

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2022
4[40]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:

Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2022

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина, Сергей Горюнов (раздел «Рецензии»)*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректурa *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы номера
Константин Казенин

Редакционная коллегия:

Апполонов А. В., канд. филос. наук; *Беглов А. Л.*, канд. ист. наук;
Белякова Н. А., канд. ист. наук; *Бобровников В. О.*, д-р ист. наук;
Васильева О. Ю., д-р ист. наук; *Вдовина Г. В.*, д-р филос. наук;
Верховский А. М.; *Гараджа В. И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г. Ч.*,
д-р филолог. наук; *Давыдов И. П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В. В.*, канд.
филос. наук; *Лопаткин Р. А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р. Н.*, канд. филос.
наук; *Малявин В. В.*, д-р ист. наук; *Павлов А. В.*, д-р филос. наук;
Панченко А. А., д-р филолог. наук; *Пинкевич В. К.*, д-р исторических наук;
Рашковский Е. Б., д-р ист. наук; *Светлов Р. В.*, д-р филос. наук;
Смирнов М. Ю., д-р соц. наук; *Токарева Е. С.*, д-р ист. наук;
Шахнович М. М., д-р филос. наук; *Шабуров Н. В.*, канд. культурологии;
Юдин А. В., канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М. Благович* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);
Ж.-П. Виллем (Франция); *В. Еленский* (Украина); *В. Макридес* (Германия);
А. Лабст (Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струп*
(США); *Е. Федякова* (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

От редакции. Религия и рождаемость: введение 7

Главная тема: Религия и рождаемость

Константин Казенин, Максим Муракаев. Влияние религии на рождаемость: обзор современных демографических исследований 9

Константин Казенин. Рождаемость среди мусульман в современном мире: тенденции и ключевые факторы (обзор исследований и case study) 50

Сергей Захаров, Елена Чурилова. Вероисповедание, религиозность и рождаемость в России. Есть ли взаимосвязь? 77

Ольга Калачикова, Ольга Козлова, Владимир Архангельский. Религиозная детерминанта репродуктивных намерений россиян 105

Алла Макаренцева. Семья и рождение детей в жизненном пути старообрядцев 139

Ирина Стародубровская. Семейные отношения исламских фундаменталистов: архаизация или модернизация? 163

Дмитрий Марков. Проблема связи между религиозностью и рождаемостью: на основе интервью с семьями священников Русской Православной Церкви. 186

Ирина Полякова, Айрин Грейс Андал. Влияние религиозных взглядов на донорство в репродукции: тенденции и мировой опыт. 219

Валерий Суворов, Эльмира Фахрудинова. Отношение к суррогатному материнству в мусульманском мире Ближнего Востока и России: обзор позиций и мнений. 242

VARIA

Андрей Мурашко. «Белая Нут» или «безголовый зверь»? О наскальных рисунках из Вадии Сура 255

ГЕОРГИЙ БЕЖАНИДЗЕ, АНДРЕЙ ФИРСОВ. «Священное царство» Российской империи в эпоху модернизации: попытка характеристики церковно-политической позиции митрополита Филарета (Дроздова)	273
ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ. Эволюция представлений об обожении в богословском наследии И. В. Попова	306
ИЛЬШАТ МУХАМЕТЗАРИПОВ. Практики христианского примирения в США: история, современное состояние и проблемы.	333

Рецензии

АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ. Juergensmeyer, M. (2022) <i>When God Stops Fighting: How Religious Violence Ends</i> . Oakland: University of California Press. — 196 p.	358
ВЛАДИСЛАВ РАЗДЪЯКОНОВ. Postoutenko, K., Stephanov, D. (eds) (2021) <i>Ruler Personality Cults from Empires to Nation-States and Beyond. Symbolic Patterns and Interactional Dynamics</i> . Routledge: London and New York. — 279 p.	363

Справочная информация

Авторы.	371
Аннотации.	375
About the Journal	383

Table of Contents

EDITORIAL. Religion and Fertility. Introduction.	7

The Theme of the Issue: Religion and Fertility

KONSTANTIN KAZENIN, MAKSIM MURAKAEV. The Role of Religion for Fertility: An Overview of Contemporary Studies	9

