системы общественных отношений, а является ее частью, испытывая на себе влияние многих социальных процессов»¹. Несмотря на то, что религиозные объединения отделены от государства, они играют значительную роль в жизни общества, формировании его нравственных устоев. Хотя формально церковь не может принимать участие в политической жизни, но в последнее время она занимает в ней все более видное место.

Статья 46 гарантирует каждому гражданину судебную защиту его прав и свобод. Статьи 55–56 гарантируют права и свободы человека, за исключением случаев общественной и личной безопасности. Статья 59 связана с обязательным воинским долгом и гарантией альтернативной службы по вероисповедным особенностям.

Таким образом, Конституция РФ 1993 г. может рассматриваться как абсолютно светская, в силу отсутствия какого-либо сакрального компонента и четкой прописанности отделения церкви от государства. Так, американская исследовательница Э. Севелл считает Российскую Конституцию «уникальной», в силу наличия в ст. 14 четырех аспектов, отделяющих государство и религиозные организации друг от друга, в отличие от одного-двух в других странах². В Конституции также четко обозначено равенство всех вероисповеданий перед законом и «отсутствуют положения о признании определенной религии в качестве государственной или какой-либо конфессии как традиционной, что, в свою очередь, зафиксировано в конституциях ряда европейских государств»³. На данных положениях Конституции РФ основан базовый федеральный закон, определяющий характер государственно-конфессиональных отношений в России «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ⁴. Даже на стадии разработки закон был воспринят неоднозначно представителями различных конфессий⁵.

¹ Володина Н.В. Проблемы реализации конституционного права на свободу совести в демократическом российском обществе // Конституционное и муниципальное право. 2002. № 4. С. 2.

² Портал «Религия и СМИ». В Конституции России принципы отделения религиозных организаций от государства самые жесткие в Европе. – 2.11.2004 г. // URL : <http://www.religare.ru/news11474.htm>положение.

³ Санглибаев А.А. Некоторые проблемы государственно-конфессиональных отношений в современном мире // Власть. 2008. № 8. С. 62.

⁴ «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ // URL : <http://www.legis.ru/misc/doc/840/>.

⁵ Стецкевич М.С. Свобода совести. СПб., 2006. С. 262.

С 1997 г. законодательство о религиозных объединениях развивалось за счет расширения законодательного поля, связанного с конфессиональными проблемами, что отразилось в федеральных законах «О противодействии экстремистской деятельности», «Об альтернативной гражданской службе», «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации», в трудовом, земельном и налоговом кодексах. На повестке дня стоят законы об институте священнослужителей в армии и об изучении религиозных основ в школе.

Однако говорить о сформированной законченной и адекватно функционирующей модели государственно-конфессиональных отношений в нашей стране пока не приходится. О. Васильева отмечает, что среди причин ее отсутствия в России, наиболее значимым являются и рассогласование федеральной и региональной политики в области государственно-конфессиональных отношений, неразвитость категориального аппарата, методики анализа современных политических процессов, связанных с конфессиональными отношениями «и ограничение государственной религиозной политики сферой исключительно государственно-конфессиональных отношений, понимаемых как взаимодействие между государственными органами и религиозными организациями»¹.

В 2001–2003 гг. были предприняты несколько попыток в качестве инициативной разработки создать такую концепцию. В 2001 г. было предложено два параллельных проекта Института государственно-конфессиональных отношений и права и Главного управлением Министерства юстиции РФ по г. Москве (В.Н. Жбанков и др.)² и проекта, подготовленного кафедрой религиоведения РАГС., как ориентированного на решение задачи противодействия государства религиозному экстремизму, обновленного в 2003 г.³

По свежим следам все проекты обсуждались в печати⁴, отмечались их принципиальные разногласия в позициях. И, несмотря на широкий резонанс и насущную необходимость, в силу целого ряда противоречий, ни один из них так и не был принят, хотя уже в это время религиозными организациями были

¹ Цит. По: Фомина М.Н. Размышление о бытии концепции регулирования отношений государства с религиозными объединениями (экскурс в настоящее прошлое) // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2009. № 1 (3). С. 305.

² Концепция государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации // URL : Режим доступа: <http://www.state-religion.ru/>.

³ Концепция Государственной религиозной политики Российской Федерации : проект кафедры религиоведения Российской академии госслужбы при Президенте РФ, ноябрь 2003 г. / авт. кол.: О.Ю. Васильева, А.В.Журавский, А.И. Кырлежев // URL : <http://religioved.narod.ru/religioved/016.htm>.

⁴ Фомина М.Н. Размышление о бытии концепции регулирования отношений государства с религиозными объединениями (экскурс в настоящее прошлое) // Известия Иркутского государственного университета Серия «Политология. Религиоведение». 2009. № 1 (3). С. 303–309; Выдрина Г.А. О концептуальных основах религиозной ситуации // URL : <http://www.rusoir.ru/print/01/35>.

сформулированы концептуальные подходы к проблеме государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации¹.

Таким образом, главной невнятностью современной государственно-конфессиональной политики можно считать не только отсутствие концепции, но и наличие множества противоречий, которые выявились уже в ходе обсуждения проектов концепций и в том числе по проблеме статуса так называемых «традиционных религий».

Понятие «традиционные религии» стало «общепринятым способом структурирования религиозной политики и правовых дискуссий, смысл которых вертелся, прежде всего, вокруг сохранения для традиционных религий определенных привилегий «на рынке религиозных услуг»². Основы дифференцированного подхода были заложены в ФЗ-129. В преамбуле к закону говорится, что, несмотря на то, что Российская Федерация является светским государством, необходимо признать особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, а «христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляют неотъемлемую часть исторического наследия народов России»³. Но никем не оспаривается зафиксированный в конституции факт светскости российского государства. Хотя попытки внести в законодательство поправки, связанные с принятием на официальном уровне понятий «традиционные и иностранные» религии, были предприняты еще в июле 1993 г., они были отклонены президентом⁴. Тем не менее, эта проблема до сих пор остается дискуссионной и по сути политической.

«Не учитывать политизированность религии, – пишет религиовед и политолог А.В. Малашенко, – невозможно, как нереально в современном мире абсолютизировать секуляризм. Признавая де-факто политическую ангажированность религий, в первую очередь православия, государство не сумело, а главное не пожелало стать на позицию равноудаленности»⁵. Вопрос о дифференцированном подходе к религии, имеет, на наш взгляд, многоуровневый характер. На первом уровне дифференциация идет по принципу отделения исторически привычных для России религий (христианства, ислама, буддизма во всем их конфессиональном разнообразии) от новообразований – так некорректно называемых «деструктивными культурами», негативное отношение к которым поддержи-

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000; Основные положения социальной программы российских мусульман / Совет муфтиев России. Ярославль, 2001; Основы социальной концепции Российского объединенного Союза христиан веры евангельской». М., 2002; Основы социальной концепции Российского объединенного Союза христиан веры евангельской. М., 2002.

² Агаджанян А. Частная и публичная религия в России: индивидуализация и возвращение великого мифа // Религия и светское государство. Принцип *laissez faire* в мире и Евразии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2008. С. 220–221

³ «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ // URL : <http://www.legis.ru/misc/doc/840/>.

⁴ Стецкевич М.С. Свобода совести. СПб., 2006. С. 263.

⁵ Малашенко А.В. Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3. С. 81.

вается большинством исследователей, за исключением правозащитников свободы совести из центра СОВА.

На втором уровне – это признание особого места за двумя конфессиями – православием и исламом. «В целом можно констатировать, что со стороны активно растущих и развивающихся религиозных организаций в настоящее время усиливается давление на государство с целью изменения структуры государственно-конфессиональных отношений и выработки более приемлемой, прежде всего для православия и ислама, вероисповедной политики»¹.

Исследователи подчеркивают, что в рамках Российского типа светского государства, где сохраняется отделение религиозных объединений от государства, должно происходить наделение одного или нескольких религиозных объединений (например, РПЦ и ЦДУМ России) статусом традиционных, что должно получить закрепление и в Конституции РФ, и в текущем законодательстве².

На третьем уровне – это особое место православия в системе российской государственности. Особую роль православия признают как религиозно ориентированные, так и светские исследователи. Так, автор одной из предложенных в 2003 г. концепций конфессиональной политики Ю.О. Васильева считает, что есть объективные факторы, позволяющие исследователю использовать термин «традиционная», не придавая ему политико-правового измерения. К этим факторам относится, прежде всего, степень воздействия данной религии на ментальность и образ жизни народа или группы народов, на становление и развитие государственности и национального самосознания. Очевидно, что эти функции религиозная организация обретает и реализует при весьма длительном существовании среди значительной части населения. В России такими функциями обладает, прежде всего, Русская православная церковь. Историческая реальность сегодня такова, что при равенстве всех религиозных объединений перед законом – незыблемое конституционное положение – объем выполняемых ими духовно-культурных и социальных функций различен³. Вопрос об истинном значении православия является на данный момент не столько историческим и религиоведческим, сколько политическим. «В конечном итоге любая дискуссия на эту тему переходит из разряда “научной” в разряд “политической”, что, на наш взгляд, является вполне закономерным обстоятельством, с которым необходимо мириться»⁴.

Однако многие политологи считают, что выпячивание роли православия не пойдет на пользу как реализации конфессиональной политики, так и понижению конфликтности в изначально поликонфессиональных регионах. И это связано, прежде всего, с недооценкой роли ислама в современной мировой

¹ Санглибаев А.А. Некоторые проблемы государственно-конфессиональных отношений в современном мире // Власть. 2008. № 8. С. 64.

² Шмакова О.А. Институты религиозной правовой политики в современном светском государстве : автореф. дис. ... канд. юрид. наук. -Ростов-н/Д., 2008.

³ Васильева О.Ю. Основные задачи современной религиозной политики // URL : http://www.ni-journal.ru/archive/2007/n6_2007/3dc321f2/3dade64e/82de7cd3/.

⁴ Янжинов С.А. Государственная конфессиональная политика в России: конституционно-правовые аспекты // Философия права. 2008. № 3. С. 61–66.

политической практике. А.В. Малашенко считает, что признание за РПЦ особой роли в российском обществе повлечет за собой признание особых привилегий, что нарушит конституционное равенство между религиями. «Показ по федеральным каналам президента и премьера на молитве в церкви, настырные попытки РПЦ ввести в средней школе в качестве обязательного предмета «основ православной культуры», необходимость получения мусульманами от руководства РПЦ *неформального* разрешения на строительство мечетей, – все это вызывает неприязнь у мусульман, которое, впрочем, редко проявляется публично»¹.

Хотя в последнее время это порой проявляется и публично. Так, глава совета муфтиев России Равиль Гайнутдин упоминает, что, хотя «по Конституции православие и ислам являются равноправными, на деле, к сожалению, реальность не всегда такова. Многие православные считают, что их большинство, и Россия – православная страна. Мы же говорим: нет, Россия – и православная, и мусульманская. Если бы мы, мусульмане, не помогли организовать русским князьям, не было бы Российского государства... Ислам пришел на нашу землю раньше, чем была крещена Русь: на территории Дербента в Дагестане уже в VIII веке была построена мечеть. Ислам – это религия не пришельцев, не мигрантов, а коренных россиян»².

Таким образом, как мы видим, российская современная сепарационная модель государственно-конфессиональных отношений далеко не совершенна. Она все же, как считают некоторые исследователи, не мешает оказывать целый ряд преференций, прежде всего для РПЦ³. Поэтому обсуждается вариант пререхода от сепарационной модели к кооперационной, основанной на системе договоров государства с религиозными организациями⁴, или вообще к конкордату⁵.

Некоторые исследователи А. Себенцов, С. Зуев, О. Шмакова⁶ вообще считают, что Россия не должна ориентироваться на зарубежные модели, поскольку они явились продуктом иного исторического процесса и в современных условиях не имеют «научно-теоретического и практического значения для моделирования российских государственно-конфессиональных отношений»⁷.

Сложность концептуальной позиции России, с нашей точки зрения, заключается в неравномерности культурного и прежде всего этноконфессионального ландшафта. Различные регионы требуют создания своих, оригинальных моделей, но политика проведения этих моделей в жизнь будет

¹ Малашенко А.В. Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3. С. 81.

² Равиль Гайнутдин: «Ислам – религия коренных россиян» // Коммерсантъ. 18.02.2011

³ Верховский А. Конституционно-правовые основы светскости в России и споры вокруг ее интерпретации // Религия и светское государство. Принцип *laisite* в мире и Евразии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2008. С. 157.

⁴ Щипков А. Регулирование государственно-церковных отношений. К симфонии через партнерство // Религия и СМИ. 2003. 7 октября // URL : <http://www.religare.ru/article167.htm>.

⁵ Васильева О.Ю. Без прошлого нет будущего // URL : <http://www.bogoslov.ru/text/420649.html> в пером.

⁶ Материалы круглого стола «Формы взаимодействия государства и религиозных организаций». // URL : www.religare.ru. 15.06.2005.

⁷ Шмакова, О.А. Институты религиозной правовой политики в современном светском государстве : автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ростов-н/Д., 2008.

создавать свои, индивидуальные проблемы. Например, для дальнего востока есть опасность реализации внешних проектов, для национальных республик доминанта национальной модели, для поликонфессиональных регионов учет конфессиональной мозаичности. «Проблема в том, что каждый раз принимая решение по полному комплексу вопросов, надо иметь в виду и специфические “страновые” интересы, существующие не поверх, но наряду с интересами региональными...».¹

С нашей точки зрения, мировой опыт конструирования государственно-конфессиональных отношений оказал несомненное влияние на современную российскую систему, которая, однако, ввиду отсутствия четкой концепции и продуманной государственной политики, учитывающей поликонфессиональность и неоднородность отечественного культурного ландшафта, представляет собой продукт, требующей дальнейшей доработки и осмысления. Это осмысление должно проходить с учетом нескольких элементов:

- поликонфессиональность населения и мозаичность территориального размещения различных конфессий;
- мультикультурные процессы, происходящие в ряде регионов и, соответственно их меняющееся конфессиональное поле;
- политическая ангажированность ряда теоретических концептов, таких как «традиционные и нетрадиционные религии», из-за наличия многоуровневой стратификации этих понятий;
- превращение религиозного экстремизма в политический тренд современности, и в силу этого опасность любых необдуманных действий в этой области.

Поэтому государственно-конфессиональная политика в нашей стране на современном этапе должна проводиться с помощью грамотного религиозного менеджмента и с учетом региональной специфики.

¹ Сергей Зуев. Культурно-политические горизонты конфессиональной политики // Сетевой проект Русский архипелаг // URL : http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/gko/conception/horizon/.

ГЛАВА 2. СОХРАНЕНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ КАК ОСНОВНАЯ ЗАДАЧА ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОБЛАСТИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

2.1. Система реализации государственной конфессиональной политики: уровни, акторы и механизмы

Современное политическое пространство представляет собой на данный момент достаточно сложную многоуровневую систему, вписанную в общий глобализационный контекст. Понимая политическое пространство как место расположения политических институтов и учреждений, причем речь идет, прежде всего, о государстве как ядре политической организации общества, И.А. Гобозов подчеркивает, что понятие политического пространства охватывает также совокупность международных политических институтов и организаций и в этом смысле оно не имеет границ¹.

Формулируя свою идею о глобальном политическом поле, Р. Робертсон типологически разделил его на четыре главных элемента: отдельные государства (национальные или другие); системы государств (государства-нации); человечество; и, не в последнюю очередь, индивиды². Он особо подчеркивает взаимосвязанность всех уровней глобальной политической системы и необходимость учета роли в ней индивидуального уровня, поскольку глобализация происходит, с его точки зрения, прежде всего, на «межличностном уровне и личное взаимодействие может иметь очень серьезные последствия, она (глобализация – А.Р., М.Т.) свершается на улицах, в супермаркетах, в супружеских и других взаимоотношениях...»³.

В современной глобалистике важное место занимает именно политическая глобалистика как направление, исследующее политические аспекты процесса глобализации, специфика которой состоит в том, что эта наука не просто описывает глобальные проблемы, а пытается предложить политические средства и методы решения этих проблем. Как отмечает И.А. Василенко, одной из главных проблем политической глобалистики является разработка новой концепции диалога цивилизаций как адекватного ответа на глобальные вызовы времени – **этноконфессиональные** (выделено нами – А.Р., М.Т.), геополитические, экологические, моральные и культурные⁴.

В современное политическое пространство включены и религиозные организации, которые, казалось бы, по роду своей деятельности должны считать сферу сакрального, если не единственной, то основной областью своих интересов. Однако этот тезис на современном этапе практически не работает ни в од-

¹ Гобозов И.А. Политическое пространство // Глобалистика: энциклопедия. М., 2003. С. 810.

² Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. London, 1992. P. 25–31.

³ Робертсон Р. Возвращение религии // Век глобализации. 2010. № 1. С. 37.

⁴ Василенко И.А. Политическая глобалистика // Глобалистика: энциклопедия. М., 2003. С. 806–807.

ной стране мира. Взаимоотношения религии и политики представляют собой сложную биполярную коммуникационную систему, на одной стороне которой находятся властные структуры, на другой – религиозные, и которая, как мы считаем, реализуется в политическом поле на нескольких уровнях – мегауровне (мировая и региональная политика¹), макроуровне (национальная и локальная политика) и на микроуровне (индивидуальная деятельность).

На мегауровне на современном этапе мы можем говорить о взаимосвязи глобализационных процессов и религиозных. Во-первых, религия становится важнейшим фактором глобализации. После появления работ С. Хантингтона² ее принято считать маркером раскола современных цивилизаций. В системе религиозных организаций начинают проходить процессы, аналогичные протекающим в глобализирующейся мировой экономике. И это во многом влияет на изменение взгляда на глобализацию, как на выходящую за рамки только экономико-политических процессов.

По мнению известного политолога Э. Хансона, на глобальном уровне среди четырех базовых политических проблем, две имеют прямое отношение к религии это возможность развития религиозной и культурной идентичности в глобальной коммуникационной системе и сохранение демократических прав человека в широком спектре существующих политических режимов, включая право на свободу вероисповедания и религиозную активность. Изменения ситуации в одной из этих сфер непосредственно влияют на состояние других³.

Наиболее яркой чертой глобализации современных религиозных процессов является растущее в геометрической прогрессии количество религиозных культов и организаций, модификация и модернизация исторически сложившихся и существующих веками конфессий, изменения и свободный доступ к информации о них в сети Интернет. Миграционные потоки способствуют таким религиозным трансформациям, поскольку в рамках миграционных процессов происходят заимствования разными религиозными традициями некоторых положений, ритуальных и организационных моментов соприкасающихся с ними религиозных систем. Особенно это касается новых религиозных объединений (называемых часто деструктивными культами или тоталитарными сектами), возникающими по всему миру. Постоянные технологические трансформации тоже заставляют лидеров религиозных организаций или корректировать свои религиозные позиции, или хотя бы регулярно подтверждать старые. В быстро изменяющейся на глобальном уровне социальной и религиозной ситуации даже неизменные религиозные концептуальные положения должны обновляться, менять стилистику и дискурс, хотя бы и своим собственным уникальным способом. Наиболее естественно и оперативно действуют на социальном и политическом поле, по мнению Э. Хансона, религии Откровения: иудаизм, ислам и хри-

¹ Под регионами в данном случае понимаются крупные международные регионы – напр. Юго-Восточная Азия, Восточная Европа, Каспийский регион и т.д.

² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

³ Eric O. Hanson. Religion and Politics in the international system today. Cambridge University Press N.Y., 2006. P. 303.

стианство. Но, тем не менее, периодически их религиозные лидеры «от суфиев до раввинов, от евангелических проповедников до католических монахов, предостерегают верующих от кардинального пересмотра традиционных религиозных ролей, поскольку они теряют свою религиозную целостность в «ложном идолопоклонстве» посторонних религии проектов»¹.

Формируется активный, иногда вплоть до агрессии и навязчивости, религиозный рынок, со всеми рыночными атрибутами. Религия становится подчас не столько мировоззренческим, сколько экономическим феноменом. Мир сжался в единое замкнутое, быстро доступное в информационном плане пространство, которое сталкивает религии лицом к лицу с адептами, превратившимися в «покупателей». «В результате глобальной динамики религия отрывается от исторических корней, становится все более транснациональной, трансэтнической. Примерами такого рода глобальных религий чаще всего считаются протестантские евангелические Церкви, неопятидесятничество, движение «нью-эйдж», бахаизм и некоторые другие. Следствием процессов глобальной динамики является и появление феномена «сетевой религии» по аналогии с «сетевыми» моделями в экономике и гражданском обществе»².

Наряду с глобальными и сетевыми религиями появляются и глобальные религиозные организации. Причем уже с 1990 по 2000 гг. их число увеличивается 32,8 %, (с 1407 до 1869 г.).³

В контексте исследования взаимосвязи глобализационных и религиозных процессов исследователи пытаются по новому взглянуть на понятие «мировые религии». С точки зрения А.Н. Чумакова, «расхожее понятие “мировые религии”, употребляемое по отношению к христианству, исламу и буддизму, является некорректным, ибо каждая из этих религий имеет свои зоны влияния и распространения, пересекаясь (но не сливаясь) друг с другом лишь в отдельных регионах, а потому ...глобальной, ни одна из них не является, хотя каждая имеет вселенские амбиции»⁴. По его мнению, по-настоящему глобальным в сфере религиозных верований является только экуменическое движение, а также атеистические взгляды, которые носят универсальный характер и имеют повсеместное распространение..., представляя собою единое, всечеловеческое братство «безбожников», т.е. реально выступают как глобальное явление⁵.

С точки зрения Е.С. Посметьева, «ортопедические религии, или религии “приспособления к миру”, в большей степени, чем ортодоксальные или религии “ухода от мира”, будут склонны принять глобализацию, ибо они охотнее идут на сближение с другими религиозными системами и в них сильнее развит элемент рациональности, прагматизма и то, что принято называть “здравым смыслом”. ...Конкретные формы глобализации в области религии могут быть сведе-

¹ Там же. С. 305.

² Орлов М. Место и роль религии в глобальных процессах современности // Власть. 2008. № 4. С. 91.

³ UNDP. Human Development Report 2002. 103.

⁴ Чумаков А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира: монография. М., 2005. С. 273.

⁵ Там же.

ны к следующим позициям: экumenизм, неорелигия, синкретизм, секуляризация, которая представляется наиболее существенной»¹.

На региональном уровне Западная (европейская и американская) система взаимоотношения религии и политики характеризуется наличием «полусекularного публичного поля»², в котором отделенные друг от друга политические и религиозные институты объединяют свои усилия для решения целого ряда проблем, например, гуманизации образования, сохранения мира и порядка, благотворительной деятельности и т.д.

Азия не имеет какой-либо своей единой универсальной формы политико-религиозных взаимоотношений. Китай, Корея, Япония и Индия формулируют и формируют свои модели. Китай поддерживает институционализированный конфуцианский марксизм, в котором отсутствует элемент религиозной веры. Япония конструирует наиболее светское азиатское общество, поскольку синтоизм воспринимается скорее как традиция и образ жизни. В Южной Корее развивается нео-конфуцианская социетальная форма с элементами христианства и буддизма. Индия колеблется между политико-религиозным будущим индуизма в русле духовной традиции Ганди или светским учением Неру. В исламском мире продолжается мощное противостояние между суннитами и шиитами и, соответственно, между арабской и неарабской ориентацией.

В Латинской Америке католические традиции Пиринейского полуострова смешиваются с традиционными африканскими культами и с традициями протестантских деноминаций. «Каждая нация в зависимости от своей локализации меняет свой региональный индикатор политико-религиозных отношений»³.

На региональном уровне, по мнению Р. Робертсона, «возвращение религии на международную арену произошло в форме конфликта между исламом и большей частью остального мира, в особенности тех его регионов, которые воспринимались как исключительно ответственные или за разделение религии и политики, церкви и государства, или за навязывание государственно организованного атеизма, как при коммунистических режимах»⁴.

Таким образом, на *мегауровне* современном этапе мы можем говорить о взаимосвязи глобализационных процессов и религиозных. Религия становится важнейшим фактором глобализации, что выражается не только в появлении новых религиозных движений, но и в модификации исторически функционирующих конфессий, их модернизации в связи с появлением новых форм распространения информации. Формируется активный религиозный рынок, со всеми рыночными атрибутами. Религия становится подчас не столько мировоззренческим, сколько экономическим, а в последнее время и политическим феноме-

¹ Посметьева Е.С. Глобализация: гуманитарный аспект // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия Философия. Социология. Право. 2010. № 14 (85). Вып. 13. С. 296.

² Eric O. Hanson. Religion and Politics in the international system today. Cambridge University Press N.Y., 2006. P. 303.

³ Eric O. Hanson. Religion and Politics in the international system today. Cambridge University Press N.Y., 2006. P. 302.

⁴ Робертсон Р. Возвращение религии // Век глобализации. 2010. № 1. С. 34.

ном. Мир сжался в единое замкнутое, быстро доступное в информационном плане пространство, которое сталкивает религии лицом к лицу с адептами, превратившимися в «покупателей». Каждый регион имеет свою модель взаимоотношений религии и политики с учетом глобализационных процессов и современных политических трендов.

На макроуровне главное место занимает *национальная* религиозная политика. Если в первой главе мы рассматривали мировые модели взаимоотношений церкви и государства исходя из политики, прежде всего, государства, то в данной плоскости мы смотрим на эту проблему, исходя из позиции религиозных объединений. В рамках национального уровня взаимоотношений религии и политики мы можем выделить 4 типа взаимоотношений: доминирующие церкви проводят политику узаконивания государственной власти, создавая так называемую «священную завесу» (*sacred canopy* – термин П. Бергера); правительственные и религиозные организации борются между собой за политическое влияние на власть внутри национального сообщества; – религиозные организации конкурирует между собой внутри национального пространства; религиозные объединения проводят политику влияния на национальную культуру или защиты своих культурных традиций от угроз со стороны национальной или глобальной культуры.

Наиболее показательными здесь является борьба между религиозными объединениями и политическими организациями. Если Европейские государства уже так очевидно не вмешиваются в кадровую религиозную политику, то в современном Китае, например, государство полностью контролирует все религиозные процессы. В России исторически сложившаяся линия взаимоотношений церкви и государства всегда отводила государству доминирующую роль. Политические события начала XX века, отделение церкви от государства, казалось бы, выводят ее не только из сферы государственной политики как таковой, но и из области политического вообще. В определенной степени это относилось ко всему периоду существования Советского Союза. Этот факт был закреплен и в общественном мнении россиян, что отмечается и самими православными теологами. «Если католический епископ не реагирует на политические события – он кажется неадекватным. Если православный епископ начинает говорить о политике – он кажется неуклюжим. И прихожане и наипаче светские люди в ответ пожмут плечами и в сердцах скажут – “Батюшка, тебе молиться, что ли, надоело, коль ты в политику полез?”»¹.

В первое время после перестройки в России был создан ряд религиозно ориентированных политических партий: Российское христианско-демократическое движение, Российский христианско-демократический союз «Новая демократия», Христианско-демократический союз России, Российская христианско-демократическая партия, «Союз мусульман России», «Мусульма-

¹ Кураев А. «Патриарх Кирилл» – пора привыкать? 23 декабря 2008 // URL : www.kreml.org.

не России», «Нур» и ряд других. Однако после принятия в 2001 г. федерального закона о политических партиях, они исчезли с политической арены¹.

На современном этапе, не занимаясь напрямую политической деятельностью через партийные структуры, церковь продолжает публично декларировать свое невмешательство в политику. «Мы не вмешиваемся в политику и не даем рекомендаций, за кого голосовать. Церковь открыта для людей разных политических убеждений»².

И, тем не менее, ничто политическое не чуждо религиозным организациям. Анализ политики Патриарха Кирилла показывает активное включение Русской православной церкви в сферу публичной политики. Если понимать под ней, прежде всего, сферу общественного участия во всех стадиях принятия, реализации, контроля и оценки результатов государственных программ, проектов и решений, то нынешний патриарх делает реальные шаги в эту сторону. Меняя структуру управления РПЦ, он создает Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви и общества, в задачи которого входит осуществление связей с органами законодательной, исполнительной властей, институтами гражданского общества, что фокусирует внимание на проблемах связей с общественностью и ставит их в ряд приоритетных.

Как пример варианта «церковно-государственного соработничества», о чем немислимо было говорить еще 5–10 лет назад, церковные иерархи приводят участие Церкви в предварительном обсуждении законопроектов, принимаемых Государственной Думой и затрагивающих духовные ценности общества³. И здесь церкви навстречу идет партия «Единая Россия», которая, по словам А. Исаева, намерена согласовывать некоторые законопроекты с Патриархией. В дальнейшем, как полагают некоторые исследователи, деятельность Патриарха будет направлена на постепенный запуск чрезвычайно влиятельных в перспективе общественно-политических институтов на Православной основе, в том числе православных профсоюзов, предпринимательских союзов, страховых обществ и благотворительных фондов, массовых православных молодежных организаций и народных дружин. Чрезвычайно вероятно и появление православных священников, получающих научные степени по естественным и гуманитарным наукам и преподающих в светских университетах⁴.