KONSTANTIN KAZENIN. Fertility among Muslims in Today's World: Key Tendencies and Factors (Overview of Studies and a Case Study)	50

SERGEI ZAKHAROV, ELENA CHURILOVA. Fertility in Russia: Does Religion and Religiousness Matter?	77

OLGA KALACHIKOVA, OLGA KOZLOVA, VLADIMIR ARKHANGELSKIY. Religious Determinant of Reproductive Intentions of Russians.	105

ALLA MAKARENTSEVA. Family and Childbearing in the Life Course of the Old Believers	139

IRINA STARODUBROVSKAYA. Family Relations Among Islamic Fundamentalists: Archaicization or Modernization?	163

DMITRY MARKOV. The Problem of Correlation between Religiosity and Fertility: A Case Study Based on Interviews with Russian Orthodox Priests' Family Members	186

IRINA POLYAKOVA, AIREEN GRACE ANDAL. The Impact of Religious Beliefs on Reproductive Donation: Global and National Trends	219

VALERIY SUVOROV, ELMIRA FAKHRUDINOVA. Surrogacy in Muslim Communities of the Middle East and Russia: Trends and Perspectives	242

VARIA

ANDREI MURASHKO. "White Nut" or "Headless Beast"? On the Rock Art of Wadi Sura	255

GEORGE BEZHANIDZE, ANDREI FIRSOV. The "Holy Kingdom" of the Russian Empire in the Era of Modernization: Ideological and Political Positions of Metropolitan Philaret (Drozdov).	273

PAVEL KHONDZINSKII. The Evolution of the Ideas about Deification in St. John Popov's Theological Legacy.	306
ILSHAT MUKHAMETZARIPOV. Practices of Christian Conciliation in the USA: History, Current State and Problems.	333

Book Reviews

ALEXEY ZYGMONT. Juergensmeyer, M. (2022) <i>When God Stops Fighting: How Religious Violence Ends</i> . Oakland: University of California Press. — 196 p.	358
VLADISLAV RAZDYAKONOV. Postoutenko, K., Stephanov, D. (eds) (2021) <i>Ruler Personality Cults from Empires to Nation-States and Beyond. Symbolic Patterns and Interactional Dynamics</i> . Routledge: London and New York. — 279 p.	363

Reference Information

Authors.	371
Summaries.	375
About the Journal	383

От редакции. Религия и рождаемость: введение

ПОСЛЕДНИЕ 100–150 лет истории человечества стали периодом демографических изменений таких масштабов, которые до этого не наблюдались много веков. Практически во всех странах мира на несколько десятилетий увеличилась продолжительность жизни, в несколько раз сократилась рождаемость, заметно сместились средние возрасты многих событий жизненного цикла человека, таких как вступление в брак, рождение первого ребенка и т.д. Все это происходило на фоне значительного роста миграции, включая международную, и развития глобальных коммуникаций, в результате чего население разных частей мира может формировать свои жизненные приоритеты, представления о семейных нормах, о родительстве на основе одних и тех же источников.

Ведет ли все это к образованию некой «новой нормы» демографического поведения человека, общей для всех стран и континентов? С одной стороны, безусловно да: процессы «демографической конвергенции», уменьшение различий между странами по характеристикам тех или иных демографических явлений, прежде всего рождаемости, не вызывают сегодня сомнений у исследователей¹. Но, парадоксальным образом, это уменьшение различий между разными странами не сопровождается аналогичным процессом внутри стран. Наоборот, последние десятилетия, причем уже далеко не только в западных обществах, стали периодом впечатляющего роста разнообразия демографического поведения. Вступать в брак или нет, в каком возрасте идти на этот шаг, иметь ли детей и сколько — эти вопросы стремительно становятся гораздо менее регламентированными, чем были раньше, переходят из сферы, управляемой традицией, в сферу индивидуального выбора человека.

Современные исследования рождаемости во многом посвящены как раз тому, что именно влияет на это выбор. В этом контексте и возник интерес демографов к влиянию религии на рождаемость, к вопросу о том, как отражается на репродуктивном

1. Wilson, Chris. (2011) “Understanding Global Demographic Convergence since 1950,” *Population and Development Review* 37(2): 375–388.