Естественной частью публичной политики является процесс разнообразных коммуникаций общественных групп. Здесь церковь тоже начинает занимать определенное место. Еще в 1993 г. была создана религиозно-общественная организация Всемирный русский народный собор, который, как считают его организаторы, играет важную роль в формировании гражданского общества России. В 2009 г. создано Межсоборное присутствие Русской Православной

¹ Таранюк Ж. Многоаспектный характер взаимодействия религии и политики // Власть. 2010. № 8. С. 166–168.

² Илларион Архиепископ Волоколамский: «Религиозное измерение – необходимое условие гармонизации социальной системы», САЙТ Русской православной церкви. 8.12.2009 г.

³ Там же.

⁴ Милитарев В. Русская Церковь при Патриархе Кирилле АПН 2009-01-30 // URL : <http://www.apn.ru/column/article21273.htm>.

Церкви, в котором, наряду с чисто внутрицерковными вопросами, будут решаться и проблемы взаимодействия Церкви, государства и общества.

В последние годы религиозные организации практически во всех странах мира представляют собой активную часть гражданского общества, влияющую на принятие властных решений. В нашей стране, где наличие гражданского общества ставится под сомнение и о публичной политике говорится, что она в последнее десятилетие – «ушла», попытки традиционных религиозных организаций включиться в процесс обсуждения ряда проблем современного общества могут представлять интерес.

Возможно, что участие религиозных организаций может привнести в сферу публичной политики России новую струю. Однако пока остается открытым вопрос, является ли духовная проблематика, на которую должна опираться религиозная деятельность, настолько же важной для сферы публичной политики, как и для сферы религии, или в этой области церковь постепенно перейдет к участию в принятии чисто политических решений, не носящих нравственного характера.

На *локальном* подуровне, несмотря на тенденцию к гомогенизации религии и глобализации религиозных процессов, в противовес, как реакция на глобализацию начинают возрождаться локальные религиозные традиции. «Это своего рода “религиозный антиглобализм”, который, так или иначе, встраивается в глобальные рамки в качестве некоего “контрфорса”»¹. Практически вне зависимости от процесса глобализации все религии во всех религиозно-политических формах продолжают играть значительную политическую и культурную роль в жизни локального социума, способствуя поддержанию базовой идентичности человека в пределах единства местного сообщества, что подтверждено пословицей «религия деревни – жизнь деревни». В традиционном обществе весьма непроблематично выделить политическое значение духовности, ритуалов, религиозных текстов, культурного дискурса и морали. На местном уровне легче выделить сходство религиозных традиций независимо от их конфессиональной принадлежности. На локальном уровне, как считают С. Рудольф и Дж. Пискатори², хорошо видны различия между теми религиозно-политическими явлениями, которые инспирированы религиозной элитой и теми, которые являются народными.

И, наконец, **микроуровень** влияния религии на политику это персональный пласт личной веры. Очень часто к вере человека может привести именно политическая ситуация. Так, например, Махатма Ганди превращается из лоцмана в религиозного лидера после столкновения с вопиющей бедностью населения деревень Южной Африки и Индии. С другой стороны на индивидуальном уровне проявляется и обратная тенденция сокрушительного влияния некоторых персоналий харизматических религиозных лидеров на формирование религиозных традиций. Причем даже смерть таких лидеров (О. Ромеро,

¹ Орлов М. Место и роль религии в глобальных процессах современности // Власть. 2008. № 4. С. 92.

² Rudolph S. and Piscatori J., eds., *Transnational Religion and Fading States*. Boulder, CO: Westview, 1997.

М. Ганди, И. Рабин) от руки религиозных фанатиков продолжает оказывать определенное влияние на политическую ситуацию.

Итак, мы видим, что практически все уровни реализации взаимоотношений политики и религии являются непосредственно взаимосвязанными, взаимозависимыми и проницаемыми. Решение проблем глобальной религиозности зачастую происходит на уровне индивидуальной реализации. «Для новой религиозности характерна высокая степень индивидуальной вовлеченности»¹.

Как любая политическая сфера, государственно-конфессиональная политика имеет своих акторов и свои механизмы. Сам термин – политический актор первоначально возник применительно к мировому политическому процессу и определялся как «активный участник (коллективный или индивидуальный) международных отношений и мировой политики, обладающий возможностью... принимать решения и реализовывать стратегию, оказывающую существенное и длительное влияние на международную систему, признаваемый в качестве такового другими участниками и учитываемый ими при принятии собственных решений»². Позднее, это понятие распространилось на все политические процессы, и под политическими акторами стали пониматься лица или общественные группы, воздействующие на процесс принятия и осуществления политического решения в данной политической системе³.

В политической коммуникативистике обычно выделяют индивидуальных и совокупных политических акторов. «Совокупные политические акторы – это неинституционализованные общности и социально-политические институты, деятельность которых является интегративным результатом взаимодействия составляющих данную общность или институт индивидуальных акторов, и, в соответствии с известным законом системности, отличается от простой суммы их персональных качеств некоторыми новыми кооперативными параметрами»⁴. Мы предлагаем в поле властно-религиозных отношений, для более удобного оперативного анализа конфессионально-политической сферы расширить и детализировать данную классификацию: индивидуальные акторы, локализованные институциональные акторы, интегральные акторы (институциональные и сетевые). Она может работать и на региональном уровне⁵.

Индивидуальный политический актор – это отдельно взятая личность, проявляющая политическую активность, включающая себя в действующее политическое поле, и прямо или косвенно влияющая на процесс принятия политических решений. Это может быть как политический лидер, непосредственно

¹ Орлов М. Место и роль религии в глобальных процессах современности // Власть. 2008. № 4. С. 91.

² Цыганков П.А. Акторы и факторы в международных отношениях и мировой политике // «Приватизация» мировой политики: локальные действия – глобальные результаты: коллективная монография / под ред. М.М. Лебедевой. М., 2008. С. 35.

³ Коваль Б.И., Ильин М.В. Власть versus политика // Полис. 1991. № 5. С. 152.

⁴ Грачев М.Н. Политическая коммуникация: теоретические концепции, модели, векторы развития. М., 2004, С. 54.

⁵ Баранов А.В. Акторы региональных политических процессов в постсоветской России. Краснодар, 2005.

влияющий на ход мировой политики, так и отдельный гражданин, принимающий участие в политических процессах путем голосования или гражданского неповиновения. Под локальным институциональным актором мы будем понимать, прежде всего, государство и любые политические институты и объединения в рамках данного государства. Под интегральными акторами мы будем понимать международные организации и сетевые структуры.

В политическом поле государственно – конфессиональных отношений основными акторами с нашей точки зрения являются: государство, религиозные объединения (конфессии), индивиды и так называемые интегральные акторы, которые представляют собой как международные конфессиональные организации (Организация исламская конференция, Всемирный совет церквей, Всемирный буддийский альянс и т.д.), так и сетевые сообщества и не институционализированные группы.

Государство как один из основных акторов конфессиональной политики проявляет себя как на макроуровне, так и на мегауровне. Его роль в формировании конфессиональной политики, как в мировой, так и в отечественной практике, подробно рассматривалась нами во 2-м параграфе 1-й главы. Именно модель взаимоотношений государства и религиозных организаций определяет степень и границы воздействия государства на религиозные процессы. В России, на взгляд политолога А.В. Малашенко, «нынешнее государство может быть признано архитектором, который после возведения “здания” превращается в дирижера,... управляющего поликонфессиональным “оркестром” России»¹.

Вторым основным актором конфессиональной политики являются религиозные институты и объединения. Мы не будем подробно останавливаться на сложной взаимосвязи этих терминов², поскольку это скорее религиоведческая, нежели политологическая задача. Заметим только, что, по сути, до сих пор в отечественном гуманитарном знании нет четкой фиксации понятия «религиозный институт», понятия же религиозного объединения и религиозной организации прописаны в ФЗ 125 «О свободе совести и о религиозных объединениях»³. К религиозным объединениям, помимо религиозных организаций, имеющих обязательную государственную регистрацию, относятся и религиозные группы, таковой не имеющие.

В классическом религиоведении традиционно к религиозным организациям относят секту – деноминацию – церковь, а поскольку мы ставим перед собой не религиоведческие, а политические задачи, то возьмем за основу традиционную классификацию. Наиболее влиятельная в политических процессах религиозная организация, часто отождествляемая с понятием религиозного института как такового, это церковь. И именно она, прежде всего, выступает актором религиозно-политических процессов как на мега-, так и на макроуровне.

¹ Малашенко А.В. Государство и ислам в постсоветской России // Свободная мысль. 2007. № 3. С. 92–104; № 4. С. 150–163.

² Более подробно см.: Романова А.П. Проблема религиозного комплекса в современном религиоведении. Астрахань, 2001.

³ Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ О свободе совести и о религиозных объединениях.// <http://www.referent.ru/1/2291.//>

Понятие церкви имеет целый ряд значений от объединения верующих, конгрегационных организаций, деноминаций, до абстрактного универсального института¹. Однако надо учитывать, что не каждый религиозный институт является церковью. Как мы показали выше, в последнее время в церковной деятельности все больше места отводится светским, нерелигиозным аспектам, она начинает выполнять все больше экономических и политических функций. А в последнее время на политическую деятельность оказывают влияние не только крупные религиозные институты, такие как церкви, но и менее масштабные – деноминации и секты, а также культы. Именно они начинают проявлять наибольшую прозелитическую активность.

Важными политическими акторами являются и отдельные индивиды в лице харизматических лидеров, вставших во главе государства, например Айтилла Хомейни, Махатма Ганди. Все религиозные акторы действуют в той или иной мере на всех уровнях политической системы.

На *мегауровне* религиозные акторы способны сформировать «те процессы, совокупность которых может существенным образом определить характер протекания мировых политических процессов»². Именно религиозные акторы могут опосредованно влиять на социальные установки, под воздействием которых формируется характер внешней политики государства, ее концепция и практическое воплощение, с учетом политических и экономических интересов. Они могут принимать и непосредственное участие в международной деятельности и как непосредственно религиозные институты, и как международные конфессиональные организации, и как политические партии религиозной ориентации. Они, и на взгляд некоторых исследователей, это самое главное, воздействуют «на отдельного человека, индивидуума, приверженца конкретной религии, который сам участвует в событиях международного значения, является субъектом или объектом, реагирует на них, вынуждает внешнеполитических руководителей считаться с его мировоззрением и взглядами»³.

На *мегауровне* наиболее активными религиозными акторами в последнее время являются не только традиционные религиозные институты (церкви), но и так называемые интегральные, представленные транснациональными религиозными объединениями и организациями типа Аль-Каиды, имеющими формализовано религиозные характеристики, но, по сути, являющимися политическими террористическими группировками сетевого типа.

Роль и влияние религиозного фактора в мировой политике ощутимо возрастает в случае формирования объединенных структур, включающих в себя несколько в той или иной степени значимых религиозных организаций, действующих в общественных отношениях в единой парадигме. Транснациональные религиозные акторы являются нередко наиболее авторитетными участниками

¹ Moberg L.J. The Church as a Social Institution. The sociology of American religion: Baker Book House 1984. P. 17–18.

² Касаткин П.И. О роли религиозных акторов в современных мировых политических процессах // Вестник МГИМО. 2010. № 1. С. 258.

³ Ковальский Н. А. Религиозный фактор: проблемы влияния на мировую политику // Религия и политика на рубеже двух тысячелетий. М., 2000. С. 10.

мировых процессов. «Вес того или иного религиозного актора в политических процессах нередко определяется возможностью религиозной организации влиять на более самостоятельных и значимых участников мировых процессов»¹.

На *макроуровне* больший вес получают масштабные религиозные институты на национальном уровне и местные религиозные объединения на локальном уровне.

Индивид как религиозно-политический актор может играть свою роль практически на всех уровнях. В качестве глав государств и харизматических политических лидеров – на мега- и макроуровнях; в качестве верующих и граждан – на макроуровне и индивидуальном.

Исследуя сферы активности религиозных акторов, выделяют следующие характерные черты: религиозные акторы при отстаивании своих интересов подчас не способны напрямую оказать влияние на принятие конкретных политических решений; они добиваются системного эффекта, который состоит в распространении определенных знаний и ценностей, повышении осведомленности о проблеме и изменение массового отношения к ней, развитие общественных институтов, а также пытаются повлиять на принятие политических решений выстраиванием «параллельных структур» политического участия в выработке решений². Эти параллельные структуры являются частью механизма по реализации конфессиональной политики.

К механизмам реализации государственной конфессиональной политики можно отнести, прежде всего, законодательную базу и целый ряд институтов способствующих ее грамотной реализации. Каждый уровень системы обеспечен своей законодательной базой – от Всемирной декларации прав человека до местных подзаконных актов, и своими механизмами реализации. В Российской Федерации существует свой пакет документов по конфессиональной политике, рассмотренный нами в предыдущей главе, и своя система формирования государственной религиозной политики.

Государственная конфессиональная политика реализуется Президентом Российской Федерации, при котором функционирует Совет по взаимодействию с религиозными объединениями, Федеральным Собранием Российской Федерации, Правительством Российской Федерации и другими федеральными органами государственной власти.

До 1938 г. государственно-конфессиональную политику осуществляла комиссия по культовым вопросам при Президиуме ЦИК СССР, затем были организованы новые централизованные органы: Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов. Их работа подробно освещена в работах О. Васильевой, С. Гордуна, Л. Сосковец, Ю. Гераськина. Советы по делам РПЦ и делам религиозных культов, и их уполномоченные «были теми официальными»

¹ Касаткин П.И. О роли религиозных акторов в современных мировых политических процессах // Вестник МГИМО. 2010. № 1. С. 260.

² Михеев А.Н. Неправительственные объединения как акторы мировой политики // «Приватизация» мировой политики: локальные действия – глобальные результаты: коллективная монография / под ред. М.М. Лебедевой. М., 2008. С. 130.

ми институтами государства, которые осуществляли тотальный контроль за религиозными организациями, их руководителями, просто верующими и оказывали на них постоянное давление»¹. По инициативе Н.С. Хрущева в 1958 г. начинается смена линии в государственной вероисповедной политике – с либеральной на более жесткую. Принимается ряд постановлений, в том числе «О мерах по ликвидации нарушения духовенством советского законодательства о культах» (1960)². Меняется руководство ведомств, осуществляется яростная критика прежнего курса, идет процесс активной атеистической пропаганды и закрытия религиозных объединений на местах и, прежде всего, в сельской местности.

К середине 70-х гг. возникает необходимость объединения двух инстанций с параллельными функциями и создается новый орган – Совет по делам религий при Совете Министров СССР, который продолжает выполнять роль посредника между государством и церковью, осуществляя правовое регулирование деятельности религиозной жизни общества³. Хотя далеко не все согласны с тем, что он выполнял только посредническую роль, «он чаще принимал самостоятельные решения»⁴.

Хотя вероисповедная политика несколько смягчается, и непосредственное политическое насилие заменяется жесткой регламентацией деятельности церковных организаций и неустанным контролем за ее осуществлением, полнокровным субъектом государственно-конфессиональных отношений религиозные объединения в этот период тоже не стали. С октября 1990 г. после принятия Закона «О свободе совести и религиозных организаций» Верховным Советом СССР Совет по делам религий получил статус информационного, консультативного и экспертного центра. А в 1991 г., после распада СССР, он прекратил свое существование.

В настоящее время существует несколько органов, координирующих взаимоотношения государства и религиозных объединений. Во-первых, это Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, созданный распоряжением Президента Российской Федерации от 24.04.1995 г. № 192-рп., и являющийся консультативным органом. Основной функцией Совета является обеспечение взаимодействия Президента Российской Федерации с религиозными объединениями⁵. При Администрации Президента РФ существует Отдел по взаимодействию с религиозными объеди-

¹ Сосковец Л.И. Советы по делам религий как проводники государственной политики в отношении церкви // Известия Томского политехнического университета. 2008. Т. 312. № 6. С. 167.

² О мерах по ликвидации нарушения духовенством советского законодательства о культах. Постановление ЦК КПСС от 13.01.1960 г. // Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия) // Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 43–67.

³ Гераськин Ю.В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. Серия «История и политология». 2008. № 4/4. С. 45–51.

⁴ Интервью с И.С. Пудовым, бывшим сотрудником Совета по делам религий, ныне президентом Генерального Синода Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского исповедания // Научно богословский портал // URL : <http://www.bogoslov.ru/text/498829.html>.

⁵ Положение о Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации // URL : <http://state.kremlin.ru/council/17/statute>.

нениями Управления по взаимодействию с политическими партиями, общественными объединениями, фракциями и депутатами палат Федерального Собрания РФ. При Правительстве Российской Федерации создана комиссия по вопросам религиозных объединений. Позитивную роль в решении государственных вопросов внес и созданный в декабре 1998 г. Межрелигиозный совет России, который объединяет лидеров ведущих религиозных традиций России, и созданный в марте 2004 г. Межрелигиозный совет Содружества Независимых Государств. На федеральном и региональном уровнях, считает С. Миронов, сложилась практика заключения соглашений о сотрудничестве между органами исполнительной власти и различными религиозными организациями. Религиозные лидеры работают и в составе Общественной палаты Российской Федерации¹. В 2006 г. Президент России одобрил создание в Совете Федерации Объединенной комиссии по национальной политике и взаимоотношениям государства и религиозных объединений². Данная комиссия уже приняла участие в разрешении конфликтов на межнациональной и межконфессиональной почве и смогла направить развитие событий в конструктивное русло. Такого рода органы созданы при Государственной Думе Федерального Собрания РФ³, и при правительстве г. Москвы⁴, а отделы при многих министерствах Российской Федерации⁵. Еще одним институтом является экспертный совет, который с 2004 г. функционирует при Комитете по делам общественных объединений и религиозных организаций. Экспертный совет по проведению религиозоведческой экспертизы функционирует при Минюсте РФ. Порядок проведения государственной религиозоведческой экспертизы утвержден Постановлением Правительства Российской Федерации от 3.06.1998 г. № 565⁶. В состав экспертных советов наряду с чиновниками входят и специалисты-религиоведы, педагоги, психологи и т.д. «Уникальность состава Экспертного совета при Минюсте РФ – в преобладании в нем представителей столичных высших учебных заведений и академических институтов. Все они... имеют устойчивый «иммунитет» к давлению на них, каких бы то ни было светских и профессиональных инстанций»⁷.

¹ Миронов С.М. Актуальные вопросы развития государственно-конфессиональных отношений // Актуальные вопросы развития государственно-конфессиональных отношений в современной России и социальное служение ведущих религиозных организаций: аналитический вестник М., 2008. № 12 (357). С. 6–15.

² Постановление Совета Федерации «Об Объединенной комиссии по национальной политике и взаимоотношениям государства и религиозных объединений при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации» от 3.03.2006 г. №68-СФ.

³ Комитет по делам общественных объединений и религиозных организаций создан решением палаты от 17.01.1994 г.

⁴ Постановление от 28.06.2005 г. № 469-ПП. Комитет по связям с религиозными организациями г. Москвы // URL : <http://ksro.mos.ru/>.

⁵ Министерство внутренних дел РФ, Министерство обороны РФ, Министерство региональной и национальной политики РФ, министерство юстиции РФ, Федеральная пограничная служба РФ и т.д.

⁶ Собрание законодательства. 1998. № 23. Ст. 2560.

⁷ Кантеров И. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения : сб., 2004 // URL : religion.sova-center.ru.

Основной задачей религиозной экспертизы является определение характера экспертируемой, является ли она религиозной, и не носят ли ее документы экстремистского характера, а не правовая оценка ее задач. Это достаточно узкая задача, стоящая перед экспертом, поскольку не учитывается возможное нарушение прав граждан¹. Экспертный совет при министерстве Юстиции выносил заключения, касающиеся весьма проблематичных для Российского общества религиозных организаций: Свидетелей Иеговы, Церкви объединения и Церкви Последнего Завета, Армии Спасения, Древнерусской Церкви Православных Староверов – Инглингов и т.д. Таким образом, религиоведческая экспертиза занимает важное место в системе государственно-конфессиональных отношений. Религиоведы считают, что «позицию религиоведческого сообщества по сложным и дискуссионным проблемам религиозной жизни необходимо учитывать как государственным, так и общественным и религиозным структурам при выстраивании взаимодействия с различными субъектами конфессиональной политики»², а результаты религиоведческой экспертизы должны быть максимально прозрачными для всего гражданского общества.

Поскольку во многих субъектах Российской Федерации происходит повсеместное взаимодействие с религиозными объединениями, практически все регионы в той или иной форме дублируют государственно-конфессиональную политику центра и создают институты, на которые можно возложить функции такого взаимодействия.

Уже в к 2000 г. в 18 субъектах Федерации возникли «самодеятельные» механизмы по контактам государства с религиозными организациями. В 23 субъектах действуют смешанные структуры с участие чиновников и представителей религий. В 20 субъектах существуют специальные должности по работе с религиозными организациями. В 9 республиках и областях (в том числе в Татарстане, Удмуртии, Нижегородской, Свердловской областях) действуют экспертно-консультационные советы по взаимодействию с религиозными объединениями; в 7 субъектах работают Советы по делам религий; в 4 субъектах – комиссии по взаимодействию с религиозными объединениями³.

Совет по делам религий продолжает существовать при правительстве Республики Башкортостан, со времен СССР не изменив своего названия, но получив консультативный статус⁴, а 2008 г. такой же совет в республике Татарстан был реорганизован в Управление по делам религий, чем вернул себе полномочия государственного органа⁵.

¹ Сластилина Ю. Религиоведческая экспертиза как условие реализации права на свободу вероисповедания // Религия и право. 2005. № 2.

² Кантеров И. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения : сб. 2004 // URL : religion.sova-center.ru.

³ Мельков С.А. Исламский фактор и военная политика России. М., 2001. С. 54.

⁴ Интервью с председателем совета по делам религий РБ В. Пятковым 25.05.2009 г. // URL : ufa1.ru.

⁵ Совет по делам религий Татарстана преобразован в Управление по делам религий // URL : IslamRF.ru.

И в настоящее время идут дебаты по поводу необходимости создания единого органа, в той или иной форме, который бы не управлял, но координировал действия государства и религиозных организаций. У него есть сторонники, указывающие на необходимость такого органа». Функции, которые в свое время выполнял Совет по делам религий, «рассредоточены» сейчас по различным ведомствам, что вызывает необходимость в координации их деятельности, исключении дублирования и т.д.»¹. Есть и противники (эксперт О.Васильева), считающие, что он не должен возрождаться в том виде, в котором он существовал, а «должно быть Министерство этноконфессиональной политики»².

Тем не менее, во всех субъектах Федерации в том или ином виде уже давно существуют комитеты, отделы, советники и т.д., осуществляющие связь с религиозными организациями на региональном уровне. Создание же федерального государственного органа по делам религиозных объединений, по мнению Г.А. Михайлова, поможет региональным властям грамотно осуществлять государственно-конфессиональную политику, поскольку религиозные организации не способны самостоятельно избавиться от груза внутренних проблем, «а тем более наладить продуктивный межконфессиональный диалог без участия посредников, выступающих от имени государства и заинтересованных в установлении религиозного мира и согласия»³.

Таким образом, мы видим, что вся система организации государственной политики России, как и любой страны, направлена на создание системы конфессиональной безопасности.

2.2. Место конфессиональной безопасности в системе государственно-конфессиональной политики

Результатом грамотной государственно-конфессиональной политики должно стать формирование системы конфессиональной безопасности как для России в целом, так и для каждого региона с учетом его специфики.

Термин «конфессиональная безопасность» относительно новый для отечественной политологии, хотя уже введен как в политический (Н. Назарбаев), так и в научный оборот (А.И. Шустева, А.П. Романова). Понятие конфессиональной безопасности вписывается в более широкий контекст национальной безопасности, и, соответственно, в круг взаимосвязанных понятий – «духовная безопасность» и «культурная безопасность».

Проблема безопасности чрезвычайно сложна и многослойна, а само понятие «безопасность» распространяется на весьма широкие сферы: от государственной безопасности до безопасности жизнедеятельности. Уровень современного военного потенциала и его разрушающие способности, проблемы в эколо-

¹ Минин С. Не искать оправданий бездействию. Совет по делам религий: чем он был нужен и нужен ли он сейчас? // НГ-Религии. 17.09.2008.

² Эксперты не видят необходимости в возрождении Совета по делам религий // Интерфакс-Религия. 16.06.2009.

³ Михайлов Г.А. Нужен ли России государственный орган по делам религий? // Религия и право. 1999. № 6. С. 9.

гической сфере, информатизация общества, этнические конфликты и т.д. создают все новые объективные угрозы существованию человечества. Эти угрозы столь многочисленны и разнообразны, что формируется целая серия понятий связанных с реакцией на эти угрозы и, соответственно, безопасностью человечества во многих сферах.

При всей кажущейся простоте и ясности, разветвленность и не проработанность категориального аппарата проблемы безопасности создает целый ряд трудностей. Попробуем разобраться в данной системе категорий и определить место в ней понятия «конфессиональная безопасность».

Самой широкой категорией этой области исследования будет являться естественно само понятие «безопасность». Осмысление этого феномена начинается в эпоху Нового времени. Именно тогда в период великих географических открытий, расширения территорий, революционных событий безопасность как таковая провозглашается особой витальной ценностью. По выражению И. Бентама это «основа жизни, существования, довольства, счастья, – от нее все зависит»¹. Безопасность как естественное право человека фиксируется в ряде документов уже с XVII в.: в английском биле о правах 1776 г., американской Декларации независимости 1776 г., во французской декларации прав человека и гражданина в 1789 г.

Вплоть до XX в. безопасность традиционно понималась как военно-политическая, физически-телесная, ресурсная, распределительная и т.д. В ряде отечественных исследований: в работах Л.Н. Анисимова, З.С. Белоусовой, Н.С. Бирюкова, И.П. Блищенко, С.Н. Власова, В.Д. Кудрявцева и др. безопасность до сих пор отождествляется с государственной, национальной защищенностью от военных угроз.

Современность, привнося в жизнь человека все новые риски, расширяет понятие безопасности. Так, в энциклопедии «Глобалистика» безопасность определяется как состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз. Различают: социальную безопасность (финансовую, хозяйственную, технологическую); территориальную безопасность (экологическую, сырьевую)². В той же энциклопедии даны определения безопасности личности, понимаемой как состояние защищенности жизни и здоровья человека, его целей, идеалов, ценностей, интересов, свобод и прав от опасных воздействий (духовных, этнокультурных, социальных, экономических, медико-биологических, военных и т.д.)³. В понятие безопасности включается также и защита от ядерной угрозы, терроризма, глобальных природных катастроф и т.д. В последнее время все чаще в контекст понятия безопасности начинает входить психологическая, культурная, информационная, этническая, религиозная и иные сферы. Далекое неоднозначным представляется понятие «безопасность человеческая», как образ совершенного мира, цель которой мож-

¹ Бентам И. Изб. соч. СПб., 1869. Т. 1. С. 345.

² Яновский Р.Г. Безопасность // Глобалистика: энциклопедия. М., 2003. С. 63.

³ Безопасность личности // Глобалистика: энциклопедия. М., 2003. С. 63.

но достичь путем сотрудничества государств и народов. Противоречивое содержание этого понятия раскрывается в статье Д.Дж. Пучалы¹.

Имея в виду эти различные формы безопасности, нельзя не согласиться с мнением о том, что «современные глобализационные тенденции не обеспечивают основы безопасности и устойчивости бытия как всего международного сообщества, так и отдельных индивидов. Это связано с тем, что на сегодняшний день процесс глобализации можно определить преимущественно синергетически, выделить некоторые центры, порождающие те или иные формы и режимы развития»².

Многозначность и сложность этого понятия выражается в наличии множества смыслов и трактовок, причем зачастую базирующихся на совершенно разных основаниях. Наиболее часто встречается трактовка безопасности как *защищенности*, о чем свидетельствуют и некоторые приведенные нами определения. Совершенно не случайно такая трактовка безопасности вошла и в определение, официально зафиксированное в «Законе РФ о безопасности»: «Безопасность – это состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз»³. В этом же ракурсе она трактуется и в «Энциклопедии социологии» В.В. Пузиковым, «как защищенность жизненно важных интересов социальной структуры или ее отдельного элемента от внешних и внутренних угроз, где последние выступают или реализуются как противоположные, противоречивые интересы каждого элемента социального сообщества»⁴.

Трактуется безопасность и как *состояние свободного выбора*. Так, Е.М. Бабосов определяет ее как состояние общественных отношений, при котором личность, социальная группа, общность, народ, страна (государство) может самостоятельно, суверенно, без вмешательства и давления извне свободно выбирать и осуществлять свою стратегию международного поведения, духовного, социально-экономического и политического развития⁵.

Л.С. Перепелкин предлагает исходить из английского термина *security*, поскольку, по его мнению, русский термин «безопасность» не вполне передает содержание его английского эквивалента. Он предлагает трактовать его как состояние устойчивого функционирования и воспроизводства социального объекта/субъекта, поддерживаемое с помощью особо организованной институциональной среды⁶.

Синергетически, как устойчивость общественной системы понимается безопасность В.Ф. Молчановским «Понятие «безопасность» отражает, с одной

¹ Пучала Д. Дж. Безопасность человеческая // Глобалистика: энциклопедия. М., 2003. С. 63–65.

² Посметьева Е.С. Глобализация: гуманитарный аспект // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2010. № 14 (85). Вып. 13. С. 297.

³ См.: Закон РФ «О безопасности». Ст. 1.

⁴ Энциклопедия социологии / сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Минск, 2003. С. 146.

⁵ Там же.

⁶ Перепелкин Л.С. Государственная национальная политика и проблемы безопасности в этнической сфере // Конфликт – диалог – сотрудничество. Бюл. № 2 (дек. 1999 – фев. 2000).

стороны, состояние (жизненность) системы, с другой – совокупность специальных мер по сохранению целостности, относительной самостоятельности и устойчивости социальной системы»¹.

Некоторыми исследователями (В.В. Серебрянников, Ю.И. Дерюгин, Н.Н. Ефимов, В.И. Ковалев) безопасность понимается и как некая *человеческая активность* на различных уровнях от личности до государства и человечества в целом, направленная на выявление (изучение), предупреждение, ослабление, устранение (ликвидацию) и отражение опасностей и угроз, способных погубить их, лишить фундаментальных материальных и духовных ценностей, нанести неприемлемый (недопустимый объективно и субъективно) ущерб, закрыть путь для прогрессивного развития².

Таким образом, мы видим, что спектр определений безопасности достаточно широк – от состояния (устойчивость, защищенность, свободный выбор) до деятельности (человеческая активность). Тем самым это понятие относится к чрезвычайно широкому уровню объектов, приобретая онтологический, бытийный смысл, ибо безопасность нации, государства и человека во многом зависит и от состояния биосферы, и ближайшего космического пространства, и от социума и личности т.д.

Все остальные понятия более узки, поскольку имеют конкретный объект, требующий обеспечения безопасности: нацию, государство, человека и т.д. Однако надо все время помнить о включенности личности и социума в более широкую космическую систему, а, следовательно, и о взаимозависимости различных уровней безопасности.

Наиболее общеупотребимым в научной традиции является понятие «*национальной безопасности*». Термин национальная безопасность впервые был употреблен Т. Рузвельтом в 1904 г. в послании американскому конгрессу в связи с идеей присоединения к территории США Панамского канала. А в конце XX века там он стал практически ритуальным, поскольку проблема национальной безопасности является темой ежегодного послания американского президента к своей стране.

В ряде случаев понятие национальной безопасности отождествляется с понятием государственной безопасности. Так, И.Л. Прохоренко рассматривает национальную безопасность как «такое сочетание внутренних и внешних обстоятельств, воздействующих на жизнь государства, при котором отсутствуют угрозы критического характера и в то же время сохраняется полноценная способность государства адекватно реагировать на эти угрозы, коль скоро они возникнут»³.

Однако, как нам представляется, не совсем верно смешивать эти понятия, поскольку понятие нации и государства не тождественны и под государствен-

¹ Молчановский В.Ф. Безопасность – атрибут социальной системы // Анализ систем на пороге XXI-го века: теория и практика : мат-лы международной конференции. М., 1997. Т. 4. Кн. 1. С. 170.

² Серебрянников В.В., Дерюгин Ю.И., Ефимов Н.Н., Ковалев В.И. Безопасность России и армия. М., 1995. С. 17, 63.

³ Прохоренко И.Л. Национальная безопасность и баланс сил // Баланс сил в мировой политике: теория и практика: сб. ст. / под ред. Э.А. Позднякова. М., 1993. С. 66–91.

ной безопасностью понимается скорее сохранение самой государственной машины и определенных институтов. По утверждению А. фон Бреннера, «практически единственным объектом государственной безопасности является само государство, интересы которого, как известно, не всегда совпадают с интересами общества и личности. Субъектами и объектами концепции национальной безопасности являются: личность с ее правами и свободой, общество с его материальными и духовными ценностями, государство с его конституционным строем, суверенитетом и территориальной целостностью. Принципиальным отличием концепции национальной безопасности от государственной безопасности является изменение системы приоритетов на противоположную: главное – личность, затем общество, затем – государство»¹.

Национальная безопасность не только отождествляется с государственной, но в некоторых трактовках практически сливается с понятием безопасности как таковой, как например, в трактовке А.В. Возженикова, ну только за исключением космических и экологических рисков. «Национальная безопасность – это состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства во всех сферах их жизнедеятельности от внешних и внутренних опасностей и угроз, характеризующееся таким положением страны, при котором обеспечивается ее целостность и внутренняя стабильность, суверенное и прогрессивное развитие, возможность выступать самостоятельным и полноправным субъектом международных отношений»².

Трактуется национальная безопасность и как состояние системы общественных отношений между субъектами социальной системы, индивидами, государственными институтами, как в рамках национального образования, так и в сфере международной деятельности, обеспечивающее возможность полной реализации и защищенность жизненно важных интересов от внешних и внутренних угроз через достижение сбалансированности интересов каждого из участников отношений путем оптимального соотношения с интересами других субъектов³. В данном случае это отражает синергетический вариант определения общей безопасности.

В рамках разработки и развития концепции национальной безопасности все большее значение начинает приобретать исследование различных ее аспектов или форм: экономической, политической, экологической, информационной, духовной, культурной, религиозной, этнической.

Та или иная форма безопасности возникает с появлением новых рисков и угроз или с интенсификацией уже существующих. Одним из аспектов нацио-

¹ Бреннер фон. А. Введение в политологию национальной безопасности // URL : <http://www.von-brenner.com/Vvedvnacbez.htm>.

² Возжеников А.В. Парадигма национальной безопасности реформирующейся России: монография. М., 2000. С. 47–48.

³ Энциклопедия социологии. Сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. — Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2003. С. 146 .

нальной безопасности является духовная безопасность, в рамках которой некоторые исследователи и рассматривают конфессиональный аспект¹.

В отечественной науке этой проблемой в целом или отдельными ее аспектами занимались архиепископ Иоанн (Попов), А.А. Возмитель, О.А. Хвыля, Н.П. Золотова, А.С. Записоцкий, П.Н. Беспаленко, А.Ф. Гавриленко и др. Чаще всего духовная безопасность раскрывается в контексте национальной безопасности как ее специфическая составная часть. «Она предоставляет собой состояние личности, общества и власти, обеспечивающее их нормальное взаимоувязанное существование и функционирование, а также созидательное культурно-цивилизационное развитие сложившегося или складывающегося национального образа жизни. С другой стороны, – это процесс сохранения и позитивного видоизменения идей, идеалов, ценностей, норм и традиций, господствующих в обществе, разделяемых массами людей и властными структурами в целях социального воспроизводства, гарантирующего устойчивость вектора, преемственность и динамику общественного развития»².

Далее, давая ее развернутую дефиницию, авторы определяют ее многопланово и как «1) способность личности, общества и государства сохранять и развивать позитивную созидательную духовность; 2) состояние защищенности жизненно важных духовных интересов и потребностей личности, общества и государства; 3) систему отношений между субъектами общественной жизни, которая обеспечивает благоприятные условия для духовной жизни и духовного развития»³. Не давая дефиницию самому понятию духовности они как само собой разумеющийся факт, рассматривают основой духовной безопасности, прежде всего, традиционную религию, а это для России, естественно, православие, что соответственно суживает характер самой концепции, поскольку понятие духовности шире понятия религиозности, и включает в себя целый ряд светских атрибуций.

А.С. Записоцкий под духовной безопасностью понимает систему условий, позволяющих обществу и культуре сохранять жизненно важные конструкты в рамках исторически сложившейся нормы⁴. Такое определение носит скорее регулятивный характер. Н.П. Золотова, в свою очередь, определяет духовную безопасность более широко как защищенность духовно-идеологических, нравственных, культурных основ жизнедеятельности общества⁵, тем самым включив культуру в основу ее дефиниции.

С нашей точки зрения, более широким, чем духовная безопасность, является понятие «культурной безопасности». Прежде всего, в силу того, что духовность является одной из составляющих, наряду с материальной, челове-

¹ См., напр., Беспаленко П.Н. Конфессиональный фактор духовной безопасности в политике современной России // Научные ведомости БелГУ. 2008. № 10 (50). С. 141–149.

² Архиепископ Иоанн (Попов), Возмитель А.А., Хвыля О.А. Духовная безопасность России. М., 2005. С. 33.

³ Там же. С. 33–34.

⁴ Записоцкий А.С. Гуманитарное образование и проблемы духовной безопасности // Педагогика. 2002. № 2.

⁵ Золотова Н.П. Театр как социокультурный фактор духовной безопасности страны // Аналитический вестник. 1998. № 4 (71).

ской культуры. В XX веке с его глобализационными процессами, с постоянными локальными этническими и религиозными конфликтами возникли и продолжают углубляться угрозы и риски, как для отдельных культур, так и для культуры человечества в целом. Это стало предметом особого беспокойства для многих социальных институтов – ООН, ЮНЕСКО и др.

«В настоящее время, – пишет в своем послании Генеральный директор ЮНЕСКО Коитиро Мацура, – культуре угрожают весьма различные факторы: в одном случае чрезмерная защита национальной самобытности создает угрозу для культуры групп, относящихся к меньшинствам; в другом случае во имя религии испытанию подвергается культурная практика»¹.

Термин «культурная безопасность» достаточно новый и еще недостаточно разработанный теоретически. За рубежом начали появляться первые определения культурной безопасности только в последние десятилетия, когда она стала трактоваться, прежде всего, как «способность общества сохранить специфические характеристики, несмотря на изменяющиеся условия и реальные или виртуальные угрозы: более подробно, это включает, постоянство традиционных схем языка, культуры, идентичности, сообществ, национальных или *религиозных* (курсив – А.Р., М.Т.) обычаев, оставляющих для изменения все, что должно быть исключено»².

В отечественной литературе термин «культурная безопасность» трактуется как весьма широкий и рассматривает культуру не только как объект, но и как фактор обеспечения безопасности. «Культурная безопасность есть не только поддержание безопасности в культурной сфере, как то предотвращение религиозных и этнических конфликтов, упадка духовности, разрушения культурных памятников, но и поддержание национальной безопасности через развитие культурного самосознания... Это и защита культуры от угроз и одновременно создание условий для ее гармоничного развития»³. Поскольку безопасность есть состояние системного равновесия, то поддержание наработанных культурных паттернов во многом стабилизирует ее. Вполне справедливо в этом случае замечание А.Я. Флиера о том, что по-настоящему безопасное общество то, где люди в абсолютном большинстве своем сознательно и целенаправленно соблюдают общепринятые нормы жизнедеятельности, то есть являются культурными⁴.

Конфессиональная безопасность является частью культурной безопасности. Впервые о конфессиональной безопасности упоминается в работах Ж. Бодена в XVIII в. Понятие безопасности рассматривается Ж. Боденом⁵ чрез-

¹ Послание Генерального директора ЮНЕСКО в связи с проведением 21 мая Всемирного дня культурного разнообразия во имя диалога и развития // URL : <http://www.kyrnatcom.unesco.kz/press%20hq/press5.htm>.

² Scott Forrest. Indigenous Identity as a Strategy of Cultural Security // Northern Research Forum. Plenary on Security, Yellowknife, NWT. 18.09.2004.

³ Романова А.П., Мармилова О.О. Культурная безопасность как важнейший фактор национальной безопасности // Человек, общество, управление : научно-информационный журнал. 2008. № 2.

⁴ Флиер А.Я. Культура как фактор национальной безопасности // Общественные науки и современность. 1998. № 3. С. 181–187.

⁵ Боден Ж. Метод легкого познания истории. М., 2000. Гл. 1 (14–15).

вычайно широко и охватывает кроме обычного спектра составляющих, также экономическую и конфессиональную. В данном случае под экономической безопасностью понимается обеспечение некоего «единого экономического пространства» посредством установления единой денежной системы и системы мер и весов. Под конфессиональной безопасностью понимается. Защита государства от чужеродных религиозных влияний. Проповедуя веротерпимость, Ж. Боден вменяет в обязанность суверену бороться против радикальных учений, посягающих на основы государственности. Всякая свобода веры и убеждений возможна лишь до тех пор, пока это не затрагивает публичного интереса и является вопросом частного выбора.

На современном этапе осмысления этого понятия можно сказать, что он еще недостаточно определен. Более того, в отечественной научной и публицистической литературе часто встречаются два на первый взгляд взаимозаменяемых понятия – «конфессиональная безопасность» и «религиозная безопасность». Однако, как не тождественны сами понятия конфессии и религии, так и нетождественны понятия религиозной и конфессиональной безопасности. Дефиниции последних в отечественной литературе выведены недостаточно четко, поэтому попробуем их отграничить.

Понятие религиозной безопасности чаще всего употребляется в отечественной литературе православного характера в основном в контексте защиты традиционной православной религии от современных нетрадиционных культов, имеющих экстремистский характер. Современными теологами создаются механизмы защиты от вступления молодежи в подобные секты¹. Система этих механизмов и является основой, таким образом понимаемой религиозной безопасности. Однако и в светской отечественной научной литературе, введение понятия религиозной безопасности подразумевает безопасность традиционных религий и их защиту, прежде всего от нетрадиционных религиозных культов².

По сути своей понятие религиозной безопасности в данном контексте является тождественным понятию безопасности (считай сохранения) традиционной религии (православие, ислам и т.д.) и в определенной степени продолжает идеи Ж. Бодена о необходимости защиты государства от инородных религиозных влияний.

Следовательно, можно утверждать, что с ростом значимости религиозного фактора в жизни социума возникают, как минимум, две проблемы, требующие научной разработки и правового закрепления: религиозная безопасность и правовая регламентация как деятельности органов государственной власти, так и религиозных движений с входящими в них некоммерческими организациями (общественными объединениями) в целях обеспечения такой безопасности³.

¹ Кураев Андрей, диакон. Техника религиозной безопасности // URL : <http://www.benjamin.ru/logos/kuraev/0003.html>.

² Карпухин Ю.Г. Армия, правоохранительные органы и религиозная безопасность // Вестник РГГУ. Серия «Право». 2008. № 5. С. 121–130.

³ Там же. С. 121.

Камнем преткновения в данной трактовке является вопрос о традиционных религиях и о создании системы преференций именно для них. С одной стороны, идея свободы совести и вероисповедания предоставляет равные права всем религиям, не наносящим вреда человеческому здоровью и личности, с другой стороны, как считают сторонники изменения существующего законодательства в религиозной сфере, это наносит ущерб религиозной идентичности нации. По мнению И. Куницына, существующий ныне закон наносит вред «религиозной идентичности народов России на всей ее территории». Ситуацию может изменить только вопрос со статусом «традиционная конфессия», который должен предоставляться парламентом «путем принятия соответствующего закона». В отличие от ряда зарубежных стран полиэтничная и поликонфессиональная структура общества порождает необходимость «в вертикальной дифференциации правового статуса традиционных конфессий: одним конфессиям он должен присваиваться на федеральном, а другим, имеющим достаточную социальную базу лишь в пределах субъекта федерации, на региональном уровне. Такое положение фактически уже начало спонтанно складываться в регионах, поскольку законодательство ряда субъектов федерации признает наличие разницы в социальном статусе конфессий»¹.

Во второй половине 90-х гг. более чем в 40 регионах вышли локальные нормативные документы в сфере свободы совести. Они негласно представляли некоторые преимущества так называемым традиционным религиям. В Воронежской области закон «О защите детства, материнства и отцовства» ввел в правовой оборот понятие «культурообразующие религиозные организации»². В целой серии региональных актов 90-х годов об ограничении миссионерской деятельности, преимущество отдается традиционным религиям. Более того, в 1999 г. в Белгороде был принят акт на ограничение в регионе миссионерской деятельности любых конфессий, кроме РПЦ, в 2004 г. такой же акт был принят в Курской области³. К этому можно добавить приоритет православной конфессии в информационной политике ведущих телеканалов, попытки введения преподавания православной культуры в школах и вузах и др.

Если в моноконфессиональных регионах центральной России (Белгородская, Курская, Псковская области и т.д.) такая практика не вызывала широкого народного недовольства, то в исторически сложившихся поликонфессиональных регионах такая позиция была бы весьма проблематичной. Именно такого рода механизмы правовой стратификации и ограничений становятся основой формирования региональных систем религиозной безопасности.

В отличие от понятия религиозной безопасности, термин «конфессиональная безопасность» употребляется в основном в политической плоскости. Так, в диссертационном исследовании А.И. Шустевой такая форма безопасно-

¹ Куницын И. Защита религиозной идентичности в эпоху глобализации // URL : //cid:op.mhtml.1286870365535.1c3e855b2804d084@94.233.186.59.

² Жеребятьев М. Понимание принципа светскости в регионах // Религия и светское государство. Принцип *laissez* в мире и Евразии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2008. С. 207.

³ Там же. С. 208.

сти позиционируется как государственно-конфессиональная и дается ее определение. «Государственно-конфессиональная безопасность включает в себя политико-правовые технологии и институты государственного вмешательства, контроля и регулирования, обеспечивающие конструктивный диалог конфессий и государства, способствующие нейтрализации угроз и разрешению этноконфессиональных и межконфессиональных конфликтов, а также препятствующих разрушению единого духовно-нравственного пространства страны. В государственно-конфессиональная безопасность представляет собой одно из основных направлений правовой политики государства, выражающееся в совокупности исторически складывающихся и изменяющихся форм взаимосвязи между институтами государства и институциональными религиозными субъектами (религиозными сообществами, религиозными партиями, религиозными движениями, конфессиональными центрами)»¹. Однако данная дефиниция носит скорее юридический, нежели политологический характер.

Понятие конфессиональной безопасности в последнее время используется и политическими деятелями, в том числе Н. Назарбаевым, который определяет ее как «систему государственных гарантий и поддержки духовного потенциала народов и наций и одновременно противодействий угрозам свободе вероисповедания и межрелигиозному согласию»².

Значение конфессионального фактора в системе общенациональной безопасности, подчеркивал и Г.В. Косов, отмечая, что «можно говорить об особом аспекте безопасности, который непосредственно связан с высоким уровнем конфессиональной напряженности»³.

Под конфессиональной безопасностью нами понимается не столько система сохранения контентного содержания любой конфессии и ее культовой оболочки (что не является прерогативой государственной политики), сколько предотвращение конфликтов на конфессиональной почве (что уже входит в сферу государственной политики). Конфессиональная безопасность включает в себя наличие системы условий для полноценного развития различных конфессий в едином культурном пространстве, предотвращающей или, по крайней мере, смягчающей конфликты, связанные с конфессиональной принадлежностью.

Понятие «конфессиональная безопасность», с нашей точки зрения шире и понятия «государственно-конфессиональная безопасность», поскольку наряду с государственной безопасностью и системой государственно-конфессиональных отношений охватывает и межконфессиональные проблемы, и личную безопасность, а также сохранение религиозной идентичности не только на национальном, но и на личностном уровне.

Действительно, проблема конфессиональной принадлежности является не столько теологическим вопросом определения веры, сколько фактором иден-

¹ Шустева А.И. Институционально-правовое обеспечение государственно-конфессиональной безопасности в постсоветской России : автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ростов-н/Д., 2008.

² Нысанбаев А., Кадыржанов Р. Безопасность Казахстана // Казахстанская правда. 19.02.2003.

³ Косов Г.В. Политическая концепция ислама: проблемы цивилизационного и политического анализа: монография. Ставрополь, 2008. С. 90.

тификации себя с определенным религиозным вероисповеданием, а очень часто посредством этого и с определенным этносом, территорией, образом жизни. «Причисление себя к определенному религиозному течению, прежде всего, традиционно представляемого институционализированными конфессиями и оказавшего влияние на историческое становление российского общества, играет роль устойчивого идентификационного основания, а не религиозной ориентации как таковой»¹. Ведь, по сути, идентичность (англ. *identity*) – это характерная черта человека, связанная с его ощущением собственной принадлежности к определенной группе – политической партии, народу, религиозной конфессии, расе и пр.

Надо заметить, что в данной диссертационной работе мы употребляем термин «религиозная идентичность» как традиционно используемый, хотя было бы уместнее говорить о конфессиональной идентичности. Мы говорим о соотношении себя с широким религиозным направлением, например христианством, исламом или буддизмом только в рамках противопоставления данной системы веры эквивалентной по значимости системе. Мусульманин идентифицирует себя с исламом в целом, прежде всего в сопоставлении с христианством. Внутри же ислама идет жесткая конфессиональная и этноконфессиональная идентификация. Так, в Астраханской области, где ислам занимает второе место по численности верующего населения, всегда существовали четко дифференцированные места религиозного поклонения. До XX века это конфессиональный характер деления: шиитская (персидская) мечеть и суннитские – остальные мечети. В настоящий момент, когда персидская мечеть разрушена, преобладает этноконфессиональный принцип – это татарские, чеченская, азербайджанская, дагестанская мечети.

Религиозная идентичность действительно очень часто является маркером культурной идентичности. Социологические исследования показывают, что за «самоидентификацией себя в качестве *православного* в ряде случаев стоит, не исповедание веры, не принятие православного образа жизни, а исключительно признание православия в качестве исторически сложившейся в нашей стране *культурной традиции*. Логичным результатом такого признания становится использование «православности» в качестве надежного и вместе с тем вполне конвертируемого символического капитала, что позволяет расценивать православную идентичность этого рода как один из симулякров постмодерной культуры»². В этой ситуации для отождествления личности с православной традицией нет необходимости воцерковленности, принятия не только чисто внешних элементов православной культуры, но православного образа жизни и глубокого проникновения в догматику. В случае поликультурной или мультикультурной среды логичнее говорить об этнорелигиозной идентичности, поскольку принадлежность человека к определенной диаспоре является очень часто основным культурным маркером.

¹ Мчедлова М.М. Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. № 12.

² Ипатов Л.П. Православная идентичность как персональный портрет // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России. М., 2006. С. 171.

В любом случае проблема этнорелигиозной идентичности встраивается в систему конфессиональной безопасности, прежде всего на фоне глобализационных процессов, обусловленных интенсивной внешней и внутренней миграцией. Любые кризисные ситуации обостряют восприятие собственной этнорелигиозной идентичности. А в условиях интенсивной миграции в отсутствие внятной социальной политики возрастает значение именно этнорелигиозной идентичности. Учет ее возрастающей роли и связанных с этим проблем должен лечь в основу совершенствования механизма конфессиональной безопасности. Это связано непосредственно с восприятием «своего» и «чужого», которое в поликультурных регионах является достаточно размытым. Исследования социологов во всероссийском масштабе показывают, что значительный процент респондентов разных конфессиональных групп не воспринимает представителей единых с ними конфессионально-культурных общностей, но далеких территориально, в качестве «своих». «Своими» скорее выступают соседи, представители других конфессий, но разделяющие некую общность бытия. «Так, у православных отношение к татарам и башкирам лучше, чем к единоверным грузинам и молдаванам, а респонденты буддийской группы воспринимают представителей восточно-азиатской (буддийско-конфуцианской) культуры – китайцев и вьетнамцев в качестве представителей иностранных торговых диаспор, но не как единоверцев»¹. Подтверждают это и локальные социологические исследования, проведенные в 2010 г. в рамках Аналитической ведомственной целевой программы среди студентов Астраханского государственного университета, участником которых был диссертант. Выяснилось, что только 1,5 % обозначили как «чужого» представителя другой религии, 7,6 % – представителя другой «национальности». Для 35,9 % – чужой, это, прежде всего, иностранец, то есть территориально и ментально неблизкий человек.

В последнее время в Европе участились стихийные погромы, организованные мигрантами, и в обыденном сознании это естественно связывается с их религиозной, прежде всего, мусульманской, идентичностью. Такая связь имеется, «но не в качестве первопричины, а как идеологическое обрамление, которое привычно и близко для вовлеченной в волнения исламской молодежи»². Очень часто этнорелигиозная идентичность становится объектом политических манипуляций или неграмотных политических действий. Социологические исследования показывают, что этноконфессиональные характеристики являются, прежде всего, наиболее яркой оболочкой конфликтных ситуаций, и основная масса респондентов осознает их социально-экономические и политические корни. Степень же воздействия религиозной идентичности акторов этих конфликтов на сами политические процессы зависит от целой совокупности условий. «Религия, не будучи при этом первопричиной, лишь дает дополнительный импульс, мобилизует, сплачивает участников движений, придает им определенную ус-

¹ Мчедлов М.П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в межкультурных контактах // Социологические исследования. 2006. № 10. С. 26.

² Там же. С. 27.

тойчивость и целенаправленность»¹.

Хотя сама по себе религиозная идентичность не является результатом политической деятельности, политический выбор не является ее жестким коррелятом, однако, как показано нами в данном параграфе, проблема религиозной идентичности непосредственно встраивается в систему конфессиональной безопасности, прежде всего на фоне глобализационных процессов, обусловленных интенсивной внешней и внутренней миграцией.

Однако потенциал, формы и характеристики ее проявления зависят от социально-политических условий, а поликультурный регион создает особые условия для взаимодействия различных религиозных идентичностей, что необходимо учитывать при создании системы конфессиональной безопасности. Таким образом, в поликультурном регионе система конфессиональной безопасности должна включать в себя грамотную систему политического регулирования государственно-конфессиональных отношений с учетом:

- разницы в системах вероисповеданий;
- сложностей функционирования поликонфессионального поля;
- проблем сохранения религиозной идентичности;
- механизмов сохранения межконфессионального равновесия (толерантности, межконфессионального диалога).

¹ Там же. С. 32.

ГЛАВА 3. СОСТОЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ РЕГУЛИРОВАНИЯ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ

3.1. Формирование поликонфессионального пространства и системы конфессиональной политики Астраханской области

Астраханская область исторически сложилась как поликонфессиональная. Основные конфессиональные акторы формировались постепенно, и постепенно же выявлялась специфика государственно-конфессиональной политики. Невозможно понять современную конфессиональную политику в регионе, оценить уровень конфессиональной безопасности и дальнейшие перспективы ее сохранения без историко-политического анализа путей формирования регионального конфессионального пространства. Первые поликонфессиональные государственные образования в данном геополитическом пространстве формируются еще в древности. Еще в эпоху Хазарского каганата (VII–IX вв.) можно говорить о формировании традиций веротерпимости. Изначально на этой территории был развит общетюркский культ Тенгри с элементами шаманизма, с VII в. сюда начинает проникать ислам. Как замечает Д. Васильев, «с целью избавиться от возрастающего идеологического и политического влияния христианской Византии и мусульманского Халифата хазары избрали в качестве государственной религии иудаизм. Евреи бежали туда от преследований, встречая радушный прием у терпимо относившихся к любой религии хазар»¹. По мнению арабского путешественника Ал-Истахри среди жителей Итиля, столицы Хазарского каганата «находится более десяти тысяч мусульман, и у них более тридцати мечетей»². Из описаний арабского автора X в. Ал-Масуди мы знаем, что, по крайней мере в двух городах Хазарии – Итиле и Семендере – бок о бок существовали общины разных религиозных вероисповеданий подчас собственными религиозными институтами: иудеи, мусульмане, христиане, язычники. Споры же между общинами разрешал суд, по мнению Ал-Истахри, состоявший из 7 судей из иудеев, христиан, мусульман и язычников, последней инстанцией которого являлся каган³. Таким образом, на данной территории еще в конце первого тысячелетия нашей эры были заложены основы единственно возможной грамотной конфессиональной политики, учитывающей сложную конфессиональную структуру государства.

Пестротой верований и веротерпимостью отличалась и Золотая орда, которая локализовалась на территории Астраханской области с XII века. «В XIII–XIV вв. языческие верования печенегов, огузов, кыпчаков и монголов продолжают достаточно безболезненно сливаться в единый конгломерат с небольшо-

¹ Васильев Д.В. Открыта древняя хазарская столица. Город Итиль располагается в дельте Волги // Каспий-2008. Астрахань, 2008. С. 51.

² Астрахань–XXI век: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 69.

³ Там же.