поведении человека его личная религиозность, а в поликонфессиональных обществах — также и конфессиональная принадлежность. В мировой демографии тема влияния религии на рождаемость стала активно изучаться начиная с 1970-х годов. На сегодня накоплен большой эмпирический материал, разработан набор гипотез, проверяемых и уточняемых в ходе продолжающихся исследований.

Предлагаемая вниманию читателя подборка статей преследует одновременно две цели. Во-первых, познакомить с имеющимися зарубежными исследованиями роли религиозных факторов для рождаемости. Во-вторых, собрать в одном журнальном выпуске статьи о роли религиозных факторов для рождаемости в России, где эта тема до сих пор получала сравнительно мало внимания.

Обзорная часть подборки состоит из двух статей. В первой представлены основные гипотезы о влиянии религии на рождаемость и дается обзор исследований по странам Европы и Северной Америки. Во второй рассматриваются исследования той же проблематики в исламских странах.

Блок статей по российской тематике открывается двумя исследованиями, основанными на больших выборочных опросах: в фокусе внимания статьи С. В. Захарова и Е. С. Чуриловой роль религиозных факторов для фактической рождаемости в России последних десятилетий, а статья В. Н. Архангельского и соавторов посвящена репродуктивным идеалам и намерениям. Три статьи настоящей подборки исследуют на основе полевых данных значение религиозных факторов для рождаемости в особых группах населения России — среди православного духовенства (диакон Д. Марков), старообрядцев (А. О. Макаренцева), исламских фундаменталистов (И. В. Стародубовская).

Еще одна тематика статей выпуска — отношение религии к современным практикам в сфере репродукции, а именно донорству (И. Г. Полякова, А. Г. Андал) и суррогатному материнству (В. В. Суворов, Э. Р. Фахрудинова). Представляя собой обзор имеющихся позиций, эти статьи могут послужить отправной точкой для дальнейших исследований влияния религии на перспективу этих практик в России.

К. Казенин — редактор-составитель тематического блока



КОНСТАНТИН КАЗЕНИН, МАКСИМ МУРАКАЕВ

Влияние религии на рождаемость: обзор современных демографических исследований

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-9-49>

Konstantin Kazenin, Maksim Murakaev

The Role of Religion for Fertility: An Overview of Contemporary Studies

Konstantin Kazenin — RANEPa; Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow, Russia). konstantinkazenin@gmail.com

Maksim Murakaev — HSE University (Moscow, Russia). murakayev993@gmail.com

The paper observes key results of the studies of the relationship between religion and fertility in Europe and North America during the last five decades, when this problem attracted serious interest from demographers. Three central hypotheses about this relationship are discussed: the “characteristics hypothesis,” the “norms hypothesis” and the “minorities hypothesis.” Empirical data which initially supported each of these hypotheses are presented. The paper then gives a brief overview of fertility trends in Europe and North America in the second half of the twentieth — the beginning of the twenty-first centuries. It is shown that the focus of studies of fertility-to-religion relation changed considerably in the process of the “second demographic

Статья отражает результаты исследования, выполненного в рамках государственного задания РАНХиГС. Исследование М. Муракаева осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Разделы 1 и 2.1 написаны К. Казениным, разделы 2.2 и 2.3 — совместно К. Казениным и М. Муракаевым.

transition”, a complex transformation of values and family patterns in economically developed countries in the last third of the twentieth century. The focus of research shifted accordingly from fertility differences between religions/denominations to the role of personal religiosity as a variable. Then we overview the results of quantitative studies focused on the role of personal religiosity as a factor in both actual fertility and fertility intentions.

Keywords: religion, fertility, Europe, North America, demographic transition.

ЦЕЛЬ настоящего обзора — дать читателю представление об основных проблемах, рассматриваемых в исследованиях значения религиозных факторов для рождаемости в последние десятилетия, и о ключевых результатах этих исследований. Обзор состоит из двух частей. В первой части рассматриваются работы, посвященные возможным механизмам влияния религии на рождаемость. Во второй части речь об идет об исследованиях связи рождаемости и религии в странах Европы и Северной Америки, где на сегодняшний день эта проблематика исследована наиболее подробно.