ми местными особенностями. Язычество было основной формой вероисповедания на территории Золотой Орды в первой половине XIII в. и продолжало оставаться влиятельной силой в течение долгого времени. Кроме язычества, с самого начала в Золотой Орде были представлены все мировые религии¹, ламаистским вариантом буддизма для аристократической верхушки, христианством несторианского толка и исламом. Христианство было первой мировой религией, получившей в Золотой орде официальный статус. В 1261 г. в Сарае, ее столице, создается православная епископия, которая занимает там достаточно прочное положение. Этому способствует гибкая конфессиональная политика ханской власти, которая гарантировала неприкосновенность церквей, не облагала налогами духовенство, не препятствовала единичным случаям крещения татар. Чаще всего это были женщины знатных родов, вышедшие замуж за русских князей (например, дочь хана Менгу-Тимура, сестра Узбека Кончака и др.)². В 1315 г. возникает католическая епископия. В начале XIV в. в Золотой орде насчитывается 12 францисканских монастырей. В 1336 г. Францисканец Элемозина писал, что в Золотой орде «насаждена истинная церковь и здесь братья минориты учредили свое убежище в десяти местах: пять из них в городах, пять в боевых станах и пастушеских таборах татарских»³. На полвека позже христианства в 1312 г. Хан Узбек вводит в Орде ислам. По мнению арабского путешественника Шамс ад-Дина Абу Абдаллаха ибн Баттуты, побывавшего в Золотой Орде в середине XIV в., здесь было 13 соборных и множество простых мечетей, и среди мусульман господствовал ханифитский мазхаб, но были и шафииты и малакиты⁴.

По мнению многих исследователей, главной характеристикой религиозной ситуации в Золотой Орде была веротерпимость и равные отношения к последователям всех религий⁵. Таким образом, мы видим, что почти за тысячу лет до появления «русской» Астрахани на данной территории формируется поликонфессиональное геополитическое пространство.

К началу XV в. Золотая Орда распадается на ряд мусульманских государств, одним из которых было Астраханское ханство (1502–1556 гг.), которое тоже отличается поликонфессиональностью. К этому времени ислам в Поволжье уже утвердился, и мусульманское духовенство активно занималось прозелитизмом на восток в казахские степи, поскольку степь была достаточно слабо исламизирована. Среди мусульман можно было встретить и суфизм Накшбандиа и Кубравийа. В городе было 13 мечетей для соборной службы. Кроме этих, там было еще много других мечетей. Однако, естественно, что эти историче-

¹ Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде. Астрахань, 2007. С. 14.

² Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религия в Золотой Орде. Саратов, 1998. С. 89.

³ Зайцев И.В. Астраханское ханство. М., 2004. С. 195.

⁴ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М., 1941. Т. 1. С. 306.

⁵ Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религия в Золотой Орде. Саратов 1998. С. 95; Бартольд В.В. Образование Империи Чингиз-хана//Соч. Том 5. М.1968 С. 263; Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 177.

ские периоды дают нам минимум информации, поэтому мы не можем говорить о процентном соотношении различных религиозных групп.

Русская Астрахань возникает в 1558 г. и не разрушает поликонфессиональное пространство, а принимает его как «геополитический проект». Царская власть предоставляет местному населению ряд льгот, в том числе освобождает их от дани на три года и дарует полную свободу общественной и религиозной жизни.

Уже в XVII в. население Нижнего Поволжья представляло собой пеструю картину из целого ряда самобытных национальных культур: русской (в XVII в. это в основном городская культура), близкими по характеру тюркскими культурами (татарской и ногайской), калмыцкой, и, в некоторой степени, восточными культурами (персидская, индийская, армянская). И в течение всех последующих веков Астрахань представляет собой территорию, на которой традиционно представлена религиозная мозаика из трех мировых религии во всем многообразии конфессий.

Далее мы ставим перед собой задачу проследить процессы дальнейшего формирования конфессионального пространства данного полиэтничного региона и, соответственно, основ управления сложными поликонфессиональными процессами на этой территории как фактор сохранения культурной безопасности. Среди трех мировых религий, укоренившихся в Астраханской области, наиболее многочисленную паству всегда имело христианство в лице православной конфессии. Первым очагом православия на данной территории была вышеупомянутая Сарайская епископия (1261 г.), которая выполняла и мессианские и дипломатические функции между Русскими княжествами и Золотой Ордой. Епископ обращал в христианскую веру монголов, татар и другое иноверческое население Орды. Так, например, Сарайский епископ Феогност сообщает Константинопольскому Собору в 1267 г. о пожелавших креститься татарах: «Приходящим от татар креститься и не будет велика ссуда, в чем погружать ему»¹.

Однако по настоящему православие утвердилось в Астраханской области с возникновением русской Астрахани. Первый деревянный храм Рождества Пресвятой Богородицы (в честь победы на Куликовом поле) вне Астраханского кремля был освящен в 1559 г. Девять лет Астрахань не имела духовного наставника для окормления паствы и дальнейшего укрепления Православия на этой земле². Первым астраханским игуменом стал Кирилл, отправленный в Астрахань в 1568 г. царем Иоанном Васильевичем Грозным, со списком иконы Владимирской Божией Матери. Именно эта икона дала имя первой Астраханской церкви. Строительством этой церкви закреплялся миф о том, что Астрахань – это древняя Тмутаракань³, отданная князем Владимиром Крестителем своему сыну Мстиславу, где он и построил церковь пречистой Богородицы. Храм долгое время был соборным, а потом стал служить общине православных грузин эмигрантов, а в начале XIX в. приписан к Каспийскому флоту, что опять говорит о сложных конфессиональных переплетениях в астраханском религи-

¹ См.: Ф. 2828. Оп. 1. Д. 19. Л. 11. Об. Астраханского областного государственного архива.

² Очерки истории Астраханской епархии за 400 лет ее существования. Ростов-н/Д., 2002. С. 345.

³ См. Карабущенко П.Л. Астраханское царство. Астрахань, 2008. С. 37–38.

озном мире. В советское время он был снесен. Фигура игумена Кирилла стала для Астрахани знаковой. Прочный союз русских с татарами – во многом его заслуга. «Побежденные его духовным обаянием, мусульмане прониклись к нему искренним доверием и полюбили его, как будто он был человеком их веры. Столь сильно вошли дела его в их память, что еще в прошлом столетии ходили среди них предания о святом старце Кара Дауде – так называли они игумена Кирилла, сравнивая его с почитаемым мусульманами библейским царем и пророком Давидом (Даудом), а черным (Кара) они называли его из-за монашеского одеяния. С этих пор и иссякла вражда между жившими в Астрахани русскими и татарами, и стали жить они в мире и согласии. И до сего времени, благодаря молитвам преподобного Кирилла мир и согласие не покидали астраханскую землю»¹. Часовня на его могиле ставилась на средства астраханцев всех вероисповеданий, и по сей день его почитают как святого. Однако со светской властью у Кирилла сложились непростые отношения. «Бесчинства астраханских властей по отношению к монастырю и самому игумену Кириллу были поистине вопиющими»². Эта ситуация достаточно подробно анализируется П.Л. Карабущенко³. В данной ситуации мы видим, что центральная власть и местные религиозные иерархи проводили гибкую конфессиональную политику, в отличие от местных властей того времени.

Усилилось положение православия в Астрахани после учреждения епархии. М. Рыбушкин относил дату ее основания к самому раннему сроку 1589 г., когда в Астрахань, в сане архиепископа, по назначению царя Бориса Федоровича Годунова, прибыл Феодосий, «с наименованием Архиепископом Астраханским и Терским»⁴, ряд исследователей к 1602 г.⁵, П. Строев к 1606 г.⁶. Официально утвердилась версия 1602 г. Тем не менее, в начале XVII в., не смотря на то, что в Нижнем Поволжье не существовало ни объективных условий, как-то внушительного числа верующих и наличия хотя бы минимальной церковной инфраструктуры, ни собственно церковных предпосылок в виде святых мест и иных сакральных объектов, епархия была создана. По мнению М. Рыбушкина, именно Астрахань наиболее нуждалась в таком институте, поскольку край был поликонфессиональный⁷.

В 1666 г. Астрахань получила статус митрополии, исключительное право, которым помимо нее пользовались в Русской Церкви только Великий Новгород

¹ Житие преподобного Кирилла Астраханского. Гл. 7. // URL : http://uspenskiysobor.narod.ru/html/11_1_1.html

² Там же. Гл. 6.

³ Карабущенко П.Л. Астраханское царство. Астрахань, 2008. С. 160–164.

⁴ Рыбушкин М. Записки об Астрахани. Астрахань, 1841. С. 23.

⁵ Матвеев С. Епархия астраханская и терская // Журнал министерства народного просвещения. 1842. Ч. 34. Отд. 2. С. 2; Каменский Н. Краткая история астраханской Епархии. Астрахань, 1886. С. 39; Саввинский И. Исторические записки об Астраханской Епархии. Астрахань, 1903. С. 22; Благодоров М. Архиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования с 1602 до 1902. Астрахань, 1902. С. 4.

⁶ Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей ростовской церкви. СПб., 1877. С. 309.

⁷ Рыбушкин М. Записки об Астрахани. Астрахань, 1841. С. 24.

и Казань. Первым митрополитом и шестым архиепископом Астраханским стал Иосиф, который, так же как и Кирилл, был чрезвычайно почитаем как центральной властью так астраханцами всех национальностей. В 1671 г. и он принял мученическую смерть от руки разинцев.

В дальнейшем отношения Астраханской митрополии с центральной и местной властью имели режим наибольшего благоприятствования, поскольку православие являлось государственной церковью Российской империи. Институт православной церкви в Астрахани развивался весьма активно. К середине XIX в. – в Астрахани насчитывается 28 церквей и 4 монастыря – Спасский, Иоанно-Предтеченский, Покровский и монастырь Афанасия Афонского¹. Астраханцы в большинстве своем были людьми глубоко верующими. Они охотно селились около церквей и монастырей, жертвуя немалые средства на их сооружение. Современники отмечали, что «...мало городов на Руси, где храмы обширнее и красивее астраханских...»². После революции большинство астраханских церквей исчезло в результате всеобщей целенаправленной государственной политики. В 1921 г. в структуре Астраханского губернского исполкома было создано Ликвидационное отделение, занимавшееся, помимо всего прочего, закрытием всех религиозных культовых помещений не только православных, но и принадлежащих другим конфессиям. А в 1924 г. возник идеологический институт, оправдывавший на основании декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г. такую государственную политику – Союз воинствующих безбожников. Политика сначала открытой стагнации, а затем достаточно тотального контроля за ее деятельностью продолжалась вплоть до распада СССР.

Католическая конфессия появилась в Русской Астрахани гораздо позднее православия. В местной церковной хронике есть упоминание о том, что еще в 1687 г. проездом в Персию посетил Астрахань иезуит Тадеуш Красинский и даже мессу отслужил в Успенском храме, построенном армянами-католиками. Однако храм этот принадлежал армяно-григорианской церкви, и появление пасторов там было явлением временным³. Именно армяне на астраханской земле представляли первую католическую паству, что является определенным показателем смешения полиэтничности и поликонфессиональности и одновременно невмешательства властей в данную ситуацию.

Однако по отношению к католической церкви власти занимают именно позицию невмешательства. Первые появившиеся в Астрахани постоянные католические пасторы Бонавентура и Иоанн (о них и еще о Патриции Медиоланском упоминается в хрониках местного костела, как о купивших еще в 1716 г. в Астрахани дом⁴) начинают активно взаимодействовать с властями. Первое прошение о постройке костела было передано Петру I пастором Патрицием Медиоланским в 1719 г. Ответа получено не было. После учреждения в 1719 г.

¹ Рыбушкин М Записки об Астрахани. Астрахань, 1841. С. 35–47.

² Игумен Иосиф (Марьян). Астрахань – храмы и монастыри. Астрахань, 2002. С. 4.

³ Саввинский И. Католики и лютеране. Астрахань, 1902. С. 5.

⁴ Там же. С. 4.

Астраханской губернии католическая церковь решила усилить свои позиции в Астрахани. В январе 1721 г. еще два патера Казимир и Фиделий подали прошение в коллегия иностранных дел с просьбой отпустить их в Астрахань. В это время католической церкви начинает оказывать покровительство губернатор Артемий Волынский¹, с разрешения которого, но без согласования с центральной властью и был построен костел.

Взаимоотношения католицизма и православия, а так же католицизма и местной власти в Астрахани были достаточно своеобразными. В апреле 1722 г. четыре пастора Казимир, Удальрик, Фиделий и Романус были допущены в Астрахань. Однако, параллельно с этим, Св. Синод повелел: «Обретающий там (в Астрахани) костел, яко самовольно и дерзостно, без Его Императорского величества указу и без Синодального определения построенный, астраханскому епископу упразднить неотложно»². Но повеление это, при попустительстве местных властей выполнено не было.

В 1734 г. на месте обветшавшего костела патером Иосифом, с позволения уже другого астраханского губернатора Ивана Измайлова, но без разрешения астраханской духовной консистории, был построен новый³. Таким образом, светская власть проводит политику преференций по отношению к местному католическому институту, зачастую в обход православной иерархии.

Опять начинается бумажная тяжба, осложнившаяся фактами нарушения астраханскими патерами закона 1735 г. о запрещении католикам обращения в свою веру не только православных, но и мусульман, и идолопоклонников. Патеры же активно проповедуют еще и среди калмыков. В 1739 г. Св. Синод требует закрытия костела и высылки священнослужителей. Это вызывает недовольство паствы. Сложны у римско-католического костела взаимоотношения с армянской патриархией. Ведь именно армяне были большинством паствы. Прецедентом послужила история с католичкой Елизаветой, вышедшей замуж за армянского священника и переставшей посещать костел по настоянию мужа. Начался конфликт, в процессе которого губернатор и православные власти встали на сторону капуцинов, хотя их приход был невелик (на 1760 г. 319 человек). Поддержала их в этом и центральная власть. В 1758 г. пришло предписание губернатору А.С. Жилину «оказывать» покровительство католическим патерам и позаботиться об их примирении с армянским духовенством⁴.

25 января 1761 г. на престол вступает Петр III, чрезвычайно расположенный к иностранцам. Поэтому астраханские патеры начинают возводить вокруг деревянного костела каменные стены. В строительстве собора, завершеного к 1776 г. приняли участие не только католики, но и мусульмане (татары) и калмыки. Окончательно собор был завершён в 1762 г. патером капуцинского ордена Ромуальдом⁵. По свидетельству И. Саввинского, кресты на собор были во-

¹ Там же. С. 6–7.

² Там же. С. 10–11.

³ Там же. С. 16–17.

⁴ Астрахань–XXI век: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 70.

⁵ Рыбушкин М. Записки об Астрахани. Астрахань, 1841. С. 48.

дружены только в 1776 г., а освещен он был через два года¹. Астраханский собор, переименованный в костел после изгнания иезуитов, был третьим по времени основания католическим храмом в России (после петербургского и московского). Он имеет интересную деталь, указывающую на взаимовлияние конфессий в астраханском регионе. «Он обращен алтарем к востоку, по обычаю армянской и православной церкви, а не на запад, как обыкновенно строятся церкви у католиков»².

Патер Ромуальд был знаковой, по сути мультиконфессиональной фигурой для всей Астрахани. Он проповедовал Евангелие на армянском и татарском языках. Имея степень доктора медицины, он бесплатно лечил людей вне зависимости от их национальности, в то числе и калмыцкого хана Дондука-Даши. Однако на местном уровне ему чинятся препятствия в лице местного аптекаря³.

В 1824 г. в русле общероссийского конфликта между католической и православной церковью, астраханских патеров-иезуитов высылают из страны, причем на 4 года позже, чем из других городов. Их со слезами провожают не только католики, но и православные, что опять-таки говорит об особой конфессиональной ситуации и более лояльной конфессиональной политике местных властей.

При советской власти католическая община влачит жалкое существование. Костел перестает функционировать как культовое место и ему вновь возвращают его институциональные функции только в 1993 г.

Лютеране начали переселяться в Астрахань в связи с манифестом Петра I «О различных льготах приезжающим в Россию иностранцам». До этого момента насчитывается крайне мало свидетельств о присутствии лютеран в Астрахани. Так, А. Олеарий, посетивший Астрахань в 1636 г., упоминает о немце, крещеном в православие, с которым связана история разведения астраханских виноградных садов. Самого Олеария сопровождал пастор Соломон Петри и совершал богослужения в присутствии русского посла Алексея, но об участии в этом богослужении кого-либо из иностранцев, живущих в Астрахани, упоминаний у Олеария нет. В 1669 г. Стрюйс встретил в Астрахани немецких офицеров, но умалчивает, проводили ли эти офицеры свои богослужения и был ли у них пастор⁴.

По свидетельству местной кирочной летописи, появление первых лютеран относится к самому началу XVIII-го столетия. В 1702 г. их насчитывалось в Астрахани около 100. В основном это были пленные из Литвы и Швеции, которые при Иоанне Грозном расселились по разным территориям. Тогда встал вопрос о создании прихода, строительстве кирхи и приглашении пастора. Но свадебный стрелецкий бунт 1705 г. помешал быстрому осуществлению этих намерений. Практически все лютеране, кроме трех человек, погибли. Но даже это не остановило миграции лютеран и к 1722 г. их насчитывалось уже 1 000 человек. Однако после чумы 1727 г. в Астрахани опять осталось не более ста лютеран.

¹ Саввинский И. Католики и лютеране. Астрахань, 1902. С. 37.

² Астрахань—XXI век: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 70.

³ Саввинский И. Католики и лютеране. Астрахань, 1902. С. 23–24.

⁴ Астрахань—XXI век: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 71.

Первый молитвенный дом в Астрахани был построен в 1713 г. добровольною помощью военнослужащих флота и от напольных и гарнизонных полков «на том месте, где ныне казенные казармы»¹.

Официальные свидетельства о наличии пастора появляются только в 1721 г. в письменном донесении преосвященного Тоакима Святому Синоду, в коем сообщалось как о приезде в Астрахань и деяниях римского патера Антония, так и о том, что «лютеранский пастор Яган Сикилис близ православной церкви построил свою церковь и чинит сим помешательство»². Вряд ли это была новая кирха, скорее речь шла о реорганизации существующего молитвенного дома в кирху. Эта постройка сгорела в 1729 г. вместе со всем кирочным архивом, в коем хранился будто бы и «Высочайший именной указ на построение лютеранской кирки». Вместо сгоревшей, на том же месте была построена вторая кирха, тоже деревянная. Но и она простояла недолго. В связи с перепланированием города в 1747 г. многие строения, в том числе и храмы, пошли под слом. Лютеранская кирка тоже оказалась не на месте, поэтому из губернской канцелярии в 1748 г. и последовал указ о перенесении той кирки с прилежащими к ней постройками в новую армянскую слободу³. По свидетельству М. Рыбушкина, новая деревянная кирха была построена в Астрахани только в 1792 г.⁴. В памятной книге Астраханской губернии за 1888 год значится Евангелическо-Лютеранская Петро-Павловская церковь, пастором которой являлся Г.Е. Гольмстрем.

В XIX в. количество лютеран в Астраханской губернии значительно увеличилось, их насчитывалось до 2 250 человек. Поэтому в конце века возникла надобность в новом храме, который был построен в 1893 г. и в памятной книге Астраханской губернии за 1905 г. она носит название «Во имя Иисуса», которое и сохранила вплоть до 1915 г.

В отношении других конфессий лютеранская община Астраханской области отличалась большой толерантностью. Пасторами разрешались браки лютеран с иноверцами. Астраханские лютеране охотно общались с православными и, оставаясь в определенные моменты без пастора, обращались к православным пастырям за совершением необходимых церковных потребностей, чем ставили как пастырей, так и епархиальное начальство в большое затруднение. В 1923 г. кирха официально закрывается и деятельность лютеранской общины возобновляется только в 1992 г.⁵.

Еще одна христианская конфессия – *армяно-григорианская* возможно появляется, на территории нынешней астраханской области еще во времена Ха-

¹ Ракитова Е.Н. Из истории Астраханской Евангелистско-Лютеранской общины // Проблемы межкультурной коммуникации: история и современность : мат-лы научной конференции (14 мая 2002 г.). Астрахань. Вып. 4. С. 131.

² Саввинский И. Католики и лютеране. Астрахань, 1902. С. 25.

³ Богатырев А.И. Астрахань: улицы, годы, судьбы. Астрахань, 1999. С. 4.

⁴ Рыбушкин М. Записки об Астрахани. Астрахань, 1912. С. 38.

⁵ Ракитова. Е.Н. Из истории Астраханской Евангелистско-Лютеранской общины // Проблемы межкультурной коммуникации: история и современность : мат-лы научной конференции. Астрахань, 2002. Вып. № 4. С. 131.

зарского Каганата. О поселениях армян как в Итиле, так и в Сарай-бату упоминают в воспоминаниях путешественники¹.

В русской Астрахани армяне появились уже с первых лет ее существования – со второй половины XVI в.². Но их конфессиональная деятельность отражена в документах только начала XVII в. В них упоминается об армянских священниках в Астрахани, поскольку видимо в то время уже существовала церковная община и деревянная армянская церковь³.

К началу XVIII в. церковь обветшала, и купец Богдан Константинов Богданов в 1706 г. подал прошение на высочайшее имя о постройке каменного собора. Он был построен позднее, предположительно на том же месте в 1715 г. по указу Петра I, но закончен, по терминологии Рыбушкина «исполнен», был только в 1830 г., в царствие Анны Иоановны⁴. В данный момент на месте этого собора построен мемориальный Хачкар.

В 1717 г. появляется армянская епархия, поскольку увеличивается количество прихожан. В 1736 г. армянский архирей Стефан Вартапет подал челобитную о строительстве второй армянской церкви св. великомученика Григория и в том же году деревянная церковь была построена, однако совершилось это тоже без ведома Св. Синода⁵.

За каналом находилась церковь во имя апостолов Петра и Павла, освященная архиепископом Минасом в 1777 г.⁶. Таким образом, до революции в городе действовало три церкви армяно-григорианского направления.

Астраханские армяне к середине XIX в. представляли, следуя источникам, неоднородную по вероисповеданию массу. Армяне, вышедшие из Персии и Царства Грузинского, следовали правилам Григорианского вероисповедания. Их насчитывалось около 5 тысяч. Армяне, выходцы их Турции, были католиками. Численность их не превышала полутора сотен. Они и известны как армяне-католики⁷. Советская власть не пощадила ни одну из армянских церквей, разрушив даже самую величественную – Церковь «Святых Петра и Павла», которая стояла напротив армянского училища – нынешнего старого корпуса Медицинской Академии. В настоящее время насчитывается одна община Армянской апостольской церкви, которая представляет собой 0,6 % верующих Астраханской области. На добровольные пожертвования к 1700-летию принятия армянами христианства в качестве государственной религии, построена церковь «Святой Рипсиме», расположенная по Набережной 1 мая.

Ислам – одна из первых мировых религий, массированно заявивших себя на территории нынешней Астраханской области. Как мы показали выше, му-

¹ Астрахань–XXI век: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 71.

² Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 100, 1670–1673. Д. 1. Л. № 340-341.

³ Хачатурян В. Астраханская армянская колония. Ереван, 1995. С. 13.

⁴ Рыбушкин М. Записки об Астрахани. Астрахань, 1912. С. 38.

⁵ Саввинский И. Армяне в астраханской епархии и отношение к ним местных архиереев. Астрахань, 1900. С. 12.

⁶ Рыбушкин М. Записки об Астрахани. Астрахань, 1912. С. 129.

⁷ Небольсин П. Очерки Волжского Низовья. С-П., 1852. С. 46.

сульманство присутствовало на этой территории и в эпоху Хазарского каганата, и во времена Золотой орды, а во время краткого периода Астраханского ханства ислам стал доминирующей религией. Скорее всего, преобладал в ту эпоху ислам суннитского толка, но встречались и шииты, и суфии¹.

С основанием в 1558 г. новой русской Астрахани и после учреждения в 1602 г. Астраханской епархии православие становится в этом регионе, впрочем, как и по всей России, доминирующей конфессией, однако ислам по-прежнему играет традиционно важную роль в этом регионе. С XVI по XX в. мусульманское население края представлено в основном татарским этносом, а также казахами, туркменами, узбеками, персами, выходцами с Кавказа и Закавказья.

Уже к середине XVII в., по свидетельству путешественника Эвлия Челеби, в Астрахани в «посаде» было 7 мечетей². В 1756 г. специальным указом было разрешено строительство мечетей татарам, проживающим, в том числе в Астраханской области. Все мусульманские приходы Астраханской губернии находились в подчинении Оренбургского Магометанского духовного Соборания, учрежденного по указу Екатерины II от 2 сентября 1788 г.

К началу XIX в. в Астраханской губернии насчитывалось 209 мечетей (в том числе 18 мечетей – в городе), 137 мектебе и 9 медресе – высших мусульманских учебных заведений (в том числе 19 мектебе и 6 медресе – в городе)³.

В XIX в. были выстроены две главных мечети Астрахани: Белая и Черная. Белая или Ак-мечеть (1809–1810) явилась самой ранней каменной культовой мусульманской постройкой Астрахани. В фонде Астраханского губернского правления имеется дело «По прошению татарина Давида Иванова Измайлова о постройке вместо старой мечети новой каменной, называемой Белой» 1809 г.⁴. После постройки она была обозначена, как «вновь выстроенная татарская мечеть»⁵, и располагалась в южной, заканальной части исторического ядра Астрахани, в татарской слободе, на пересечении улиц Беломечетной (ныне ул. Спартаковская), Второй Мечетной (ул. З. Космодемьянской) и Адмиралтейской (ул. Бэра). В советское время мечеть была закрыта, минарет разобран и использовалась она в основном не по назначению. Возвратили мечеть верующим только в 1992 г.⁶. К настоящему моменту она воссоздана стараниями местной общины.

Основание Черной мечети на территории восточных слобод приходится на XIX в. На тот момент Пятивременная Черная мечеть была с приходом 245 мужчин и 257 женщин. В «Списке мусульманских мечетей суннитского толка» указано, что Черная Мечеть Бухарского двора была выстроена на средства купца Ягупова⁷. В одном из зданий Черной мечети около 30 лет располагался пси-

¹ Зайцев И.В. Астраханское ханство. М., 2004. С. 184–185.

² Челеби Эвлия. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века) / сост. и отв. ред. А.Д. Желтяков. М., 1979. Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. С. 132.

³ Ф-1. Оп. 1. Д. 45. Л. 59 Об. Астраханского областного государственного архива.

⁴ Ф. 13. Оп. 1. Д. 20097.

⁵ Ф. 1760. Оп. 52. Д. 2. Л. 12.

⁶ Астрахань–XXI век: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 74.

⁷ Ф. 2828. Оп. 1. Д. 19. Л. 11 об. Астраханского областного государственного архива.

хиатрический диспансер. В настоящее время мечеть реконструирована и в одном из ее зданий располагается медресе.

К более поздним постройкам относятся Татарская мечеть Вагабия № 1, расположенная в южной части г. Астрахани по ул. Спартаковской, 62. По плану XX в. она относилась к 4-му участку (ул. Кирочная) татарской слободы. Здание мечети, согласно преданию, было сооружено в честь Вагабии, предположительно совершившего хадж в Мекку. Возведенное, по преданию, на средства казанского купца Шакира Казакова здание квартальной мечети со временем стало кафедральной мечетью. «В середине XIX в., пишет В.Викторин, на территории губернии числилось: в Астрахани 8 мечетей (включая персидскую, шиитскую), а в сельской местности – 55 (в том числе 10 соборных, с правом служения пятничного намаза, остальные – менее высокого разряда, так называемые пятивременные). При мечетях действовало 36 средних школ – мектебов и 8 медресе, число учащихся в которых достигало полутора тысяч юношей и трехсот девушек»¹.

Постройка Красной мечети в начале XX в. представляет собой пример не всегда оперативной конфессиональной политики по отношению к неправославным конфессиям региональных властей того времени. В архивах Астраханской области сохранилось «Дело татарина Фейтуллы Фектулова и Хабибуллы Горбунова о разрешении постройки мечети на Больших Исадах г. Астрахани». 1901 г. они просили разрешения на постройку мечети на месте татарского молитвенного дома, официально нигде не числившегося. Еще в 1894 г. им было отказано в постройке, поскольку татары, ходатайствующие о мечети, отдельного организованного общества или прихода не составляли, а количество мечетей на тот момент в Астрахани было признано достаточным для отправления религиозного культа². И только спустя несколько лет, в результате активной и длительной переписки, в 1900 г. такое разрешение было получено³. Сейчас это так называемая Дагестанская или кавказская мечеть.

К 1910 г. в Астраханской губернии насчитывалось 209 мечетей, в том числе 18 – в Астрахани, 137 мектебов и 9 медресе, из них в Астрахани – 19 мектебов и 6 медресе⁴.

Среди мусульманского духовенства, тоже были персоны, почитаемые представителями различных конфессий, в частности знаменитый Сеид-баба XVIII в., визирь и врач хана Букея, аулье которого находится в поселке М. Арал рядом с захоронением самого Букея и почитаемы эти гробницы представителями разных конфессий. В октябре 2011 г. на его месте совместными усилиями России и Казахстана был построен мавзолей.

После революции астраханские мусульмане пытаются формировать различные управленческие институты для решения как своих вероисповедных, так и политических задач. «Представителями татарской буржуазии, националисти-

¹ Викторин В.М. Ислам в Астраханском регионе. М., 2008. С. 36.

² Ф. 13. Оп. 1. Д. 53555. Л. 34.

³ Там же. Л. 54.

⁴ Дремков В.В. О муллах Астраханской губернии. Астрахань, 1912. С. 4, 14.

чески настроенной интеллигенции и мусульманского духовенства еще в 1917 г., после Февральской революции было создано Национальное управление («Милли Идарэ»), во главе которого встал известный астраханский богослов Абдурахман Умеров... А в противовес Национальному управлению в январе 1918 г. большевиками был создан Мусульманский революционный комитет (возглавленный Касимом Туйбахтиным), много сделавший для сплочения татар, казахов, персов вокруг Советской власти»¹. Однако уже к середине мая этого же года все институты были распущены и взамен создан губернский (краевой) комиссариат по мусульманским делам Астраханского края, который развернул агитационную работу среди исламского населения региона. К 1930 г. было закрыто большинство мечетей, их осталось около десятка, многие муллы были репрессированы, сосланы в лагеря или расстреляны. К 1954 г. в самой Астрахани сохранилось только 4 мечети. Мусульманский ренессанс в Астрахани тоже начинается в 90-е годы.

Буддизм является третьей мировой религией на территории Астраханской области. По годовому отчету о состоянии Астраханской губернии за 1849 г. «после господствующей религии в Астраханской губернии больше всего буддистов»², а к концу XIX в. четверть проживающих здесь были буддистами, это в основном калмыки. С XVII в. они начали расселяться на территории Нижнего Поволжья. Москва считала своими подданными калмыков с 1618 г., но официально они присягнули ей на верность только в 1655 г., до этого момента активно нападая на Уфу, Саратов, Астрахань и т.д. После указа 1771 г. Екатерины II на имя Астраханского губернатора Бекетова калмыцкая автономия была упразднена и эти территории вошли в состав Астраханской губернии³. Поэтому к XIX в. меняется место калмыков буддистов в религиозной статистике астраханской губернии.

Основные религиозные комплексы калмыков называются хурулами. Поскольку калмыки вели кочевой образ жизни, первоначально их культовые постройки тоже были временными переносными, и поэтому не подвались строго отчетности, но к концу XIX в. целый ряд хурулов становится стационарными. Правда часть улусов (Харахусовский, Иниухуровский, частью Эркетеневский и Яндыковский) не имела капитальных построек. Но в некоторых из них таких построек было достаточно. Так, в Керето-Баруновском хуруле Яндыковского улуса таких построек было около 6, все духовенство имело деревянные дома с глинобитными кухнями. А в Хошеутовском (Тюменевыском) хуруле постройка была каменной. Всего на 1893 г. во всех улусах насчитывалось 63 хурула⁴.

Буддийская управленческая структура в Астрахани регулировалась государством. По штату, установленному правительством в 1847 г., всего иерархического духовенства в степи полагалось 1 548 лиц, в том числе гелюнггов – 688, гецулей – 430 и манжиков – 430 и 1 лама – высшее духовное лицо, которое избира-

¹ Сызранов А.В. Ислам в Астраханском крае: история и современность // Вестник Евразии. 2006. № 4. С. 118.

² Ф. 2. Оп. 1. Д. 1539. Астраханский государственный архив.

³ История Астраханского края: монография. Астрахань, 2000. С. 122.

⁴ Житецкий А. Очерки быта астраханских калмыков: этнографические наблюдения. М., 1893. С. 44.

лось всем духовенством и получало высочайшее подтверждение¹. Однако к концу XIX в., говоря современным языком, не все места были укомплектованы: гелюнгов в наличии было 421, гецулей – 282, манжиков 262 – общим числом 965.

Естественно, что определенные эклектические моменты, характерные для всей Астрахани не могли не отразиться и на астраханском буддизме. Ярчайшим артефактом в данном случае являлся Хошеутовский хурул, возведенный князем Тюменем в честь победы в войне 1812 г. Хурул был заложен на берегу р. Волги в 1814 г. – посвящался Будде в благодарность за счастливое возвращение калмыцких полков, воевавших в составе русской армии². Строительные работы осуществлялись на добровольные пожертвования калмыцкого народа³. Хошеутовский хурул своим обликом напоминал с одной стороны Казанский собор в Петербурге, непосредственно связанный с войной 1812 г., а с другой – родовой знак князей Тюмней – тугой лук со стрелой. Хошеутовский хурул оставался главным святилищем астраханских калмыков вплоть до 1930 г. В 1930–1937 гг. практически все хурулы калмыцкой степи были уничтожены, а священнослужители подверглись репрессиям.

С образованием калмыцкой автономии количество буддистов в Астраханской области автоматически уменьшилось и к концу XX в. представляло только 1 % от общего числа верующих. На данный момент в Астрахани построен хурул в п. Лиман и идет реконструкция Хошеутовского хурула в с. Речное Харабалинского района.

Нельзя не упомянуть одну из древнейших монотеистических религиозных систем, появившихся на территории Астраханской области во времена Хазарского каганата, где он был, по сути, государственной религией – *иудаизм*. Еврейские купцы наносили визиты на территорию нынешней Астрахани и во времена Золотой Орды. Однако первые сведения о поселениях евреев на Нижней Волге относятся ко второй половине XVIII в. Но в связи с существованием черты оседлости для евреев, определенную Екатериной II в Астрахани они были достаточно малочисленны. Не помогло и ходатайство губернатора, считавшего наличие евреев полезным «в отношении распространения ремесел... вреда от них не может быть никакого в виду их малочисленности»⁴.

Однако после принятия в 1804 г. императором Александром I «Положения об устройстве евреев, которое добавляло к черте оседлости, добавив Астраханскую и Кавказскую губернии, начинается приток еврейского населения в регион, и собственно появление на конфессиональной карте иудаизма. Еврейская община, сформированная из николаевских солдат, была невелика. В нее входили евреи толка ашкенази, сефарды и геры. В 1866 г. была построена первая синагога и зарегистрирована первая еврейская община, числом приблизительно около 200 человек. К 1906 г. в Астрахани было четыре синагоги, а с 1907 г. открывается образцовое мужское училище.

¹ Там же. С. 57.

² Марков А.А. Были Астраханского края. М., 1970. С. 125.

³ Захарова Р.А. Калмыцкий хурул, Астрахань и Астраханская область. М., 1990. С. 10.

⁴ Ф-1. Оп. 1. Д. 26. Л. 9 об. Астраханского областного государственного архива.

С самого начала у евреев были теплые взаимоотношения с представителями других наций и религиозных конфессий. К открытию синагоги в 1875 г. армяно-григорианский собор подарил старинную, еще, по-видимому, хазарских времен тору. По одной из версий в 1906 г. она была положена в могилу одному из благотворителей¹. Всего в четырех синагогах хранилось 44 свитка торы, к сожалению, утраченных совсем недавно, в 1989 г. Сама хоральная синагога располагалась рядом с кафедральным православным собором. Место для еврейского кладбища было на землях Покровского мужского монастыря. Благотворительное еврейское общество оказывало помощь всему городу. Единственная в городе синагога на ул. Бабушкина, построенная приблизительно в 70–80-х гг. XIX в., отреставрирована и открыта заново в 2003 г.

На конец XIX в. конфессиональное поле Астраханской губернии по данным Астраханского статистического губернского комитета было следующим. В регионе проживало: 63,8 % православных, 25,1 % буддистов, 7,8 % мусульман. Оставшиеся 3,2 % составляли представители различных конфессий (католики, протестанты, члены неортодоксальных православных сект, иудеи и др.). То есть в среднем: 66 % христиан (в том числе православные, католики, протестанты, православные сектанты); 25 % буддистов; 8 % мусульман. К середине XIX в. практически все религиозные объединения были обеспечены культовыми зданиями. Так по данным отчета за 1861 г. в губернии по ведомости № 12 насчитывалось 112 церквей, 4 монастыря, 1 пустынь, 15 часовен, 82 мечети, хурулов и молельниц – 69². Таким образом, все население Астраханского края принадлежало в основном к трем мировым религиям. Прочие религиозные конфессии (например, иудаизм) составляли менее 1 % населения, так что можно говорить о стабильном распределении вероисповедания между тремя мировыми религиями³.

Если сравнить эти показатели с общемировыми на 1900 г. соотношение основных мировых религий представляло приблизительно следующую картину⁴: христиан – 34 %; мусульман – 13,3 %; буддистов – 7,7 %; неверующих – 0,3 %. Таким образом, мы видим, что к началу XX в. в Астраханской губернии конфессиональное поле отличалось от общемирового. То есть несмотря на достаточно весомое «мусульманское прошлое», на фоне вполне естественного преобладания христианства в виде православной конфессии, буддисты на тот момент доминировали над мусульманами.

После большевистского переворота и выхода в свет декрета 18 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», где в п. 5 было четко прописано, что «местные власти имеют право принимать все необходимые меры для обеспечения общественного порядка и безопасности»⁵, на-

¹ Астрахань – XXI век: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 78.

² Ф. 1. Оп. 9. Д. 531 об. Астраханского областного государственного архива.

³ Астрахань – XXI век: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 65–66.

⁴ Для анализа были использованы таблицы динамики изменения религиозного состава населения с 1900 по 2000 г., приведенные в источнике: Тульский М. Изменение религиозной принадлежности населения мира за последние 100 лет // Россия и мусульманский мир. 2001. № 3. С. 111–113.

⁵ Свод законов РСФСР. 1988. Т. 1. С. 861.

чинаются репрессии против религиозных организаций и религиозных деятелей как в центре, так и на местах. А пункты 12–13 декрета лишали религиозные объединения права собственности и статуса юридического лица.

Как мы уже писали выше, в 1921 г. при губернском исполкоме был создан ликвидационный отдел, а уже в 1925 г. начинает реализоваться инструкция Народного Комиссариата Юстиции РСФСР № 155 от 28/7, № 402 от 25/7 «О порядке использования бывших церковных зданий»¹. С 1925 г. начинается национализация культовых зданий и закрытие религиозных объединений. Ужесточаются как финансовые, так и идеологические требования к существующим общинам. С 1927 г. руководитель религиозного объединения теперь был обязан о каждом религиозном собрании ставить в известность местные органы власти, которые могли запретить или перенести собрание. В результате репрессий пострадало духовенство практически всех конфессий: в Астраханско-Енотаевской епархии Русской Православной Церкви до революции насчитывалось порядка 3 000 храмов, в 1924 г. количество приходов сократилось в 10 раз. Из всех православных храмов в советский период не был закрыт только Покровский Собор². За 1920-1930-е гг. большинство мечетей было ликвидировано. Если до 1917 г. в области насчитывалось 209 мусульманских общин, то уже в 1924 г. – 15, в 1927 г. их осталось только 9³. К концу 1930-х гг. эта цифра уменьшается до шести⁴, а к 1954 г. до четырех (две – в городе Астрахани, две – в сельской местности)⁵. В 1924 г. после неоднократных попыток властей был окончательно распущен совет католической общины, а также национализированы лютеранская кирха и комплекс пастората. Из пяти армянских культовых объектов, которые еще существовали в 1924 г., перестали действовать все, из четырех еврейских общин сохранилась только одна. Полностью были уничтожены общины буддистов⁶.

Изменение основ существующей конфессиональной политики, как на федеральном, так, соответственно, и на региональном уровне происходит благодаря общим усилиям государства и церкви во второй половине 80-х годов⁷. Начинается постепенное возвращение реквизированного когда-то имущества религиозным объединениям. Верующим передаются культовые здания Успенского собора Астраханского кремля, Иоанно-Предтеченский монастырь, храм Казанской иконы Божией Матери, Троицкий собор (с. Енотаевка), католический костел, Белая мечеть, Кавказская мечеть на Больших Исадах и т.д. Начинается активное строительство культовых зданий не только православной, но и других конфессий Астраханской области: православных храмов в с. Труд-Фронт,

¹ ГАТО Ф. Р-409. Оп. 2. Д. 69. Л. 213.

² История Астраханского края: монография. Астрахань, 2000. С. 865.

³ Там же. С. 865.

⁴ Государственный архив современной документации Астраханской области (ГАСД АО). Ф. 6. Оп. 1. Д. 161. Л. 54.

⁵ ГАСД АО. Ф. 325. Оп. 25. Д. 137. Л. 89.

⁶ История Астраханского края: монография. Астрахань, 2000. С. 866.

⁷ Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М., 2009.

с. Полдневое, с. Красный Яр, мечетей в с. Солянка, с. Володарское, с. Старая Кучергановка, буддийского хурула в с. Лиман и т.д. К 2000 г. в Астраханской области действовало 52 православных (в том числе 40 храмов), 27 мусульманских (в том числе 23 мечети), 3 буддийских, 2 старообрядческих, армяно-апостольское, римско-католическое, евангелистско-лютеранское и иудейское религиозные учреждения¹.

По состоянию на 1.06.2004 г. в Астраханской области осуществляло свою деятельность уже более 30 религиозных исповеданий, объединяющих 172 общины: Русской православной церкви – 66 (38,4 %); старообрядческие общины – 3 (1,7 %); мусульманские объединения – 49 (28,5 %); буддийские общины – 4 (2,4 %).

Если же говорить о приблизительном процентном соотношении верующих в Астраханской области, то, по данным В. Викторина и Э. Идрисова², здесь проживают: христиан – 30 %, мусульман – 25 %, буддистов – 1 %, неверующих – 40 %.

Для сравнения общероссийские данные на конец XX в. приводятся, к сожалению, не в численной, а в институциональной форме³. Среди зарегистрированных религиозных организаций (16 749): христианских – 81 %; мусульманских – 18 %; буддийских – около 1 %; иудейские общины – 1 (0,6 %); Римско-католическая церковь – 2 (1,2 %); Евангелистско-лютеранская церковь – 1 (0,6 %); Армянская апостольская церковь – 1 (0,6 %); протестантские общины – 45 (26,2 %); прочие – (6 %). То есть христиане – 65 % (причем половину составляют протестантские общины, хотя это говорит, скорее не о численности верующих, а об активном прозелитизме); мусульмане 28,5 %; буддисты – 2,4 %. Хороший анализ конфессионального состояния сделан О.Е. Казьминой⁴.

Итак, исторические источники позволили нам проследить и проанализировать процесс формирования поликонфессионального пространства Астраханской области, прежде всего, на локальном и индивидуальном уровне. Однако были учтены, по мере возможности, процессы, происходящие на макроуровне, в том числе влияние установок общегосударственной конфессиональной политики как по отношению к поликонфессиональным окраинам России в целом, так и по отношению к отдельным конфессиям. Модель государственно-конфессиональных отношений в царской России была православно ориентированной, и это нередко сказывалось на политике контролирования деятельности других конфессий, что официально зафиксировано в архивных документах. Однако местные региональные власти часто смягчали или игнорировали распоряжения центра с учетом сложностей местного поликонфессионального пространства, поскольку «этно-

¹ Зелетдинова Э.А., Лагуткин О.Ю. Доминанты общественного сознания в религиозно-конфессиональной сфере в Астраханской области (конфликтологический аспект) // Полис. 2008. № 2. С. 74–75.

² Викторин В., Идрисов Э. Астраханский мир: прежние и новые грани межэтнического единства и сотрудничества // Астраханские известия. 29.01.2004.

³ Колесникова Л. Современная религиозная ситуация в России // Россия и мусульманский мир. 2000. № 10. С. 32–34.

⁴ Казьмина О.Е. Конфессиональный состав населения России // Народы и религии мира // URL : <http://www.cbook.ru/peoples/index/welcome.shtml>.

конфессиональная модель создает дополнительные трудности, которые не решаются ни сегодня, ни завтра. Нужно постоянно ставить соответствующие вопросы и решать их, а ни в коем случае их не игнорировать»¹.

На индивидуальном уровне, как акторы формирования поликонфессионального пространства, в той или иной мере включенные в систему государственно-конфессиональной политики выступали многие конфессиональные фигуры астраханского региона (игумен Кирилл, патер Ромуальд, Саид-баба и т.д.). Они не участвовали в политическом процессе непосредственно, но всей своей подвижнической деятельностью проводили политику толерантности, активно осуществляя межконфессиональный диалог. Свою лепту в этот процесс внесли и Астраханские губернаторы.

Этнические и конфессиональные матрицы региона не всегда были жестко идентичными, представители одного этноса могли придерживаться разных религиозных убеждений, что влияло на их самоидентификацию. Межконфессиональные отношения часто нарушали основные правила внутриконфессиональной политики, когда при отсутствии иерарха представители другой конфессии (например, лютеране) обращались к православным священникам как к представителям государственного и доминирующего на тот момент религиозного института за отправлением религиозных потребностей. В целом же в отличие от многих более моноконфессиональных регионов России, государственная конфессиональная политика имела более гибкий характер, учитывающий сложившиеся межконфессиональные отношения и пограничность региона.

3.2. Специфика государственной политики и ее роль в обеспечении конфессиональной безопасности в поликонфессиональном регионе на современном этапе

Как мы показали в предыдущем параграфе, Астраханская область является одним из наиболее поликонфессиональных регионов Российской Федерации. Мультирелигиозность Российского пространства уже давно принимается как данность. И, тем не менее, российская поликонфессиональность весьма неоднородна. С.Филатов предлагает разделить все конфессиональное пространство России на пять регионов, каждый из которых имеет свою конфессиональную пропорциональность и соответственно, свою специфику. Правда районирование это предлагается провести, прежде всего, с учетом места, роли и влияния Православия. Два региона – Центральный и Северо-Западный являются полем максимальной реализации и количественного доминирования православия, где высока доля русского населения, а среди русских преобладают «культурно-идеологические ориентации на русское православие»².

¹ Косов Г.В. Политическая концепция ислама: проблемы цивилизационного и политического анализа: монография. Ставрополь, 2008. С. 92.

² Филатов С. Многоцветие волшебного сада Российской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малошенко и С. Филатова. М., 2009. С. 19.

Третий регион – Восточная Сибирь и Дальний Восток – район с более поздним освоением его православием и, соответственно, с наибольшей атеизацией населения в годы советской власти, и агрессивным сопротивлением иноверию. Четвертый – Северный Кавказ, где на данный момент доминирует Ислам. Пятый – это Среднее и Нижнее Поволжье, Урал и западная Сибирь, где Нижнее Поволжье «с самого начала развивалось как полиэтничное и поликонфессиональное общество»¹.

Астраханский регион с конфессиональной точки зрения является во многом уникальным даже для Юга России. Во-первых, отличительной особенностью его этнического состава, по мнению Э.А. Зелетдиновой и О.Ю. Лагуткина «является наименьший, по сравнению с другими краями, областями и некоторыми Республиками Российской Федерации удельный вес этнической группы русских и наиболее высокий показатель этнической мозаичности Б. Эккеля»². По итогам всероссийской переписи населения 2002 г. он был выше, чем в других областях центральной части и юга России – 0,4888.

Соответственно, и более высок индекс конфессиональной мозаичности³, менее используемый в среде исследователей, который рассчитывается по той же формуле, что и индекс этнической мозаичности. Индекс конфессиональной мозаичности показывает уровень поликонфессиональности территории и наглядно иллюстрирует существование в регионе или области многообразных конфессиональных групп различных мировоззренческих ориентаций.

Он, так же как и индекс этнической мозаичности, рассчитывается по формуле:

$$P_j = 1 - \frac{\sum_{i=1}^m n_i^2}{m^2};$$

P_j - индекс религиозной мозаичности;

m - число религиозных групп в j -м районе;

n_i – удельный вес, доля представителей i -й религиозной группы в структуре населения j -го района⁴.

Таким образом, индекс конфессиональной мозаичности – Астраханской области – 0,6156, по сравнению со ставропольским краем 0,3072⁵.

Во-вторых, если индекс конфессиональной мозаичности традиционно рассчитывается по отношению к православной конфессии, для Астраханской области специфичным является и пропорциональность мусульманства по отношению к другим конфессиям. Так, известный политолог и исламовед

¹ Там же. С. 29.

² Зелетдинова Э.А., Лагуткин О.Ю. Доминанты общественного сознания в религиозно-конфессиональной сфере в Астраханской области (конфликтологический аспект) // Полис. 2008 № 2. С. 72.

³ Манаков А.Г. Геокультурное пространство северо-запада Русской равнины: динамика, структура, иерархия. Псков, 2002.

⁴ Савченко С.И. Особенности конфессионального пространства Ставропольского края // Вопросы географии и краеведения: мат-лы 3 конференции русского географического общества Ставропольского отдела. Ставрополь, 2010. Вып. 3. С. 141–144.

⁵ Сравнение проведено с материалами, опубликованными С.И. Савченко.

А.В. Малашенко считает, что необходимо различать два типа субъектов Федерации по территориальной локализованности мусульманства: в первом мусульмане составляют большинство; во втором – их не так много и они рассеяны. К первому типу относятся Татарстан, Башкортостан и мусульманские республики Северного Кавказа, кроме Северной Осетии. Особый случай – Республика Адыгея, где мусульманское меньшинство занимает доминирующие позиции в правящей элите. Ко второму – все остальные субъекты¹. Однако Астраханская область не относится ни к одному из этих типов. Мусульманское население не является ни доминирующим, ни распыленным и незначительным в общеконфессиональной картине региона.

В-третьих, многие исследователи отмечают особую веротерпимость нашего региона. Во многом это обусловлено, как мы показали в предыдущем параграфе, исторически сложившейся конфессиональной политикой именно в Астраханской области как поликонфессиональной, пограничной, представляющей собой великий перевалочный торговый путь. «В Нижнем Поволжье политика Москвы, а затем и Петербурга по отношению к мусульманам всегда была несколько мягче»², здесь большую роль, чем в других регионах играли католицизм и лютеранство. Сама практика православия в Нижнем Поволжье была традиционно веротерпима³.

Главными акторами политико-конфессионального процесса в регионе являются религиозные объединения, зарегистрированные и зафиксированные на территории Астраханской области и государственные институты, облаченные консультативными и наблюдательными полномочиями. Конфессиональный состав Астраханской области на 2008 г. представлен 30 религиозными исповеданиями, объединяющими 190 приходов и общин, среди них: Русская православная церковь – 72, старообрядческие общины – 3, мусульманские объединения – 61, буддийские общины – 4, иудейские общины – 1, Римско-католическая церковь – 2, Евангелическо-лютеранская церковь – 1, Армянская апостольская церковь – 1, малые объединения – 45⁴. Из вышеуказанных объединений, 144 осуществляют свою деятельность на территории региона, имея правоспособность юридического лица, т.е. являются религиозными организациями: Русская православная церковь – 68, старообрядческие общины – 2, мусульманские объединения – 45, буддийские общины – 4, иудейские общины – 1, Римско-католическая церковь – 2, Евангелическо-лютеранская церковь – 1, протестантские общины – 20, Общество сознания Кришны – 1. Следует отметить, что на территории области осуществляют деятельность 9 фондов, 8 из которых явля-

¹ Малашенко А.В. Государство и ислам в постсоветской России // Свободная мысль. 2007. № 3. С. 92–104; № 4. С. 150–163.

² Филатов С. Многоцветие волшебного сада Российской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия. Двадцать лет религиозной свободы в России / под. ред. А. Малошенко и С. Филатова. М., 2009. С. 30.

³ Рыженков С. Золотой век губернского человечества и паттерны регионального развития // Regions: a prism to view the slavico-eurasian world: Towards a discipline. – Sapporo, 1999. – P. 73.

⁴ Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2006 г.: официальный доклад Администрации Астраханской области. Астрахань, 2008 // URL : astrobl.ru.

ются региональными, а 1 отделением Международного фонда единства православных народов (ЕПН). Конфессиональная структура и характер взаимоотношений между различными религиозными исповеданиями на протяжении последних лет достаточно стабильны.

Для сравнения обобщенный поликонфессиональный состав республик Северного Кавказа представляет собой следующую картину. На Северном Кавказе представлены все три основных типа формальных религиозных объединений: церковь, присущая Русской Православной Церкви, Римской Католической Церкви, Армянской Апостольской Церкви, Ассирийской Апостольской Церкви, Старообрядческим церквям (РПСЦ, ДПСЦ, и др.); деноминационный тип организаций характерен как для «новопротестантских православных» организаций (например, РПАЦ, РПСЦ (л), РПСЦ (в), ИПЦ), так и для отдельных протестантских объединений (например, Лютеранских церквей (ЕЛЦ), Методистских церквей, Евангелических церквей); сектантский тип организации характерен для большинства протестантских, «новых православных» организаций, и организаций «новых религий» (Баптизм, Пятидесятничество, Адвентизм, Мормоны, Свидетели Иеговы, Виссариониты, Пресвитериане, Бахаи, Мунниты и др.)¹.

А в Ставропольском крае середине 2008 г. насчитывалось 421 религиозная организация, представляющая различные вероисповедания. Около миллиона ставропольцев в той или иной мере ассоциируют себя с православием, около 40 тысяч – относят себя к приверженцам ислама. Значительную группу составляют прихожане Армянской апостольской церкви, иудаизма, а также представители протестантизма².

Основными акторами государственно-конфессиональной политики в регионах, с нашей точки зрения являются религиозные объединения. Если на государственном уровне религиозную политику определяет государство, то на региональном уровне местные административные органы являются в основном проводниками общегосударственной политики, а вот наиболее активными акторами, по отношению к которым формируется конфессиональная политика и определяется ее специфика, являются местные религиозные организации и группы.

Уже с 80-х годов мы можем говорить об активном религиозном ренессансе в Астраханской области. Но его пик приходится на начало 2000 г. Он затронул, прежде всего, самые многочисленные конфессии региона. Если в 2000 г. на территории Астраханской области действовало 52 православных общины, в том числе 40 храмов³, то к 2008 г. мы видим уже 72 объединения. Астраханско-Енотаевская епархия превратилась в один из наиболее значимых духовно-

¹ Музалёв, А.А. Территориальные особенности институциональной организации религиозных геосистем на Северном Кавказе [Электронный ресурс] / А. А. Музалёв // Геоконфликтология–2007. Электронный сборник конференции по геоконфликтологии. Москва-Санкт-Петербург. <http://geoconflict.narod.ru/>

² Официальный портал органов государственной власти Ставропольского края // URL : <http://www.stavregion.ru/stat/social/religion/>.

³ Зелетдинова Э.А., Лагуткин О.Ю. Доминанты общественного сознания в религиозно-конфессиональной сфере в Астраханской области (конфликтологический аспект) // Полис. 2008. № 2. С. 72.

общественных институтов области. Это выразилось и в активном храмовом строительстве. К 2008 г. завершено строительство целого ряда церквей, в том числе: церкви Святого Благоверного князя Александра Невского (ЗАТО Знаменск), Рудненской иконы Божией Матери (с. Началово), Феодоровской иконы Божией Матери (пос. АЦКК), Смоленской иконы Божией Матери (г. Камызяк) и церкви во имя иконы «Нечаянная радость» (с. Тамбовка Харабалинского района). Политика Астраханско-Енотаевской Епархии является прогосударственной и идет в общем русле политики русской православной церкви. Ее деятельность в последние десятилетие направлена на улучшение удовлетворения религиозных потребностей верующих и социальное служение. Отношения органов власти с православным духовенством наиболее стабильны и предсказуемы.

Особенно активизировались после перестройки на территории Астраханской области мусульманские объединения. До 1991 г. их насчитывалось всего 7, к 2000 г. уже 43¹, а к 2008 г. – 61. Причем прирост мусульманских объединений в Астраханской области, например, в 1997 г. был более показательным, чем в некоторых республиках Северного Кавказа. В Астраханской области их было зарегистрировано 20, а в Северной Осетии – 19, в Адыгее 14 и в Республике Ингушетия – 6².

Мусульманские объединения получали поддержку, как органов власти, так и частных лиц. «В целом, за минувшие 15–18 лет собственными силами религиозных объединений и при поддержке органов государственной и муниципальной власти было построено или переделано из других строений до 20 новых культовых зданий (и еще мечеть в местах лишения свободы – № 23, Астрахань). Из мечетей, действовавших еще до революции, восстановлено и возвращено верующим или же восстанавливается 6–7 зданий. Построено и открыто в правобережных селениях, примыкающих к Трусовскому району Астрахани, в селах Солянка и Старая Кучергановка, два исламских центра. На их строительство и обустройство администрация области дважды в 1996 г. (распоряжение 2224-р и.о. главы А.А. Жилкина, а также распоряжение № 2234-р и.о. главы Э.М. Володина) выделила значительные финансовые средства»³.

Если Православная церковь на данной территории практически на протяжении более чем 400 лет была организационно объединена в Астраханско-Енотаевскую епархию, то в управленческой структуре мусульман Астраханской области в перестроечное время произошли изменения. В январе 1991 г. был создан Астраханский мухтасибат⁴, который возглавил *имам* Центральной

¹ Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2000 г.: официальный доклад Администрации Астраханской области. Астрахань, 2001. С. 49.

² Черноус В.В. Ислам в этноконфессиональной ситуации на Северном Кавказе // Ислам и политика на Северном Кавказе / отв. ред. В.В. Черноус. Ростов-н/Д., 2001.

³ Викторин В.М. Ислам в Астраханском регионе. М., 2008. С. 29.