1. Влияние религии на рождаемость: основные гипотезы

По-видимому, первым серьезным шагом в демографическом исследовании вопроса о том, как именно религия может стать фактором, значимым для рождаемости, была книга К. Гольдшайдера, вышедшая в 1971 г.¹ В ней обсуждаются три гипотезы о том, с чем могут быть связаны различия по рождаемости между группами населения разных вероисповеданий: (1) «гипотеза характеристик» (*characteristics hypothesis*) предполагает, что влияние религии на рождаемость иллюзорно, так как различия по рождаемости между религиозными группами в действительности связаны с их различиями по социально-демографическим характеристикам, значимым для рождаемости (таким, как уровень образования, материальный достаток, соотношение городских и сельских жителей и т.д.); (2) «гипотеза норм» (*norms hypoth-*

1. Goldscheider, C. (1971) *Population, Modernization, and Social Structure*. Boston: Little, Brown and Company.

esis) объясняет различия по рождаемости особенностями ценностей и норм поведения, устанавливаемыми религиозными доктринами, например акцентом на важность семьи и на многодетность; (3) «гипотеза меньшинств» (*minority status hypothesis*) предполагает, что у религиозных групп, составляющих меньшинство в стране или регионе, репродуктивное поведение будет иметь те же особенности, которые наблюдаются и у этнических меньшинств (подробнее см. ниже).

«Гипотеза характеристик» базируется на накопленном в демографии значительном объеме знаний о том, как рождаемость варьирует в зависимости от различных социально-демографических характеристик женщин и их семей. Например, исследования большого количества стран указывают на то, что рождаемость в сельской местности в целом регулярно выше, чем в городах; также весьма распространенной в современном мире является тенденция к более низкой рождаемости в более образованных группах населения и группах населения с более высокими доходами². Если последователи двух разных конфессий различаются по доле среди них сельского населения или, например, по доле имеющих высшее образование, то различия между конфессиями по рождаемости можно объяснить различиями по указанным параметрам, не возводя их к собственно религиозным факторам. Например, анализируя различия по рождаемости между последователями индуизма и христианами в Индии конца XX в., Н. Джонсон³ обнаруживает, что в большинстве штатов для объяснения этих различий не требуется учет религиозных факторов: представители двух религий различаются там по социально-демографическим параметрам, и именно этими различиями предсказываются и различия между ними по рождаемости.

Во многих других случаях, однако, «гипотеза характеристик» оказывается несостоятельной. Это имеет место в первую очередь тогда, когда представители разных религий или конфессий отличаются по рождаемости при одних и тех же социально-демографических характеристиках. Так, сопоставление рождаемости среди арабов-мусульман и арабов-христиан в Израиле в 1960-е — 1980-е гг. показывает, что рождаемость у первых выше, причем

2. Вишневский А. Г. Время демографических перемен. М.: Издательский дом ВШЭ, 2015. С. 42–65.
3. Johnson, N. E. (1993) "Hindu and Christian Fertility in India: A Test of Three Hypotheses", *Social Biology* 40(1–2): 87–105.

сохраняется этот контраст и в случае, если учитывать только женщин с университетским образованием⁴. Такие случаи заставляют предположить, что различиями религиозных групп только по их социальным признакам невозможно объяснить различия по рождаемости между ними.

Когда межконфессиональные различия по рождаемости не могут быть объяснены «гипотезой характеристик», для исследователя естественно обратиться к «*гипотезе норм*». Для применения этой гипотезы важно, какими именно религиозными нормами предполагается объяснять межконфессиональные различия по рождаемости. Иногда состав этих норм понимается предельно узко: принимаются во внимание только нормы, касающиеся контроля рождаемости. Например, более высокую рождаемость католиков по сравнению с протестантами в середине XX в. в ряде стран, в которых присутствуют обе эти конфессии (США, Северная Ирландия), исследователи объясняют негативным отношением Католической церкви к использованию контрацепции, из-за которого эффективный контроль рождаемости среди католиков распространился позже, чем среди протестантов (подробнее см. раздел 2 настоящей статьи).