⁴ Мухтасибат – мусульманское духовное управление среднего звена, руководившее деятельностью мусульманских «приходов» той или иной определенной местности. Мухтасибаты подчинялись Оренбургскому магометанскому духовному собранию (в дальнейшем – Центральному Духовному управлению мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ)). А. Сызранов.

мечети № 1 Назымбек-хазрат (Ильязов, 1951 г.р.). В мае 1994 г. мухтасибат был преобразован в муфтият¹. Официально он стал называться «Духовное управление мусульман Астраханской области» (ДУМАО), а после государственной регистрации 6.06.1999 г. получил наименование «Астраханское региональное духовное управление мусульман» (АРДУМ). Муфтият возглавил Назымбек-хазрат. АРДУМ подчиняется Центральному Духовному управлению мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ) с центром в Уфе, во многом потому, что ЦДУМ является историческим преемником ОМДС, которому подчинялись мусульманские «приходы» Астраханской губернии до революции².

Бурный рост мусульманских объединений в последние десятилетия связан как с активными миграционными процессами, так и с многообразием внутриконфессиональных различий в исламе. С увеличением миграционных потоков с Северного Кавказа, Закавказья и Средней Азии «были образованы общины азербайджанцев-шиитов и северокавказских мусульман суннитов-шафшитов. Хотя эти общины формально входят в состав муфтията, фактически они пользуются самостоятельностью. Среди мафииитов (аварцы, даргинцы, чеченцы, ингуши и другие) сильны мюридистские настроения, многие из них являются членами северокавказских тарикатов (вирдов). В городе существует и община ваххабитов (мухминов или в арабской транскрипции «муминов»), в основном состоящая из аварцев и даргинцев³. Среди этих религиозных объединений есть как религиозные организации, так и религиозные группы. Надо заметить, что внутри самой Астраханской мусульманской уммы не было организационного единства и периодически проявлялись сепаратистские тенденции. Политика по отношению к мусульманскому населению потребовала самостоятельного исследования⁴. Среди региональных религиозных акторов мусульманские религиозные объединения оказались наиболее активными в политическом плане. Именно в Астрахани была создана на проходившем здесь «неформальном» съезде 9.06.1990 г. исламская партия возрождения (ИПВ) «Надхат» – первая в СССР исламская политическая структура, целью которой была провозглашена защита права мусульман «жить по законам Аллаха»⁵. Как справедливо отмечает А.А. Вартумян, «тесная связь ислама с этничностью определила сла-

¹ Муфтият, или муфтийат – высшая ступень религиозной организации российских мусульман, духовное управление мусульманских общин определенного региона во главе с *муфтием*. *Муфтий* – знаток шариата, дающий разъяснение его основных положений и принимающий решение по его спорным вопросам в виде особого заключения (*фатва*, или *фетва*), основываясь на принципах шариата и прецедентах. А.Сызранов.

² Сызранов А.В. Ислам в Астраханском крае: история и современность // Вестник Евразии. 2006. № 4. С. 127.

³ Там же. С. 118–119.

⁴ Сызранов А.В. Эволюция государственной политики России по отношению к мусульманскому населению в конце XIX–XX вв.: на материалах Нижнего Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. Астрахань, 2004.

⁵ Подробно этот процесс с публикацией уникальных документов описан в источнике: Викторин В.М. Ислам в Астраханском регионе: монография. М., 2008.

бую выраженность исламской солидарности, превалирование элементов местной политической культуры и традиций»¹.

Следует отметить, что в последнее десятилетие заметно активизировали свою деятельность и буддийские объединения. На территории Астраханской области зарегистрированы следующие буддийские организации: местная религиозная организация «Община буддистов» Лиманского района Астраханской области; местная религиозная организация «Община буддистов» с. Караванное Лиманского района Астраханской области; местная религиозная организация «Община буддистов» с. Заволжское Харабалинского района Астраханской области.

Оценивая деятельность буддийских религиозных объединений, следует отметить, что буддизм до настоящего времени так и не имеет единого организационного центра на территории Астраханской области. Как религия, буддизм в основном традиционно исповедуется в районах компактного проживания этнических калмыков (территория Лиманского и Харабалинского районов). Итогом отсутствия у астраханских буддистов централизованной организации, является несогласованность действий буддийских общин, отсутствие между ними канонического общения. Вместе с этим, следует отметить, что в астраханском сообществе имеется живой интерес к буддизму, и как к религии и как к философии.

Зарегистрирован и весьма активен «Буддийский центр Алмазного пути школы Карма Кагью г. Астрахани», в основе которого лежит учение датского проповедника ламы Оле Нидала, в 2006 г. посетившего с миссионерским визитом по Югу России и Астрахань, где он прочитал публичную лекцию в ТЮЗе, привлекая внимание буддийских верующих и молодежь, интересующуюся буддизмом.

В середине 90-х годов в Астраханской области происходит всплеск религиозной активности нетрадиционных для России религиозных течений. Это, прежде всего протестантские деноминации², в советское время существовавшие полумаргинально, такие, как баптисты, адвентисты, пятидесятники и т.д. На 2007 г. на территории насчитывается около 40 религиозных групп и организаций такого характера.

Это и религиозные течения, называемые в научной литературе и публицистике по-разному: тоталитарные культы, нетрадиционные религии, нетрадиционные культы. Мы назовем их условно «новые религиозные движения». Они включают в себя движения с разным историческим прошлым и различной направленностью. Это и неоиндуистские и буддийские движения («Общество сознания Кришны», Ошо, Шри Чин Мой, и т.д.), и движения, опирающиеся на исламские традиции – Бахаи, на христианские традиции – (Свидетели Иеговы, церковь Белой матери державной, Белое братство и т.д.), а так же на весьма размытую и достаточно прагматичную идеологию, получившую на западе развитие в 70–80 гг. XX в., но в Россию пришедшее два десятилетия спустя – так

¹ Вартумян А.А. Российский ислам на рубеже XX–XXI столетий в условиях глобализации // Ислам на юге России. Астрахань, 2007. С. 161.

² Кроме лютеранской церкви, которая имеет свою историческую укорененность на данной территории.

называемую традицию «Нью Эйдж» (Аум Сенрике, сайентологи, Церковь Муна, Черная церковь и т.д.)¹. Каждое из этих обществ имело свою специфику не только в религиозной и культурной сферах, но и в политической. Политические ценности христианских (протестантских деноминаций) и постхристианских организаций (некоторые культы Нью Эйдж) ориентированы на европейские и американские стандарты демократии, с их этикой и гражданскими институтами и религиозными свободами. «В политическом отношении их позиция более определена, для них естественно существовать в плюралистическом обществе американско-европейского типа»². Однако, конкретные проявления политических тенденций в религиозной деятельности этих движений, особенно в России, часто носят маргинальный характер.

Более светские объединения ньюэйджевского типа, поскольку часто имеют восточные идеологические вкрапления, менее ориентированы на поддержку демократических тенденций и часто имеют более жесткую внутреннюю структуру и ориентируют своих последователей на позиционирование своих личных интересов и задач выше социальных и политических. По справедливому замечанию Р. Лункина «членами самых ярких и поэтому известных новых религиозных движений с жесткой идеологией и строгими конкретными требованиями по отношению к человеку, становятся люди, которые не только увлекаются новыми идеями, но и проявляют склонность к догматическим идеологическим системам, которым нужнее тотальная вертикальная структура, скрепленная верностью какой-либо новой истине»³.

В Астрахани начиная с 1993 г. началась активная прозелитическая работа и агитация, проводимая на крупных околорелигиозных мероприятиях новыми религиозными движениями. Это концерты медитативной восточной музыки в кинотеатрах и театрах города⁴, с объявлениями в областной газете «Волга» проводимые «Обществом сознания Кришны»⁵. Это серии тематических семинаров «Уроки лучшей жизни» Церкви пятидесятников, с приглашением иностранного миссионера Дэвид Янга⁶, еженедельная телепроповедь Сергея Медведева «Путь к Христу»⁷. В это время «Адвентисты седьмого дня» тоже ведут активную теле и радио проповедническую деятельность⁸, приглашают иностранного миссионера Конрада Мюллера для чтения публичных лекций в Госу-

¹ Надо заметить, что до сих пор не создана единая и сколько-нибудь приемлемая классификация новых нетрадиционных культов, как в силу ее многовариантности и синкретизма идеологий, так и в силу постоянной динамики появления и исчезновения различных групп и организаций.

² Лункин Р. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков // Двадцать лет религиозной свободы в России. М., 2009. С. 334.

³ Там же. С. 330.

⁴ Комсомолец Каспия. № 3 (5060) от 17, 18.01.1994 г.

⁵ Волга № 5 (5029) от 5.02.1994; Волга № 12 (5036) от 1.03.1994.

⁶ Комсомолец Каспия. № 32 (5089) от 6.09.1994.

⁷ Время эфира: 18:20, 21.08.1994 г.; 18:20, 28.08.1994. и т.д.

⁸ Телепередача телерадиокомпании «Лотос» «Реклама и объявления», время эфира: 14.05.1994 г. 14:00 // Радиопередача телерадиокомпании «Лотос» «Реклама и объявления», время эфира: 14.05.1994 г. 8:00; 19:00.

дарственной филармонии в мае 1994 г.¹, проводят массовые крещения новообращенных в Волге напротив Дворца бракосочетаний², С 1994 г. «Свидетели Иеговы» так же проводят тематические циклы лекций, связанные с изучением Библии, под названиями «Как правильно читать Библию», «Узнай лучше Писание», «Правильно ли ты понял строки Писания» и т.д. Начинается строительство помещений для собраний и богослужений, так называемые «Залы царств», эти помещения использовались строго для проведения культовых мероприятий, ими активно используется прозелитическая технология «от двери – к двери». «Новоапостольская церковь» публично через СМИ приглашает на концерты духовной музыки³, на которых ведутся проповеди. Строится здание церкви, и проводятся тематические лекции по изучению Библии.

В настоящее время легально, как религиозные организации и религиозные группы, на территории области действуют все протестантские объединения. Особой активностью, как впрочем, и во всем мире, отличается одно из самых многочисленных окологрехристианских движений – Свидетели Иеговы, (в Астрахани на 2007 г. их насчитывалась одна религиозная организация и 7 религиозных групп «собраний».) Их взаимоотношения с государством весьма не просты. С одной стороны они пунктуально законопослушны, с другой идеологически они ненавидят государство как узурпатора власти Иеговы на земле⁴.

До сих пор слишком активная миссионерская деятельность иеговистов вызывает негативное отношение жителей Астрахани, которые устраивают акции протеста, и распространяют листовок с информацией о противозаконной деятельности данного движения, то есть действуют против них их же оружием. Возможно, общественное недовольство данной РО вызвано тем, что «Свидетели Иеговы» используют некорректный текст перевода Нового Завета для своей миссионерской деятельности, а, возможно, это вызвано доктринальными особенностями, которые вступают в противоречия с убеждениями и образом жизни граждан, а, возможно, само вероисповедание отвергается как «чужеродное» и неприемлемое в исследуемом регионе.

Официально зарегистрировано и действует «Общество сознания Кришны», не проводя никаких публичных прозелитических акций.

К неофициально действующим на территории Астрахани религиозным группам относятся «Церковь сайентологии», «Церковь объединения», культ Анастасии, ряд групп неоязыческого и сатанистского характера с молодежным составом, например Общество Бора. Необходимо отметить, что часть вышеперечисленных объединений («Церковь сайентологии», «Свидетели Иеговы» и некоторые другие) не идет на контакт с представителями органов государственной власти, а также допускает нарушения законодательства Российской Федерации, особенно в части, касающейся отношения к несению воинской служ-

¹ Доктор богословия, Церковь «Лома-Линда», Калифорния, США.

² Приложение № 1 / Фото / Адвентизм / Крещение.

³ Волга № 106 (5130) от 7.06.1994.

⁴ Лункин Р. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малошенко и С. Филатова. М., 2009. С. 342.

бы и к вопросам здравоохранения. Так, члены организации «Свидетели Иеговы» отвергают участие в воинской службе на основании своих религиозных убеждений, а также категорически не приемлют процедуры переливания крови по медицинским показаниям. Ряд новых религиозных движений взаимодействует с руководящими центрами в ряде зарубежных стран (США, Германия, Англия и т.д.), и, как правило, опираются на зарубежные источники финансирования. Само финансирование осуществляется, как в денежном эквиваленте, так и в виде печатной продукции (книги, газеты, журналы), продуктов питания, медикаментов и других материальных средств. На территории Астраханской области финансовую и иную помощь из-за рубежа, с разной степенью периодичности, получают «Свидетели Иеговы», сайентологи, муниты, кришнаиты, а также отдельные организации из числа протестантских объединений, таких как церковь «Антиохия» (пастор Ю. Радзиковская) и некоторые другие.

Со стороны государства основными **акторами** конфессиональной политики являются: во-первых, администрация Губернатора Астраханской области, в лице своего уполномоченного органа – управления по внутренней политике, который осуществляет всю полноту действий, относящихся к тематике государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений, на основании пакета документов, определяющих государственно-конфессиональную политику России, как государственного образования (Конституция РФ, ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26.09.97 г., ФЗ «Об общественных объединениях» № 82-ФЗ от 19.05.1995 г.).

В структуру управления входит отдел по работе с религиозными объединениями, основными задачами которого в сфере реализации государственно-конфессиональной политики в Астраханской области являются:

а) обеспечение соблюдения законодательных норм всеми акторами конфессиональной политики и, соответственно, гарантий свободы вероисповедания;

б) создание условий для функционирования системы конфессиональной безопасности, как то:

- дальнейшего беспрепятственного развития вероисповедной деятельности;
- постоянного поддержания мирного сосуществования религиозных объединений и межнационального согласия посредством взаимодействия органов государственной власти Астраханской области с религиозными объединениями и институтами гражданского общества;
- оказание содействия развитию межконфессионального диалога в поликонфессиональном обществе;
- формирование атмосферы взаимопонимания между верующими различных конфессий и неверующими;

в) оказание, в порядке, установленном законодательством Российской Федерации, государственной поддержки деятельности религиозных объединений в сфере благотворительности, социального служения, культурно-просветительской и иной общественно-полезной деятельности;

г) оказание финансовой, материальной и иной поддержки, религиозным организациям в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являю-

щихся памятниками истории и культуры;

д) сотрудничество с религиозными организациями, в соответствии с законодательством Российской Федерации, в сфере духовно-нравственного, патриотического и правового воспитания детей и молодежи, сфере образования, в том числе, религиозного;

е) совершенствование форм взаимодействия органов государственной власти с религиозными объединениями.

При этом основополагающими принципами, на которых строится работа государственных органов Астраханской области с религиозными организациями, являются:

1) Принцип отделения религиозных объединений от государства (принцип светского характера государства);

2) Принцип свободы совести и свободы вероисповедания;

3) Принцип равенства религиозных объединений перед законом;

4) Принцип невмешательства государства во внутреннюю деятельность религиозных объединений;

5) Принцип государственного контроля за соблюдением религиозными объединениями российского законодательства при условии уважительного отношения органов государственной власти к религиозным чувствам верующих.

Еще одним важным актором государственно-конфессиональной политики является *этноконфессиональный совет* при Губернаторе области и общественной палате Астраханской области, образованный постановлением Губернатора А.А. Жилкина от 26.09.2005 г. № 576. Этим же постановлением утверждено положение об этноконфессиональном совете при Губернаторе Астраханской области и общественной палате Астраханской области, где основной задачей прописывается – «содействие укреплению в Астраханской области межэтнического и межконфессионального согласия и общественной стабильности, основанных на принципах демократии и социального партнерства»¹, что является одним из основных моментов сохранения конфессиональной безопасности. В этноконфессиональный совет Астраханской области входят председатели всех национальных обществ и главы религиозных управлений двух наиболее массовых конфессий – православия и ислама. Тематика заседаний совета чрезвычайно широка и важна: анализ концепции национальной политики региона², проблемы возрождения национальных языков³, О традиции толерантности в межнациональных отношениях⁴. Практически все вопросы связаны с формированием среды, способствующей сохранению этноконфессиональной безопасности.

Как актора государственно-конфессиональной политики можно рассматривать и *Экспертный совет* по проведению религиоведческой экспертизы в Астраханской области, созданный постановлением губернатора от 24.08.2005 г.

¹ Протокол № 576 от 26.09.2005 г.

² Протокол от № 4 от 17.12.2009 г.

³ Протокол № 1 от 17.06.2010 г.

⁴ Протокол № 2 от 17.06.2011 г.

№ 523¹. Как и для федеральных экспертных советов, его основной функцией является проведение государственной религиоведческой экспертизы при государственной регистрации религиозных организаций на территории Астраханской области.

За последнее время с 2007 г. экспертным советом по запросу УФРС по Астраханской области были проведены две экспертизы: учебной литературы используемой в качестве учебного пособия в исламском институте «ЦРО АРДУМ» и книги Л.Р. Хаббарда «Дианетика – современная наука о разуме». По итогам проведенного экспертного анализа были выданы соответствующие заключения.

Характеризуя конфессиональную политику и систему конфессиональной безопасности в Астраханской области в целом можно отметить, что на нее оказывают влияние целый ряд факторов, различного уровня: мега, макро и микро-уровней.

На мегауровне на формирование конфессиональной политики и функционирование системы конфессиональной безопасности в регионе оказывают влияние, с одной стороны, процессы глобализации. Глобальное информационное пространство открыло доступ по сети к информации о религиозном многообразии и в середине 90-х гг., как мы показали выше, это многообразие пришло в регион, в виде нетрадиционных культов и свободных проповедников в основном из-за рубежа. В Астраханской области происходит активизация протестантизма, новых религиозных движений и мистических групп. Часть конфессий восстанавливается в 90-е годы через включение в транснациональные глобальные религиозные сети², например, буддизм, который в регион приходил как через ребуддизацию калмыков, проживающих на данной территории (посредством создания буддийских общин и религиозной группы традиционного направления), так и открытие религиозной организации трансэтнического уровня «Буддийский центр алмазного пути школы Карма Кагью».

Правительство Астраханской области отреагировало на активную миссионерскую деятельность иностранцев специальным постановлением от 28.06.2001 г. № 328 «Об упорядочении деятельности представителей иногородних и иностранных религиозных миссий на территории Астраханской области»³, в котором эта деятельность была упорядочена в соответствии с российским законодательством. В 2009 г. в Астраханскую государственную думу был внесен в первом чтении законопроект «О миссионерской деятельности», судьба которого не известна⁴.

На региональном подуровне важнейшим фактором, влияющим на конфессиональную политику области, является ее геополитическая включенность в Каспийский регион и ее близость к исламскому миру (пограничность Северно-

¹ Протокол № 523 от 24.08.2005 г.

² Филатов С. Многоцветие волшебного сада Российской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малошенко и С. Филатова. М., 2009. С. 11.

³ Портал органов государственной власти Астраханской области // URL : <http://www.astrobl.ru/>.

⁴ Дума Астраханской области // URL : <http://astrobduma.ru/>.

му Кавказу и Прикаспию). Львиная доля миграционных потоков в Астрахань и через Астрахань идет именно оттуда и это, прежде всего, представители мусульманских конфессий.

На макроуровне можно выделить внешние факторы в виде общенациональной конфессиональной политики и внутренние, связанные со спецификой политики областной администрации. К числу внешних негативных факторов, оказывающих влияние на систему конфессиональной безопасности в Астраханской области и деятельность акторов конфессиональной политики можно отнести:

- несовершенство действующего Российского законодательства, регулирующего государственно-конфессиональные отношения в стране;
- отсутствие четкой концепции развития государственно-конфессиональных отношений, ее правового осмысления и продуманных и апробированных механизмов ее реализации;
- спонтанный характер взаимоотношений государства и религиозных организаций, формирующихся под влиянием сиюминутных политических интересов, когда отдельные политические деятели пытаются использовать религиозный фактор для решения своих личностных, конъюнктурных либо групповых интересов;
- отсутствие грамотно ведущегося постоянного межконфессионального диалога между отдельными конфессиями и деноминациями, вследствие канонических различий и установок. Наличие многочисленных духовных управлений мусульман и усиливающаяся конкуренция между ними и как следствие вовлечение в этот процесс региональных духовных управлений.

Как позитивные факторы можно рассматривать:

- сформировавшуюся за последнее два десятилетия общероссийскую мировоззренческую установку на позитивное восприятие религии как фактора стабилизации этических и мировоззренческих норм, сохранения этнической идентичности, формирования регионального самосознания. Именно «религия оказалась едва ли не самым сильным хранителем и выразителем региональных мировоззренческих различий и регионального самосознания»¹;
- сложившееся за последние два десятилетия позитивное отношение к руководству области самых многочисленных и наиболее исторически укорененных конфессий православия, ислама, буддизма;
- сформировавшееся на протяжении нескольких веков благожелательное отношение к поликонфессиональности как таковой. «Религиозный плюрализм, основанный на религиозных различиях народов, живущих в стране, российское общественное мнение смогло принять как данность, равно как и власть, признававшую религиозные права титульных национальных меньшинств»²;
- внимание, проявляемое федеральным центром к важному в геополитическом плане региону России.

¹ Филатов С. Многоцветие волшебного сада Российской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малошенко и С. Филатова. М., 2009. С. 38.

² Там же. С. 11.

К внутренним факторам, влияющим на формирование системы конфессиональной безопасности в Астраханской области, следует отнести:

- высокий и стабильный уровень поликонфессиональности населения Астраханской области, его историческую укорененность;
- высокий уровень престижа традиционных религиозных организаций в регионе, их заметное влияние на общественные процессы;
- значительное увеличение за последние два десятилетия числа действующих в области религиозных объединений и религиозных групп;
- рост в последнее десятилетие активности религиозных объединений в социальной сфере, прежде всего, в сфере оказания помощи малообеспеченным и престарелым людям, детским, социальным и медицинским учреждениям, инвалидам и больным детям, то, что православная церковь называет «социальным служением»;
- позитивную динамику социально-экономического развития области, отсутствие в регионе социальных потрясений, открытость власти, внимание власти к деятельности традиционных конфессий;
- сближение национального и религиозного факторов, как способа оказания определенного давления на органы государственной власти со стороны отдельных религиозных объединений;
- формирование этноконфессиональных групп населения и активизация движения за конфессиональную самоидентификацию населения, как показатель степени влияния той или иной конфессии;
- «диаспоризацию» ислама, заключающуюся в стремлении к обособлению отдельных лидеров мусульман, а также в попытках использовать Ислам, как религиозную доктрину для достижения собственных целей в межконфессиональных отношениях, центробежные процессы в астраханской умме в определенные периоды времени;
- столкновение интересов и противостояние различных конфессий, и, прежде всего, в среде евангелических и протестантских объединений, на миссионерском поле региона.

На микроуровне как об определенных факторах мы можем говорить о влиянии отдельных личностей как на конструктивные процессы в области сохранения конфессиональной безопасности, так и на деструктивные. К конструктивным действиям мы можем отнести, во-первых, взвешенную и весьма осторожную конфессиональную политику глав государственных структур Астраханской области, их внимание к конфессиональным проблемам. Так, например, во время процесса астраханских мухминов (Аюба Астраханского в 1999 г.), когда правоохранительными органами конфессиональная принадлежность была отождествлена с противоправной деятельностью¹ и были применены недопустимые меры воздействия² местная власть в итоге грамотно и дипломатично разрешила конфликт, возникший у общины как в отношении с другими му-

¹ Викторин В.М. Ислам в Астраханском регионе. М., 2008.

² Волга. 15.02.2000. С. 3; Комсомолец Каспия. 27.07.2004. С. 4.

сульманскими направлениями, так и с правоохранительными органами и агрессивной компанией в прессе. «Такая необычная для российской власти реакция объясняется особенностями личности губернатора, – считает исламовед А. Магомедов. – Анатолий Гужвин был одним из наиболее опытных глав региональных администраций в России, являлся бессменным руководителем областной исполнительной власти с 1987 г. по август 2004 г. Как губернатора его отличало доскональное знание местных проблем и персоналий и умелое использование механизмов власти. Гужвин был сторонником компромиссного решения проблем и не стремился выводить конфликт в публичную сферу. Для него был характерен административно-дипломатический стиль лидерства, он как бы осторожно ощупывал ситуацию, а затем мягко подчинял своего оппонента. Такая поведенческая особенность губернатора весьма способствовала его взаимоотношениям с самыми разными политическими силами. Он, как арбитр, содействовал разрешению экономических и политических конфликтов различных группировок и всегда находился «над схваткой». Его поведенческие особенности унаследовал его преемник, новый губернатор области Александр Жилкин»¹.

Вспоминая А.П. Гужвина, Патриарх Московский и Всея Руси Алексий писал: «Перед моим мысленным взором предстает человек, отдавший всю свою жизнь и данные ему Богом таланты на благо Астраханской области и населяющего ее многонационального и многоконфессионального народа. Будучи человеком активным и деятельным, он все свои силы отдал служению Отечеству. Как предстоятелю Русской Православной Церкви мне отрадно было видеть добрые плоды взаимодействия между светским и духовным руководством области. Анатолий Петрович был инициатором многих благих дел и начинаний. Под его многолетним руководством администрация Астраханской области делала все возможное для развития социальной, экономической и духовной жизни региона»².

А вот как оценивал свое отношение к религии сам Анатолий Петрович: «Бог, храм, вера, крещение, венчание, отпевание – на Руси всегда, а в сельской местности в особенности, это было не просто ритуальными понятиями, но и образом жизни... И в моем стремлении сделать что-то для восстановления храмов есть, помимо всего прочего, желание добиться своего рода справедливости: если одни разрушают, другие должны воссоздавать, помня при том, что возрождаются в этом случае не только храмы, но и люди, к ним причастные»³.

Во-вторых, на личностном микроуровне мы можем отметить и понимание большинством глав религиозных конфессий, геополитической сложности ситуации в области, необходимости осторожных, грамотных, политически выдержанных решений в связи с нестандартными ситуациями, возникающими в регионе. В связи с ситуацией с группой Аюба Астраханского на круглом столе газеты «Астраханские известия» в 1999 г. муфтий области Назымбек-хазрят

¹ Магомедов А. Ислам и политика на полумусульманском евразийском пограничье // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход / под ред. К. Мацузато. М., 2007. С. 178.

² Человек на все времена. Книга воспоминаний о губернаторе А.П. Гужвине / сост. Ю. Никитин. Астрахань, 2006. С. 3.

³ Там же. С. 5.

вполне уважительно охарактеризовал их как «полновесную общину заметного количества людей Астрахани, которая активно проявляет себя и в религиозной, и вполне житейской сфере – торговле на базаре»¹. *Муфтий Назымбек-хазрят* принимает деятельное участие в миротворческой деятельности и межконфессиональном диалоге, выступает на местных, всероссийских и международных форумах и конференциях с призывами сохранения мира и согласия между представителями всех конфессий и национальностей². Ему присвоено звание «почетный гражданин г. Астрахани»³.

Однако в некоторых случаях, именно на личностном уровне может происходить поддержка сепаратистских процессов, как это по мнению того же А. Магомедова, происходило в Ульяновске, где «бывший губернатор Юрий Горячев сознательно стравливал мусульман области», а появление харизматических религиозных лидеров с экстремистским мировоззрением может потенциально дестабилизировать ситуацию в регионе.

Анализируя конфессиональное поле и конфессиональную политику Астраханской области можно выделить несколько факторов риска для системы конфессиональной безопасности поликультурного Астраханского региона.

Главным фактором риска является геополитическое положение Астрахани в Каспийском регионе, на границе с исламским миром и на перекрестке миграционных путей, что, соответственно, повышает конфликтогенность самого региона и опасность спонтанного возникновения межличностных и межэтнических конфликтов, часто связанных с миграционными потоками. Риском является и близость Северокавказских республик, через которые проходят миграционные потоки, продуцирующие новые для региона конфессиональные направления, прежде всего, в терминологии В.М. Викторина, «поволжско-предкавказское мусульманское обновленчество»⁴. Действительно, за фасадом весьма благополучной официальной истории и политики, по мнению А. Магомедова «в своей новейшей истории Астрахань пережила весьма драматичную страницу, связанную с «нетрадиционным» радикальным исламом. Эта субрегиональная специфика объясняется астраханско-кавказским исламским синтезом с доминированием дагестанской группировки сторонников радикального ислама»⁵. Миграционные потоки могут индуцировать и конфликты на бытовой почве, облеченные в форму межэтнических и межконфессиональных отношений⁶.

¹ Викторин В.М. Ислам в Астраханском регионе. М., 2008. С. 64.

² Сызранов А.В. Ислам в Астраханском крае: история и современность // Вестник Евразии. 2006. № 4. С. 122.

³ Горожанин // URL : http://www.goroganin.info/index.php?id_a=168.

⁴ Викторин В.М. К проблеме поволжско-предкавказского исламского «обновленчества» в мирной и радикальной формах (на материалах общины г. Астрахани в 1990–2000-х гг.). Волгоград, 2002.

⁵ Магомедов А. Ислам и политика на полумусульманском евразийском пограничье // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход / под ред. К. Мацузато. М., 2007. С. 175.

⁶ Одним из таких конфликтов является прецедент в Яндыках в 2006 г. Полит.ру // URL : <http://www.polit.ru/article/2006/08/25/yandik/>.

Еще одним фактором риска, практически универсальным для любой поликонфессиональной территории являются транснациональные религиозные сети и объединения, в том числе и исламистского характера, нарушающие международные правовые нормы и представляющие собой террористическую угрозу.

В-третьих, это споры гражданско-правового и хозяйственного характера между акторами государственно-конфессиональных отношений, оцененные в СМИ как конфликты на конфессиональной почве¹.

В-четвертых, это реальные акты межконфессиональной вражды, выражающиеся в разжигании конфессиональной нетерпимости² и религиозном вандализме и хулиганстве³.

По мнению астраханских ученых Э. Зелетдиновой и М. Лагуткина конфликтологические аспекты межконфессиональных и межэтнических отношений в Астраханской области «формируют запрос на поиск и выработку научно-практических решений в целях минимизации рисков эскалации межэтнической напряженности»⁴.

Таким образом, мы видим, что государственно-конфессиональной политики региона на современном этапе решая задачу сохранения конфессиональной безопасности региона должна строить с учетом вышеперечисленных рисков.

¹ Астраханские чиновники дали комментарии к ситуации о сносе мечети // URL : <http://www.astrakhanfm.ru/news/news.php?id=4501&&rid=13>.

² Ахтубинским городским судом Астраханской области по заявлению прокурора запрещена деятельность экстремистского движения «К Богодержавию» // Официальный сайт Генеральной прокуратуры РФ. 24.09.2008 // URL : <http://genproc.gov.ru/>.

³ Астраханскую синагогу забросали камнями // URL : <http://lenta.ru/news/2006/09/21/astrakhan/>.

⁴ Зелетдинова Э.А., Лагуткин О.Ю. Доминанты общественного сознания в религиозно-конфессиональной сфере в Астраханской области (конфликтологический аспект) // Полис. 2008. № 2. С. 72.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Усложнение современной политической ситуации, все большее влияние религии на политические процессы в мировом масштабе, превращение отдельных религиозных институтов в так называемую «политическую религию», обострение конфликтной обстановки, обусловленной как мировыми миграционными процессами, так и превращением экстремизма в международный политический тренд, существование постоянных очагов напряженности, связанных с конфессиональными разногласиями, активизация новых религиозных объединений, подчас тоталитарного характера, – все это заставляет исследователей вновь и вновь обращаться к проблеме государственно-конфессиональной политики на всех уровнях ее реализации

Мировой опыт построения государственно-конфессиональных отношений и многообразие моделей их реализации, терминологическая несогласованность, а также целый ряд проблемных ситуаций и сложная вариативная законодательная база касающаяся «свободы совести» – говорят о необходимости постоянного осмысления тех политических процессов, которые происходят в этой сфере. Вышеперечисленные обстоятельства заставляют отводить особое место в этих исследованиях изучению регионального опыта построения конфессиональной политики, особенно в полиэтничных регионах.

В результате проведенного исследования, мы пришли к выводу, что государственно-конфессиональная политика в поликультурном регионе представляет собой весьма сложную систему, которая имеет как синхронную, так и диахронную линии формирования.

Государственно-конфессиональная политика в полиэтничном регионе реализуется с учетом всех уровней политического процесса: мега-, макро- и микроуровней. Мегауровень в рамках глобализационных процессов опосредован влиянием транснациональных религиозных институтов на современные мировые политические процессы и усилением опасности создания экстремистских групп религиозной направленности. Он учитывает так же возрастающую политизацию современных религиозных институтов, прежде всего мусульманских. Полиэтнический Астраханский регион, представляющий собой ворота на Каспий, является пограничьем России с мусульманским миром, основным производителем транснациональных религиозных институтов.

На макроуровне полиэтничный регион попадает, прежде всего, в сферу влияния федеральной государственно-конфессиональной политики, которая так и не может определиться со своими религиозными приоритетами, являемся ли мы православной или поликонфессиональной страной. И если она позиционирует себя как поликонфессиональная, «то соответствующими должны быть ее идеология, политика, проводимая с точки зрения баланса интересов этих конфессий, что должно обеспечить ощущение социальной безопасности как отдельных граждан, так и национальной безопасности всей Федерации»¹.

¹ Косов Г.В. Политическая концепция ислама: проблемы цивилизационного и политического анализа: монография. Ставрополь, 2008. С. 91.

Реализация государственно-конфессиональной политики на макроуровне, обусловленная федеральными стандартами и законами, тем не менее, во многом зависит от управленческой политики местных акторов: как властей, так и конфессиональных институтов. Каждый полиэтничный регион характеризуется своей конфессиональной мозаичностью, а в Астраханском регионе она обусловлена как исторической традицией формирования конфессионального поля на фоне сосуществования трех мировых религий, так и современным достаточно уникальным для России соотношением ислама и христианства.

Региональная государственно-конфессиональная политика полиэтничного Астраханского региона строилась с учетом как федеральной политической линии в этой области, так и местной специфики, с учетом близости кавказских республик и высокого уровня конфессиональной мозаичности. И здесь на проведение конфессиональной политики большое влияние оказывали индивидуальные акторы: как политические деятели федерального и регионального уровня, так и главы официальных религиозных объединений и харизматические лидеры незарегистрированных организаций.

Региональная государственно-конфессиональная политика полиэтничного Астраханского региона в целом направлена на создание системы конфессиональной безопасности, возникающей в результате оперативного реагирования на постоянно возрастающие риски межконфессиональных конфликтов, скрытых под ритуальной формой сдержанного нейтралитета и формирующейся с учетом целого ряда факторов – исторического, антропного, геополитического. При этом всем акторам конфессиональной политики необходимо осознать, что создание системы конфессиональной безопасности является не второстепенной задачей, а важнейшим условием сохранения национальной безопасности.

Система конфессиональной безопасности полиэтничного региона должна основываться на грамотном политическом регулировании государственно-конфессиональных отношений с учетом:

- сложностей формирования общероссийской линии государственно-конфессиональных отношений, отсутствия продуманной и взвешенной концепции конфессиональной политики, до конца не проясненной дихотомии моноконфессиональность или поликонфессиональность в генеральной линии государственно-конфессиональной политики;
- разницы в системах вероисповеданий, исторически представленных на территории региона и соответственно разницы культур и традиций региональных этносов;
- сложностей функционирования поликонфессионального поля, с учетом как диахронного аспекта, позволившего к середине XX века сформировать достаточно гибкие механизмы реализации межконфессиональных отношений, так и синхронного аспекта, учитывающего влияние новых религиозных акторов: экспортированных в последние десятилетия нетрадиционных культов, их агрессивную прозелитическую деятельность; транснациональные религиозные институты и их экстремистскую направленность; активный миграционный процесс из бывших стран СССР и кавказских республик, что внесло изменение

в расстановку конфессиональных сил на региональном пространстве;

- проблем сохранения религиозной идентичности на фоне все усиливающихся глобализационных процессов и тенденций к «капсулированию» представителей новой мигрантской волны по этническим признакам;
- необходимости формирования и поддержания механизмов сохранения межконфессионального равновесия (толерантности, межконфессионального диалога) и постоянного мониторинга его протекания.

Учитывая специфику формирования системы региональной конфессиональной безопасности, можно выявить основные тенденции и перспективы развития государственно-конфессиональной политики в области на долгосрочную перспективу.

Государственно-конфессиональная политика должна быть и далее направлена на сохранение в целом позитивной оценки большинством населения религии как одного из устоев национальной и мировой культуры, значительного вклада исторически сформировавшихся на данной территории религиозных институтов в сохранение нравственных ценностей, в поддержание мира и обеспечение стабильности на территории Астраханской области.

Государственно-конфессиональная политика должна исходить из принципа равных прав всех конфессий, исторически сформировавшихся в поликультурном пространстве региона и не наносящих вреда обществу и человеку.

Государственно-конфессиональная политика должна строиться на постоянном мониторинге религиозной ситуации и религиозных тенденций не только среди верующего населения, но и среди молодежи, не причисляющей себя ни к одной из конфессий. Необходим периодический анализ уровня религиозности, с учетом того, что ее скачек произошел в постперестроечный период и на данный момент тенденции к росту приостановились за счет «выработки религиозного ресурса».

Государственно-конфессиональная политика поликультурного региона должна разграничивать собственно конфессиональные проблемы от политических, облаченных в конфессиональную форму и социальных. Очень часто нерешенные социальные проблемы, личные обиды и конфликты связываются с конфессиональным неравенством и ущемлением. «Актуализируются исторические факты и события, когда-то ставшие причинами обид и неурядиц, оживляются концепции и теории национального превосходства, выплескивается весь накопленный потенциал противостояния и вражды. Объектами взаимных притязаний и упреков становятся территориальные границы, конфессиональные различия, приоритеты в хозяйственно-экономической и культурно-духовной сферах»¹. Поэтому на региональном уровне необходимо строить свою политику с учетом перспектив развития конфессионального потенциала в частности, внушительно представленного на территории ислама, не смешивая его с исламом, как идеологий, не отождествляя православие с политическим православием и т.д.

Государственно-конфессиональная политика должна использовать поликонфессиональный фактор в целях сохранения политической и экономической

¹ Косов Г.В. Политическая концепция ислама: проблемы цивилизационного и политического анализа: монография. Ставрополь, 2008. С. 90.

стабильности Астраханской области и Каспийского региона в целом, одновременно не позволяя религиозным объединениям стать главной региональной политической силой. С нашей точки зрения не надо сбрасывать такую возможность со счетов, хотя ряд исследователей и считает, что на данный момент нет объективных факторов для исламизации региона¹.

Государственно-конфессиональная политика должна учитывать уже сформированные механизмы по трансляции своей деятельности, в том числе более эффективно использовать потенциал этноконфессионального совета как при губернаторе, так и при мэрии г. Астрахани и экспертного совета и направить их работу на укрепление межконфессионального и межнационального согласия и выработку новых подходов для реализации основных направлений государственно-конфессиональной политики в регионе. Необходимо более эффективно использовать научный и образовательный потенциал региона, привлекать его к мониторингу как религиозной, так и геополитической ситуации в Каспийском бассейне.

Государственно-конфессиональная политика в поликультурном регионе должна быть предметом пристального внимания как властей, так и всей научной общественности, поскольку ее осуществление и регулирование возможно только путем совместных усилий всех акторов регионального конфессионального политического процесса.

Необходимо учитывать и тот факт, что Астраханская область в последнее время начинает играть все более существенную роль в определении российской политики в Каспийском регионе, который сам одновременно, в силу целой совокупности обстоятельств, превратился из внутреннего региона СССР в важнейший геополитический субъект современной международной политики.

В результате исследования мы пришли к выводу, что в целом, позиция администрации Губернатора и Правительства Астраханской области в сфере государственно-конфессиональных отношений базируется на четком осознании того, что соблюдение действующего Российского законодательства является обязательным для всех верующих и конфессий, действующих в пределах территории области, что власть не должна осуществлять политику протекционизма по отношению к той или иной конфессии, что представители всех вероучений должны пользоваться одинаковыми правами и нести одинаковую ответственность перед Законом, что необходимо уважать религиозные чувства верующих и не допускать проявлений религиозной нетерпимости и вражды. То есть на официальном региональном уровне идет четкая фиксация поликонфессиональности религиозного пространства.

Выверенное и сбалансированное управление в поликонфессиональном регионе, каким является Астраханская область, невозможно без соблюдения вышеуказанных условий. Без них невозможно завоевать доверие населения к органам государственной власти, и обеспечить тем самым дальнейшую позитивную динамику развития региона.

¹ Алибекова С.Я., Ланда К.Г. Республика Дагестан в геополитическом пространстве Каспия // Среднерусский вестник общественных наук. 2009. № 2. С. 168.

В целом, прогноз развития государственно-конфессиональных отношений и религиозной ситуации в регионе на обозримую перспективу представляется контролируемым, при условии постоянного внимания властей всех уровней к этой деликатной сфере общественно-социальной и духовной жизни общества, равномерном распределении внимания представителям различных вероучений, осуществляющих деятельность на территории Астраханской области, с учетом постоянно возникающих новых зон риска.

Только при условии соблюдения всех указанных моментов, учета вышеперечисленных рисков и реализации обозначенных направлений деятельности возможна стабилизация межконфессиональных отношений и обеспечение условий для сохранения мира и согласия на территории Астраханской области.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Агаджанян, А. С. Частная и публичная религия в России : индивидуализация и возвращение великого мифа [Текст] / А. С. Агаджанян // Религия и светское государство. Принцип *laisite* в мире и Евразии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М. : Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук в Москве. – С. 217–240.
2. Алексеев, В. Постперестройка : несвободная совесть? [Текст] / В. Алексеев. – М. : Норма, 1992. – 324 с.
3. Алибекова, С. Я. Республика Дагестан в геополитическом пространстве Каспия [Текст] / С. Я. Алибекова, К. Г. Ланда // Среднерусский вестник общественных наук. – 2009. – № 2. – С. 166–171.
4. Архиепископ Иоанн (Попов) Духовная безопасность России [Текст] / Архиепископ Иоанн (Попов), А. А. Возмитель, О. А. Хвыля. – М. : Логос, 2005.
5. Астрахань–XXI век: социокультурная регионалистика [Текст] / сост. под науч. ред. / А. П. Романовой и П. Л. Карабущенко. – Астрахань : ИД «Астраханский университет», 2007. – 376 с.
6. Бабошина, Е. В. Правовая политика стран Западной Европы в сфере конфессиональных отношений [Текст] / Е. В. Бабошина // Философия права. – 2010. – № 1. – С. 62–65.
7. Баранов, А. В. Актеры региональных политических процессов в постсоветской России [Текст] / А. В. Баранов. – Краснодар : Изд-во Кубан. гос. ун-та, 2005. – 344 с.
8. Баранов, А. Н. Церковь и государство : формы взаимодействия [Текст] / А. Н. Баранов // Трансформация публичной сферы и сравнительный анализ новых феноменов политики : сб. ст. / отв. ред. Л. В. Сморгун, Е. В. Морозова. – Краснодар : Кубанский гос. ун-т, 2010. – 370 с.
9. Баширов, Л. А. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России [Текст] : монография / Л. А. Баширов. – М. : Изд-во РАГС, 2008. – 246 с.
10. Бентам, И. Изб. соч. [Текст] : Избранныя сочинения Иеремии Бентама, томъ первый. – Введение въ основанія нравственности и законодательства. Основныя начала гражданскаго кодекса. Основныя начала уголовнаго кодекса. – Переводъ (по англійскому изданію Боуринга и французскому, Дюмона), А. Н. Пыпина и А. Н. Неведомскаго, съ предисловіемъ Ю. Г. Жуковскаго. – С.-Петербургъ : Изд. «Русской Книжной Торговли», 1867.
11. Беспаленко, П. Н. Конфессиональный фактор духовной безопасности в политике современной России [Текст] / П. Н. Беспаленко // Научные ведомости БелГУ. – 2008. – №10 (50). – С. 141–150.
12. Благоднаров, М. Архидереи Астраханской епархиди за 300 лет еѣ существованія с 1602 до 1902 гг. [Текст] / М. Благоднаров. – Астрахань, 1902. – 230 с.
13. Богатырѣв, А. И. Астрахань : улицы, годы, судьбы [Текст] / А. И. Богатырѣв. – Астрахань, 1999. – 112 с.

14. Боден, Ж. Метод легкого познания истории [Текст] / Ж. Боден. – М. : Наука, 2000. – 412 с.
15. Борьба с терроризмом : идеология проблемы [Текст] : мат-лы Всероссийской научно-практической конференции (Армавир, 29–30 апреля 2011 г.) / научн. ред. А. А. Вартумян. – Армавир : РИЦ АГПА, 2011. – 344 с.
16. Бреннер фон. А. Введение в политологию национальной безопасности [Электронный ресурс] / А. Бреннер фон. – Режим доступа : <http://www.von-brenner.com/Vvedvnapbez.htm>, свободный.
17. Бурьянов, С. А. Государственно-конфессиональные отношения и тенденции трансформации законодательства о свободе совести [Текст] / С. А. Бурьянов, С. А. Мозговой // Юридический мир. – 2001. – декабрь (№ 12). – С. 4–12.
18. Бурьянов, С. А. Религия на выборах в России : фактор отношений государства с религиозными объединениями в федеральном избирательном цикле 2003–2004 года [Текст] / С. А. Бурьянов. – М. : Институт свободы совести, 2005. – 198 с.
19. Бурьянов, С. Концепция государственной религиозной политики как зеркало российских государственно-конфессиональных отношений в понимании кафедры религиоведения РАГС при Президенте РФ [Электронный ресурс] / С. Бурьянов. – Режим доступа : [/http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=195](http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=195), свободный.
20. Вартумян, А. А. Влияние исламизма как идеологии сепаратизма на характер региональных отношений с федеральным центром (на примере Республики Дагестан) [Текст] / А. А. Вартумян // Становление институтов местного самоуправления в посткоммунистическом обществе : мат-лы международного симпозиума (Саратов, 6–7 октября 2000 г.). – Саратов, 2000. – С. 115–123.
21. Вартумян, А. А. Исламизация на Северном Кавказе и фактор исламофобии в России [Текст] / А. А. Вартумян // Северный Кавказ : геополитика, история, культура : мат-лы российской научной конференции (Ставрополь, 2001). – Ставрополь : Изд-во СГУ, 2001. – С. 110–117.
22. Вартумян, А. А. Проблемы религиозной толерантности на Северном Кавказе (на примере исламских факторов) [Текст] / А. А. Вартумян // Мир на Северном Кавказе через образование, языки и культуру : мат-лы III международного конгресса. – Пятигорск : Изд-во ПГЛУ, 2001.
23. Вартумян, А. А. Российский ислам на рубеже XX–XXI столетий в условиях глобализации [Текст] / А. А. Вартумян // Российский ислам : традиции и современность : мат-лы Всероссийской научно-практической конференции (Астрахань, 2–3 марта 2007 г.). – Астрахань : Изд-во АГТУ, 2007.
24. Вартумян, А. А. Этноконфессиональные особенности в полиэтнических обществах Северного Кавказа [Текст] / А. А. Вартумян // Западноевропейская цивилизация и Россия : общее и особенное : мат-лы Всероссийской научно-практической конференции (Ставрополь, 16–18 октября 2003 г.) СГУ. – Ставрополь-М. : Изд-во ПГЛУ, 2003. – С. 293–296.
25. Вартумян, А. А. Этнические и конфессиональные факторы, влияю-

шие на политическое развитие Ставропольского края (по материалам изучения диаспорных групп населения Ставропольского края) [Текст] / А. А. Варумян // Политический процесс на Юге России : политико-правовой аспект: мат-лы Всероссийской научно-практической конференции (Армавир, 22–24 марта 2002 г.). – Армавир : Изд-во АГПИ, 2002. – С. 86–126.

26. Василенко, И. А. Политическая глобалистика [Текст] / И. А. Василенко // Глобалистика : энциклопедия. – М. : Парламент, 2003. – С. 382.

27. Васильев, Д. В. Ислам в Золотой орде (историко-археологическое исследование) [Текст] / Д. В. Васильев. – Астрахань : ИД «Астраханский университет», 2007. – 192 с.

28. Васильев, Д. В. Открыта древняя хазарская столица. Город Итиль располагается в дельте Волги [Текст] / Д. В. Васильев // Каспий-2008. Издание межправительственной экономической конференции прикаспийских государств. – Астрахань, 2008. – С. 49–54.

29. Васильева О. Ю. Без прошлого нет будущего [Электронный ресурс] / О. Ю. Васильева. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/420649.html>ером, свободный.

30. Верховский, А. М. Церковь в политике и политика в церкви [Текст] / А. М. Верховский, Е. В. Михайловская, В. В. Прибыловский // Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления политиков. Роль церкви : Монография. – М. : Диа-Логос, 1999. – С. 330.

31. Викторин, В. «Астраханский мир» прежние и новые грани межэтнического единства и сотрудничества [Текст] / В. Викторин, Э. Идрисов // Астраханские известия. – 29.01.2004.

32. Викторин, В. М. Ислам в Астраханском регионе [Текст] / В. М. Викторин. – М. : Логос, 2008. – 96 с.

33. Викторин, В. М. К проблеме поволжско-предкавказского исламского «обновленчества» в мирной и радикальной формах (на материалах общины г. Астрахани в 1990–2000-х гг.) [Электронный ресурс] / В. М. Викторин. – Волгоград : Центр региональных и трансграничных исследований ВолГУ. 2002. – Режим доступа : <http://www.transbound.narod.ru/annual1/victorin.html>, свободный.

34. Возжеников, А. В. Парадигма национальной безопасности реформирующейся России [Текст]: монография / А. В. Возжеников. – М. : Изд-во ЭДАС ПАК, 2000. – С. 47–48.

35. Володина, Н. В. Правовые системы государственно-конфессиональных отношений [Текст] : монография / Н. В. Володина. – М. : Новый индекс, 2009. – 480 с.

36. Володина, Н. В. Проблемы реализации конституционного права на свободу совести в демократическом российском обществе [Текст] / Н. В. Володина // Конституционное и муниципальное право. – 2002. – № 4.

37. Всеобщая декларация прав человека [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.memo.ru/prawo/fund/481210.htm>, свободный.

38. Выдрина, Г. А. О концептуальных основах религиозной ситуации. [Электронный ресурс] / Г. А. Выдрина. – Режим доступа : <http://>

www.rusoir.ru/print/01/35, свободный.

39. Гаджиев, М. М. Национальная политика и межэтническое согласие в постсоветском Дагестане : опыт и проблемы [Текст] : дис. ... канд. полит. наук / М. М. Гаджиев. – Краснодар, 2008. – 207 с.

40. Гайнутдин, Р. «Ислам – религия коренных россиян» [Текст] / Р. Гайнутдин // Коммерсантъ. – 18.02.2011.

41. Гайнутдин, Р. Выборы в России и выборы мусульман (по материалам социологического исследования «Электоральные предпочтения российских мусульман, проведенного советом муфтиев») [Текст] / Р. Гайнутдин. – М., 2004.

42. Гайнутдин, Р. Ислам в современной России [Текст] / Р. Гайнутдин. – М. : Фаир-Пресс, 2004. – 146 с.

43. Гараджа, В. И. Социология религии [Текст] : учеб. пос. / В. И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : ИНФРА-М, 2007. – 349 с.

44. Гераськин, Ю. В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР [Текст] / Ю. В. Гераськин // Известия Алтайского государственного университета. – 2008. – № 4. – С. 45–51.

45. Гилалов, А. Т. Государственная политика защиты национальных интересов от угроз безопасности России в религиозной сфере [Текст] : автореф. дис. ... канд. полит. наук / А. Т. Гилалов. – М., 2007. – 24 с.

46. Гилалов, А. Т. Религиозная безопасность как важный приоритет национальной безопасности России [Текст] / А. Т. Гилалов // Национальная безопасность России : проблемы и пути обеспечения : сб. научн. ст. – М. : РАГС, 2004. – 280 с.

47. Гобозов, И. А. Политическое пространство [Текст] / И. А. Гобозов // Глобалистика : энциклопедия. – М. : Мысль, 2003. – С. 810.

48. Голубчиков, Ю. Н. Исламизация России. Тревожные сценарии будущего [Текст] / Ю. Н. Голубчиков, Р. А. Мнайаканян. – М. : Вече, 2005. – 416 с.

49. Государственно-конфессиональные отношения в современной Татарстане [Текст] / тв. за вып. В. П. Козлов, Р. Р. Хайрутдинов. – Казань : Ин-та истории АН РТ, 2003. – 224 с.

50. Грачёв, М. Н. Политическая коммуникация: теоретические концепции, модели, векторы развития [Текст] / М. Н. Грачёв. – М. : Прометей, 2004. – 328 с.

51. Гуманитарные и социально-политические проблемы модернизации Кавказа [Текст] : сб. научн. ст. / отв. ред. И. М. Сампиев. – Назрань, 2011. – 496 с.

52. Гуркин, В. Г. Особенности становления религиозного института в обществе [Текст] / В. Г. Гуркин. – Пенза, 1981. – 102 с.

53. Дворэм, К. Свобода совести: модель США [Текст] / К. Дворэм; под ред. В. Еленского. – Киев : Наука, 1996. – 89 с.

54. Джеваков, М. В. Республика Калмыкия во внутренней региональной геополитике России [Текст] / М. В. Джеваков; отв. ред. И. П. Добаев. – Ростов-н/Д. : Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2010. – 152 с.

55. Доган, М. Сравнительная политическая социология [Текст] / М. До-

ган, Пелласи Д–М. Европе. ун-та в С. – Петербурге СПб., 1994. – 368 с.

56. Жаде, З. Российская идентичность на Северном Кавказе [Текст] / З. Жаде, Е. Куква, С. Ляушева, А. Шадже. – М.-Майкоп : Социально-гуманитарные знания, 2010. – 248 с.

57. Жеребятьев, М. Понимание принципа светскости в регионах. [Текст] / М. Жеребятьев // Религия и светское государство. Принцип *laissez* в мире и Евразии/ под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М. : Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук в Москве, 2008. – С. 207.

58. Житецкий, А. Очерки быта астраханских калмыков : этнографические наблюдения [Текст] / А. Житецкий. – М., 1893. – 114 с.

59. Зайцев, И. В. Астраханское ханство [Текст] / И. В. Зайцев. – М. : Вост. лит. РАН, 2004. – 303 с.

60. Закон № 2004-228 от 15.03.2004 г. о применении принципа светскости относительно ношения в школах, колледжах и общественных лицах знаков или предметов одежды, проявляющих религиозную принадлежность [Текст] // Понкин И. В. Столетие французского закона о разделении церквей и государства. – М. : Изд-во Учебно-научного центра довузовского образования, 2005. – 78 с.

61. Закон Франции от 9.12.1905 г. о разделении церквей и государства [Текст] // Понкин И.В. Столетие французского закона о разделении церквей и государства. – М. : Изд-во Учебно-научного центра довузовского образования, 2005. – 78 с.

62. Записоцкий, А. С. Гуманитарное образование и проблемы духовной безопасности [Текст] / А. С. Записоцкий // Педагогика. – 2002. – № 2. – С. 3–8.

63. Захарова, Р. А. Калмыцкий хурул, Астрахань и Астраханская область [Текст] / Р. А. Захарова. – М. : Рестаурация, 1990. – 64 с.

64. Зелетдинова, Э. А. Доминанты общественного сознания в религиозно-конфессиональной сфере в Астраханской области (конфликтологический аспект) [Текст] / Э. А. Зелетдинова, О. Ю. Лагуткин // Полис. – 2008. – № 2. – С. 68–80.

65. Золотова, Н. П. Театр как социокультурный фактор духовной безопасности страны [Текст] (Театр в современной России (состояние и перспективы)) // Аналитический вестник Совета Федерации ФС РФ).

66. Зуев, С. Культурно-политические горизонты конфессиональной политики [Текст] / С. Зуев // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения : сб. – М., 2004.

67. Иванников, И. А. Эффективность государственной власти в России : теоретико-политологический анализ [Текст] : дис. ... д-ра полит. наук / И. А. Иванников. – Ростов-н/Д., 2006. – 334 с.

68. Игумен Иосиф (Марьян). Астрахань – храмы и монастыри [Текст] / (Марьян) Игумен Иосиф. – Астрахань : Новая линия, 2002. – 140 с.

69. Интервью с И. С. Пудовым, бывшим сотрудником Совета по делам религий, ныне президентом Генерального Синода Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского исповедания [Электронный ресурс]. – Режим доступа : Научно-богословский портал <http://www.bogoslov.ru/text/498829.html>, свобод-

ный.

70. Ипатова, Л. П. Православная идентичность как персональный портрет [Текст] / Л. П. Ипатова // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России : отв. редактор В. С. Маргун. – М. : Ин-т социологии РАН, 2006. – С. 169–213.

71. История Астраханского края [Текст] : коллективная монография / ред. кол. : Н. М. Ушаков, В. В. Ишин, А. П. Лунев, В. А. Пятин. – Астрахань : Изд-во АГПУ, 2000. – 1022 с.

72. Каменский, Н. Краткая история астраханской Епархии [Текст] / Н. Каменский. – Астрахань, 1886. – 104 с.

73. Каневский, К. Г. Правовое регулирование государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации [Текст] : дис. ... канд. юрид. наук / К. Г. Каневский. – М., 2004. – 188 с.

74. Кантеров, И. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики [Электронный ресурс] / И. Кантеров // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения : сборник. 2004. – Режим доступа : religion.sova-center.ru, свободный.

75. Карабущенко, П. Л. Астраханское царство [Текст] / П. Л. Карабущенко. – Астрахань : ИД «Астраханский университет», 2008. – 281 с.

76. Карпухин, Ю. Г. Армия, правоохранительные органы и религиозная безопасность [Текст] / Ю. Г. Карпухин // Вестник РГГУ. – 2008. – № 5. – С. 121–130.

77. Касаткин, П. И. О роли религиозных акторов в современных мировых политических процессах [Текст] / П. И. Касаткин // Вестник МГИМО. – 2010. – № 1. – С. 87–91.

78. Кирдина, С. Г. Политические институты регионального взаимодействия : пределы трансформации [Текст] / С. Г. Кирдина // Общественные науки и современность. – 1998. – № 5. – С. 41–50.

79. Коваль, Б. И. Власть versus политика [Текст] / Б. И. Коваль, М. В. Ильин // Полис. – 1991. – № 5. – С. 152–163.

80. Ковальский, Н. А. Религиозный фактор : проблемы влияния на мировую политику [Текст] / Н. А. Ковальский // Религия и политика на рубеже двух тысячелетий. – М. : Экслибрис-Пресс, 2000. – 107 с.

81. Колесников, Л. Современная религиозная ситуация в России [Текст] / Л. Колесников // Россия и мусульманский мир. – 2000. – № 10. – С. 84–97.

82. Конституция Российской Федерации [Текст] : официальный текст с историко-правовым комментарием д.ю.н., проф. Б. А. Страшуна. – М. : Норма, 2007. – 128 с.

83. Концепция Государственной религиозной политики Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.russia.edu.ru/information/legal/law/up/909/2051/>, свободный.

84. Косов, Г. В. Политическая концепция ислама : проблемы цивилизационного и политического анализа [Текст] : монография / Г. В. Косов. – Ставрополь : Возрождение, 2008. – 220 с.

85. Косухин, Н. Д. Политизация ислама и столкновение цивилизаций [Текст] / Н. Д. Косухин // Обозреватель. – 2007. – № 2. – С. 107–116.
86. Коул, Д. Свобода религии или убеждений: законы, влияющие на структуризацию религиозных общин [Электронный ресурс] / Д. Коул. – Варшава, 1999. – Режим доступа : http://trpo1.narod.ru/echr/commentary/sultanov_2.htm, свободный.
87. Куликов, И. Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера [Текст] : энциклопедия / И. Куликов. – М. : Паломник, 2002. – Т. 2. – 384 с.
88. Куницын, И. А. Правовой статус религиозных объединений в современной России : особенности и актуальные проблемы [Текст] : дис. ... канд. юрид. наук / И. А. Куницын. – М., 2000. – 196 с.
89. Куницын, И. Защита религиозной идентичности в эпоху глобализации [Электронный ресурс] / И. Куницын. – Режим доступа : [://cid:op.mhtml.1286870365535.1c3e855b2804d084@94.233.186.59](http://cid.op.mhtml.1286870365535.1c3e855b2804d084@94.233.186.59), свободный.
90. Логинов, А. В. Проблемы разработки современной концепции государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации [Текст] / А. В. Логинов // Государство и религиозные объединения : мат-лы науч.-практ. конф. – М., 2002. – С. 32.
91. Логинов, А. В. Толерантность в государственно-конфессиональных отношениях (зарубежный опыт) [Текст] / А. В. Логинов // Толерантность / под общ. ред. М. П. Мчедлова. – М. : Республика, 2004. – С. 110–141.
92. Лопаткин, Р. А. Конфессиональный портрет России : к характеристике современной религиозной ситуации [Текст] / Р. А. Лопаткин. – М., 2001. – 104 с.
93. Лункин, Р. Новые религиозные движения в России : христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков [Текст] / Р. Лункин // Двадцать лет религиозной свободы в России. М., 2009. – С. 398.
94. Малашенко, А. В. Государство и ислам в постсоветской России [Текст] / А. В. Малашенко // Свободная мысль. – 2007. – № 3. – С. 92–104; № 4. – С. 150–163.
95. Малашенко, А. В. Ислам в России : религия и политика [Текст] / А. В. Малашенко // Исламоведение. – 2010. – № 3. – С. 56–60.
96. Малашенко, А. Ислам для России [Текст] / А. Малашенко. – М. : Рос. пол. энциклопедия, 2007. – 192 с.
97. Манаков, А. Г. Геокультурное пространство северо-запада Русской равнины : динамика, структура, иерархия [Текст] / А. Г. Манаков. – Псков : Центр «Возрождение» при содействии ОЦНТ, 2002. – 300 с.
98. Мануйлова, Д. Е. Церковь как социальный институт [Текст] / Д. Е. Мануйлова. – М. : Наука, 1978. – 104 с.
99. Марков, А. А. Были Астраханского края [Текст] / А. А. Марков. – Вологодск : Нижне-Волжское книжное издательство, 1971. – 192 с.
100. Матвеев, С. Епархия астраханская и терская [Текст] / С. Матвеев // Журнал министерства народного просвещения. – 1842. – Ч. 34. – Отд. 2. – 1–16 с.

101. Матвиенко, В. А. Государственно-конфессиональная политика в современной России : приоритеты, особенности, тенденции : приоритеты, особенности, тенденции [Текст] : дис. ... канд. полит. наук / В. А. Матвиенко. – Орел, 2006. – 194 с.
102. Мельков, С. А. Исламский фактор и военная политика России [Текст] / С. А. Мельков. – М., 2001. – 164 с.
103. Милитарев, В. Русская Церковь при Патриархе Кирилле АПН 2009-01-30 [Электронный ресурс] / В. Милитарев. – Режим доступа : <http://www.apn.ru/column/article21273.htm>, свободный.
104. Минин, С. А. Не искать оправданий бездействию. Совет по делам религий : чем он был нужен и нужен ли он сейчас? [Текст] / С. А. Минин // НГ-Религии (газета Москва). – 17.09.2008.
105. Миронов, С. М. Актуальные вопросы развития государственно-конфессиональных отношений [Текст] / С. М. Миронов // Актуальные вопросы развития государственно-конфессиональных отношений в современной России и социальное служение ведущих религиозных организаций : аналитический вестник. – 2008. – № 12 (357). – С. 6–15.
106. Мирошникова, Е. М. Сравнительный анализ государственно-церковных отношений и гражданская религия в Германии и России [Текст] / Е. М. Мирошникова // Религиоведение. – 2001. – № 2. – С. 175–181.
107. Митрофанова, А. В. Политизация «православного мира» [Текст] / А. В. Митрофанова. – М. : Наука, 2004. – 193 с.
108. Митрофанова, А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» [Текст] / А. В. Митрофанова // Век глобализации. – 2008. – № 1. – С. 109–119.
109. Михайлов, Г. А. Неопределённость и хаос в отношениях государства и религиозных организаций [Текст] / Г. А. Михайлов // Свобода совести – важное условие гражданского мира и межнационального согласия : мат-лы юбилейной Международной конференции (Москва, 27–28 ноября 2002 г.). – М. : Евразийское отделение МАРС. Центр социально-религиозных исследований Института Европы РАН, 2003. – С. 156.
110. Михайлов, Г. А. Нужен ли России государственный орган по делам религий? [Текст] / Г. А. Михайлов // Религия и право. – 1999. – № 6. – С. 8–10.
111. Михеев, А. Н. Неправительственные объединения как акторы мировой политики [Текст] / А. Н. Михеев // «Приватизация» мировой политики : локальные действия – глобальные результаты : коллективная монография / под ред. М. М. Лебедевой. – М. : Аспект Пресс, 2008. – С. 116–140.
112. Молчановский, В. Ф. Безопасность – атрибут социальной системы [Текст] / В. Ф. Молчановский // Анализ систем на пороге XXI-го века : теория и практика : мат-лы Международной конференции. – М., 1997. – Т. 4. – Кн. 1. – С. 170–175.
113. Морозова, Л. А. Государство и церковь : особенности взаимоотношений [Текст] / Л. А. Морозова // Государство и право. – 1995. – № 3. – С. 86–95.

114. Музалёв, А. А. Территориальные особенности институциональной организации религиозных геосистем на Северном Кавказе [Электронный ресурс] / А. А. Музалёв // Геоконфликтология–2007. Электронный сборник конференции по геоконфликтологии. Москва-Санкт-Петербург. – Режим доступа : <http://geoconflict.narod.ru/>, свободный.
115. Мчедлов, М. П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в межцивилизационных контактах [Текст] / М. П. Мчедлов // Социологические исследования. – 2006. – № 10. – С. 68–78.
116. Мчедлов, М. П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в межцивилизационных контактах [Текст] / М. П. Мчедлов // Социс. Социологические исследования. – 2006. – № 10. – С. 33–40.
117. Мчедлова, М. М. Роль религии в современном обществе [Текст] / М. М. Мчедлова // Социологические исследования. – 2009. – № 12. – С. 128–135.
118. Нашруева, Л. В. Конфессиональная идентичность молодёжи в полиэтническом регионе (на примере Республики Калмыкия) [Текст] / Л. В. Нашруева // Молодёжь и будущая Россия : мат-лы Второй всерос. научн.-пр. конференции ИНИОН РАН (Москва, 2006).–М. : ИНИОН, 2006. – С. 64–69.
119. Нашруева, Л. В. Современные конфессиональные процессы (на примере Республики Калмыкия) [Текст] / Л. В. Нашруева // Народы Калмыкии : проблемы национального самосознания и толерантности : сб. науч. тр. – Элиста, 2008. – С. 46–48.
120. Небольсин, П. Очерки Волжского Низовья [Текст] / П. Небольсин. – С.-П., 1852. – 109 с.
121. Николин, А. Церковь и государство (история правовых взаимоотношений) [Текст] / А. Николин. – М. : Срет. монастыря Место издания, 1997. – 430 с.
122. Норт, Д. Институты, институциональные изменения и формирование экономики [Текст] / Д. Норт. – М. : ФЭК «Начала», 1997. – 180 с.
123. Нысанбаев, А. Безопасность Казахстана [Текст] / А. Нысанбаев, Р. Кадыржанов// Казахстанская правда. – 19.02.2003.
124. О мерах по ликвидации нарушения духовенством советского законодательства о культах : постановление ЦК КПСС от 13.01.1960 г. [Текст] // Письма и диалоги времен «хрущёвской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия) // Отечественные архивы. – 1994. – № 5. – С. 43–67.
125. О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.legis.ru/misc/doc/840/>, свободный.
126. Орлов, М. Место и роль религии в глобальных процессах современности [Текст] / М. Орлов // Власть. – 2008. – № 4. – С. 91–94.
127. Основные положения социальной программы российских мусульман / (Совет муфтиев России) [Текст]. – Ярославль : ДИА-пресс, 2001. – 35–37 с.
128. Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России [Текст]. – М., 2003. – 224 с.
129. Основы социальной концепции Российского объединённого Союза

христиан веры евангельской [Электронный ресурс]. – М. : Эхад Инк, 2002. – Режим доступа : http://www.religare.ru/2_7721.html, свободный.

130. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – М. : Изд. Московской Патриархии, 2000. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>, свободный.

131. Официальный портал органов государственной власти Ставропольского края [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.stavregion.ru/stat/social/religion/>, свободный.

132. Пахолова, И. В. Опыт «чужого» в терминах интенциональности и респонзивности (Э. Гуссерль, Б. Вальденфельс) [Текст] / И.В. Пахолова // Вестник СамГУ. – 2006. – № 5/1 (45). – С. 22–27.

133. Перепёлкин, Л. Государственная национальная политика и проблемы безопасности в этнической сфере [Электронный ресурс] / Л. Перепёлкин // Конфликт – диалог – сотрудничество. – 2000. – № 2. – Режим доступа : <http://icsps-project.arcon.ru/PubBul/bul2.htm>, свободный.

134. Положение о Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://state.kremlin.ru/council/17/statute>, свободный.

135. Понкин, И. В. Столетие французского закона о разделении церкви и государства [Текст] / И. В. Понкин. – М. : Изд-во Учебно-научного центра довузовского образования, 2005. – 148 с.

136. Послание Генерального директора ЮНЕСКО в связи с проведением 21 мая Всемирного дня культурного разнообразия во имя диалога и развития [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.kyrnatcom.unesco.kz/press%20hq/press5.htm>, свободный.

137. Посметьева, Е. С. Глобализация: гуманитарный аспект [Текст] / Е. С. Посметьева // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». – 2010. – № 14 (85). – Вып. 13.

138. Постановление Совета Федерации «Об Объединённой комиссии по национальной политике и взаимоотношениям государства и религиозных объединений при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации» от 3.03.2006 г. № 68-СФ. (172 заседание)

139. Прохоренко, И. Л. Национальная безопасность и баланс сил [Текст] / И. Л. Прохоренко // Баланс сил в мировой политике: теория и практика : сб. ст. / под ред. Э. А. Позднякова. – М. : ИМЭМО, 1993. – С. 66–91.

140. Рагузин, В. Роль религиозного фактора в межнациональных отношениях [Текст] / В. Рагузин. – М. : РАГС, 1998. – 102 с.

141. Ракитова, Е. Н. Из истории Астраханской Евангелистско-Лютеранской общины [Текст] / Ракитова, Е.Н. // Проблемы межкультурной коммуникации: история и современность : мат-лы научной конференции. – Астрахань, 2002. – Вып. № 4.

142. Резниченко, О. В. Государственно-конфессиональная политика в современной России : теория и практика [Текст] : дис. ... канд. полит. наук. / О. В. Резниченко. – М., 2004. – 165 с.

143. Религия [Текст] // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (Т. 82 и 4 доп.). – СПб., 1890–1907. – С. 539–544.
144. Религия и закон : конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций [Текст] : сб. прав. актов. – М. : Институт религии и права, 1996. – 128 с.
145. Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России [Текст] : справочник. – М. : РАГС, 1997. – 427 с.
146. Робертсон, Р. Возвращение религии [Текст] / Р. Робертсон // Век глобализации. – 2010. – №1. – С. 30–38.
147. Романова, А. П. Культурная безопасность как важнейший фактор национальной безопасности [Текст] / А. П. Романова, О. О. Мармилова // Человек, общество, управление : научно-информационный журнал. – 2008. – № 2. – С. 84–94.
148. Романова, А. П. Мультиконфессиональность как фактор социальной стабильности [Текст] / А. П. Романова, С. Н. Якушенков // Народы Прикаспийского региона. Диалог культур : мат-лы Международной научно-практической конференции, посвящённой 400-летию добровольного вхождения в состав Российского государства. – Элиста : Изд-во Калмыцкого университета, 2009. – С. 117–123.
149. Романова, А. П. Проблема религиозного комплекса в современном религиоведении [Текст] / А. П. Романова. – Астрахань : Изд-во АГПУ, 2000, 1997. – 190 с.
150. Романова, А. П. Специфика культовых мест Астраханской области [Текст] / А. П. Романова, С. Н. Якушенков, А. В. Сызранов, И. В. Лебедева, В. С. Дрягалов // Каспийский регион. – 2008. – № 1 (14). – С. 30–36.
151. Россия и исламский мир : историческая ретроспектива и современные тенденции [Текст] : сб. ст. – М. : Институт восстановления РАН, 2010. – 480 с.
152. Россия и мусульманский мир : бюллетень реферативно-аналитической информации [Текст]. – М. : ИНИОН РАН: Институт востоковедения РАН, 1995. – № 10 (40).
153. Русселе, К. Принцип светскости в России. Столкновение норм и ценностей [Текст] / К. Русселе // Религия и светское государство. Принцип *laissez* в мире и Евразии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М. : Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук в Москве, 2008. – С. 175.
154. Рыбушкин, М. Записки об Астрахани [Текст] / М. Рыбушкин. – Астрахань, 2008. – 278 с.
155. Рыженков, С. Золотой век губернского человечества и паттерны регионального развития [Текст] / С. Рыженков // Regions : aprismtoviewthelavic-euroasianworl: Towardsadiscipline. – Sapporo, 1999. – P. 73.
156. Саввинский, И. Армяне в астраханской епархии и отношение к ним местных архиереев [Текст] / И. Саввинский. – Астрахань, 1900.
157. Саввинский, И. Исторические записки об Астраханской Епархии [Текст] / И. Саввинский. – Астрахань, 1903. – 380 с.

158. Саввинский, И. Католики и лютеране [Текст] / И. Саввинский. – Астрахань, 1902. – 96 с.
159. Савченко, С. И. Особенности конфессионального пространства Ставропольского края [Текст] / С. И. Савченко // Вопросы географии и краеведения : мат-лы 3 конференции русского географического общества Ставропольского отдела / ред. В. А. Шальнев (Ставрополь, 2010). – Ставрополь, 2010. – Вып. 3. – С. 141–144.
160. Самыгин, С. И. Религиоведение [Текст] / С. И. Самыгин, В. Н. Нечипуренко, И. Н. Полонская. – Ростов-н/Д. : Феникс, 1996. – 669 с.
161. Санглибаев, А. А. Некоторые проблемы государственно-конфессиональных отношений в современном мире [Текст] / А. А. Санглибаев // Власть. – 2008. – № 8. – С. 61–65.
162. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии [Текст] / Ж.-П. Сартр. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – 640 с.
163. Сгибнева, О. И. Государственно-конфессиональные отношения в России [Текст] / О. И. Сгибнева. – Волгоград, 2005. – 44 с.
164. Семедов, С. А. Ислам в политике : идеология и практика [Текст] / С. А. Семедов. – М. : Экон-Информ, 2009. – 180 с.
165. Семедов, С. А. Политические религии [Текст] / С. А. Семедов // Власть. – 2009. – № 8. – С. 81–83.
166. Серебрянников, В. В. Безопасность России и армия [Текст] / В. В. Серебрянников, Ю. И. Дерюгин, Н. Н. Ефимов, В. И. Ковалев. – М. : РИЦ ИСПИ РАН, 1995. – 204 с.
167. Сикевич, З. В. О соотношении этнического и социального [Текст] / З. В. Сикевич // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1999. – Т. 11. – № 2. – С. 80.
168. Сластилина, Ю. Религиоведческая экспертиза как условие реализации права на свободу вероисповедания [Текст] / Ю. Сластилина // Религия и право. – 2005. – № 2. – С. 54–59.
169. Сосковец, Л. И. Советы по делам религий как проводники государственной политики в отношении церкви [Текст] / Л. И. Сосковец // Известия Томского политехнического университета. – 2008. – Т. 312. – № 6. – С. 160–168.
170. Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2006 г. [Электронный ресурс] : официальный доклад Администрации Астраханской области. – Астрахань, 2008. – Режим доступа : www.astrobl.ru/images/doclad-2010, свободный.
171. Стецкевич, М. С. Свобода совести [Текст] / М. С. Стецкевич. – СПб. : Изд-во. СПб. ун-та, 2006. – 296 с.
172. Строев, П. М. Списки иерархов и настоятелей ростовской церкви [Текст] / П. М. Строев. – СПб., 1877. – 329 с.
173. Сызранов, А. В. Ислам в Астраханском крае : история и современность [Текст] / А. В. Сызранов // Вестник Евразии. – 2006. – № 4 (34). – С. 116–131.
174. Сябро, Е. В. Государственное регулирование этнополитических процессов (на примере Южного Федерального округа) [Текст] : дис. ... канд. по-

лит. Наук / Е. В. Сябро. – Краснодар, 2008. – 194 с.

175. Таранюк, Ж. Многоаспектный характер взаимодействия религии и политики [Текст] / Ж. Таранюк // Власть. – 2010. – № 8. – С. 166–168.

176. Тиби, Б. Является ли ислам политической религией? Возможность религиозного плюрализма в условиях цивилизационного конфликта? [Текст] / Б. Тиби // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 6. – С. 46.

177. Толерантность [Текст] : сб. / под ред. М. П. Мчедлова. – М. : Республика, 2004. – 416 с.

178. Тощенко, Ж. Т. Теократия : фантом или реальность [Текст] / Ж. Т. Тощенко. – М. : Academia, 2007. – 664 с.

179. Тульский, М. Изменение религиозной принадлежности населения мира за последние 100 лет [Текст] / М. Тульский // Россия и мусульманский мир. – 2001. – № 3.

180. Угринович, Д. М. Введение в религиоведение [Текст] / Д. М. Угринович. – М. : Политиздат, 1985. – 272 с.

181. Уиарда, С. Модели и парадигмы сравнительной политологии [Текст] / С. Уиарда // Демократия и управление. – 2007. – № 1(3). – С. 109–110.

182. Уолд, К. Д. Разделение и взаимодействие : религия и политика в США [Электронный ресурс] / К. Д. Уолд // Общество и Ценности : Электронный журнал ЮСИА. – 1997. – Т. 2. – № 2. – Режим доступа : <http://www.infousa.ru/society/rjart7h.htm>, свободный.

183. Фегелин, Э. Политическая теория и паттерн общей истории [Текст] / Э. Фегелин // Политическая теория в XX веке : сб. ст. / под ред. А. Павлова. – М. : Территория будущего, 2008. – С. 83–93.

184. Фегелин, Э. Представительство и существование [Текст] / Э. Фегелин // Антология мировой политической мысли / рук. проекта Г. Ю. Семигин; отв. ред. Т. А. Алексеева; ред.-сост. Г. К. Ашин, Е. Г. Морозова. – М., 1997. – Т. II. – С. 430–447.

185. Феррари, С. Ц. Государство в Западной Европе : итальянская модель и мировой опыт государственно-церковных отношений [Текст] / С. Ц. Феррари. – М., 1998.

186. Филатов, С. Многоцветие волшебного сада Российской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия [Текст] / С. Филатов // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малошенко и С. Филатова. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – С. 8–40.

187. Флиер, А. Я. Культура как фактор национальной безопасности [Текст] / А. Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 1998. – № 3. – С. 181–187.

188. Фомина, М. Н. Государственно-церковные отношения в России через призму политических интересов [Текст] / М. Н. Фомина // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Религиоведение. Политология». – 2010. – № 1. – С. 151–160.

189. Фомина, М. Н. Размышление о бытии концепции регулирования от-

ношений государства с религиозными объединениями (экскурс в настоящее прошлое) [Текст] / М. Н. Фомина // Известия Иркутского государственного университета Серия «Политология. Религиоведение». – 2009. – № 1 (3). – С. 303–310.

190. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон. – М. : Издательство АСТ, 2003. – 603 с.

191. Хачатурян, В. Астраханская армянская колония [Текст] / В. Хачатурян. – Ереван, 1995.

192. Холмогоров, Е. Религии последнего времени [Электронный ресурс] / Е. Холмогоров. – Режим доступа :http://www.apn.ru/?chapter_name=advert&data_id=499&do=view_single, свободный.

193. Центральная Азия и Южный Кавказ : насущные проблемы. 2007 [Текст] : сб. ст. /под ред. Б. Рушера. – М. : Новое издательство, 2007. –236 с.

194. Цыганков, П. А. Акторы и факторы в международных отношениях и мировой политике [Текст] / П. А. Цыганков // «Приватизация» мировой политики: локальные действия – глобальные результаты : коллективная монография / под ред. М. М. Лебедевой. – М. : Голден Би, 2008.

195. Цыкалов, Д. А. Приоритеты правовой политики России в сфере государственно-конфессиональных отношений [Текст] : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / Д. А. Цыкалов. – Ростов-н/Д., 2008. – 23 с.

196. Челеби, Э. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века) [Текст] / Э. Челеби / сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков. – М., 1979. – Вып. 2 : Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. – 71 с.

197. Человенко, Т. Г. Светскость государства : актуализация проблемы в процессе реформирования государственно-конфессиональных отношений [Текст] / Т. Г. Человенко // Образование и общество. – 2006. – № 1.

198. Черноус, В. В. Ислам в этноконфессиональной ситуации на Северном Кавказе [Текст] / В. В. Черноус // Ислам и политика на Северном Кавказе / отв. ред. В. В. Черноус. – Ростов-н/Д., 2001. – С. 64–74.

199. Чумаков, А. Н. Глобализация. Контуры целостного мира [Текст] : монография / А. Н. Чумаков. – М. : Проспект, 2005. – 430 с.

200. Шмакова, О. А. Институты религиозной правовой политики в современном светском государстве [Текст] : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / О. А. Шмакова. – Ростов-на-Дону, 2008. – 30 с.

201. Шмитт, К. Понятие политического [Текст] / К. Шмитт // Вопросы социологии. – 1992. – № 1. – С. 37–67.

202. Штылько, А. Н. Иллюстрированная Астрахань [Текст] / А. Н. Штылько. – Саратов : Паровая скоропечатня Губернского Правления, 1896. – 187 с.

203. Шульженко, М. В. Этноконфессиональная составляющая регионального политического процесса (Северокавказский регион) [Текст] : дис. ... канд. полит. наук / М. В. Шульженко. – Ставрополь, 2008. – 156 с.

204. Шустева, А. И. Институционально-правовое обеспечение государст-

венно-конфессиональной безопасности в постсоветской России [Текст] : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / А. И. Шустева. – Ростов-н/Д., 2008. – 26 с.

205. Шустов, В. Г. Этнизация политической власти в полиэтнических регионах современной России [Текст] : дис. ... канд. полит. наук / В. Г. Шустов. – Ростов-н/Д., 2005. – 172 с.

206. Шутова, С. Некоторые аспекты государственно-церковных отношений в России в XX веке [Электронный ресурс] / С. Шутова. – Режим доступа : <http://rchgi.spb.ru/Pr/bchm00/shutova.ht>, свободный.

207. Щипков, А. В. Церковно-общественные отношения и проблемы государственного регулирования [Текст] / А. В. Щипков // Исторический вестник (Москва-Воронеж). – 2000. – № 5–6 (9–10). – С. 81–86.

208. Эк, Д. Новый религиозный облик Америки [Электронный ресурс] / Д. Эк // Вопросы демократии : электронный журнал Государственного департамента США. – 2001. – Т. 6. – № 2.

209. Энциклопедия социологии. [Текст] / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2003. – 1312 с.

210. Юраш, А. В. Религиозно-церковная структура современной Украины и её трансформации [Текст] / А. В. Юраш // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – 1997. – №. 110.

211. Яблоков, И. Н. Введение в общее религиоведение [Текст] / И. Н. Яблоков. – М., 2001. – 576 с.

212. Янжинов, С. А. Государственная конфессиональная политика в России : конституционно-правовые аспекты [Текст] / С. А. Янжинов // Философия права. – 2008. – № 3. – С. 61–66.

57. Britannica encyclopedia of World Religions [Text] : encyclopaedia Britannica. – London, 2006. – 1234 p.

58. Deutsch, K. W. Social Mobilization and Political Development [Text] / K. W. Deutsch // American Political science : review. – 1961. – № 55 (Sept.).

59. Hanson, E. O. Religion and Politics in the international system today [Text] / E. O. Hanson. Cambridge University Press. – N.Y., 2006. – 192 p.

60. Linz, J. J. Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion [Text] / J. J. Linz // «Totalitarismus» und «Politische Religionen». Konzepte des Diktaturvergleichs. – Paderborn, etc.: Ferdinand Schöningh, 1996. – 130 p.

61. Maier, H. Politische Religionen. Die totalitären regime und das Christentum [Text] / H. Maier. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1995. – 148 p.

62. Moberg, L. J. The Church as a Social Institution [Text] / L. J. Moberg. – The sociology of American religion : Baker Book House, 1984. – 602 p.

63. Robertson, R. Globalization : Social Theory and Global Culture [Text] / R. Robertson. – London : Sage, 1992.

64. Rudolph, S. Transnational Religion and Fading States. Boulder [Text] // Ed. by S. Rudolph, J. Piskatori. – Boulder (Co.) : Westview, 1997. – P. 244.

65. Sarrazin, T. Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen [Text] / T. Sarrazin. – Verlag : DVA, 2010. – 464 p.
66. Scott Forrest Indigenous Identity as a Strategy of Cultural Security [Text] / Scott Forrest // Northern Research Forum. Plenary on Security, Yellowknife. NWT. –18.09.2004.
67. Stout, D. The encyclopedia of religion, communication and media [Text] / D. Stout. – N.Y.-London : Edited by Daniel A Stout. Series : Religion and Society 2006. – 488 p.
68. Voegelin, E. Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung. Inj Deutsche Übertragen von Use Gattenhof. 2. Aufl. [Text] / E. Voegelin. – München, 1965.
69. Van der Veer, P. Political Religion in the Twenty-first Century [Text] / P. van der Veer // International Order and the Future of World Politics / Ed by T. V. Paul, J. A. Hall. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – P. 311–327.
70. Van Dyke, V. Human Rights, Ethnicity and Discrimination [Text] / V. Van Dyke. – Westport : Greenwood Press, 1985. – P. 53–87.

**КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА
И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ
ПРИКАСПИЯ**

**Романова Анна Петровна
Топчиев Михаил Сергеевич**

Монография

Издатель: Сорокин Роман Васильевич
414040, Астрахань, пл. К. Маркса, 33, 5-й этаж, 5-й офис

Подписано в печать 08.12.2011 г. Формат 60×90/16
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 7,0
Тираж 500 экз.

Отпечатано в Астраханской цифровой типографии
(ИП Сорокин Роман Васильевич)
414040, Астрахань, пл. К. Маркса, 33, 5-й этаж, 5-й офис
Тел./факс (8512) 54-63-95
e-mail: RomanSorokin@list.ru