Вопрос о том, как та или иная религия относится к контролю рождаемости, не всегда прост. Одна из трудностей при исследовании этого вопроса состоит в том, что в реальных условиях распространенность практик планирования семьи зависит не от взглядов на них внутри данной конфессии в целом — среди ее лидеров, в базовых религиозных текстах и т.д., а от позиции тех религиозных авторитетов, с которыми верующие поддерживают непосредственные контакты. Такая ситуация наблюдается, например, в африканском государстве Малави⁵. Представленные там конфессии различаются по степени одобрения средств планирования семьи: меньше всего одобряющих ее среди католического духовенства, больше всего — среди лидеров мусульман и пятидесятников. Однако на рядовых верующих эти различия не «проецируются»: разница между разными конфессиями по доле использующих контрацепцию среди верующих статистически незначима. Наоборот, отношение к планированию се-

4. Goldscheider, C. (2006) "Religion, Family, and Fertility: What do We Know Historically and Comparatively?", in R. Derosas, F. van Poppel (eds) *Religion and the Decline of Fertility in the Western World*, pp. 41–57. Springer.
5. Yeatman, S. E., Trinitapoli, J. (2008) "Beyond Denomination: The Relationship Between Religion and Family Planning in Rural Malawi", *Demographic Research* 19: 1851–1882.

мы предстоятеля той конкретной религиозной общины, службы которой женщина посещает, существенно влияет на вероятность применения женщиной средств планирования семьи.

Во многих случаях состав религиозных норм, значимых для репродуктивного поведения населения, касается далеко не только вопросов контроля рождаемости. Например, поддержку высокой рождаемости в некоторых религиозных группах могут оказывать нормы, касающиеся гендерных отношений. Проведенные в США в 1980-е — 1990-е гг. исследования показывают, что среди членов консервативных протестантских церквей доля работающих женщин, в том числе в молодых возрастах, существенно ниже, чем по стране в целом, что соответствует вероучению этих церквей, закрепляющему за женщиной преимущественно роль домохозяйки⁶. Если религиозная доктрина устанавливает жесткие гендерные асимметрии, в рамках которых работа женщины за пределами домохозяйства не приветствуется, эта доктрина, скорее всего, ведет и к более высокой рождаемости, поскольку ограничивает социальную роль женщин супружеством и материнством. В соответствии с этими ожиданиями, среди членов консервативных протестантских церквей в США рождаемость заметно превышает общестрановую⁷.

Независимо от того, какие именно религиозные нормы рассматриваются как существенные для рождаемости, применение «гипотезы норм» требует ответа на вопрос о том, в каких условиях вероучение становится фактором, способным влиять на репродуктивное поведение. Ключевым исследованием этой проблемы на сегодняшний день остается статья К. МакКвиллана⁸, где выделяется два типа ситуаций, в которых такое влияние наиболее вероятно. Во-первых, ориентацию на нормы религии в репродуктивном поведении следует ожидать в тех обществах, где религиозные структуры играют существенную социально-политическую роль, являются заметной организующей силой для населения. В качестве примеров автор рассматривает канадский

6. Lehrer, E. L. (1996) "Religion as a Determinant of Marital Fertility", *Journal of Population Economics* 9(2): 173–196; Sherkat, D. E. (2000) "That They be Keepers of the Home: The Effect of Conservative Religion on Early and Late Transition into Housewifery", *Review of Religious Research* 41(3): 344–358.
7. Marcum, J. P. (1981) "Explaining Fertility Differentials among U.S. Protestants", *Social Forces* 60(2): 532–543.
8. McQuillan, K. (2004) "When Does Religion Influence Fertility?", *Population and Development Review* 50(1): 25–56.

Квебек, где во второй половине XIX в., после подавления восстаний против французской метрополии, Католическая церковь была основным центром власти, контролировавшим все стороны жизни колонии, а также Ирландию XIX — начала XX вв., где местная католическая иерархия играла существенную организующую роль в борьбе против британских властей. И в Квебеке, и в Ирландии в указанные периоды не фиксировалось снижения рождаемости, наблюдавшееся в то время во многих христианских странах, в том числе в тех, где преобладало католическое население. Подтверждение действия этого механизма, выделенного МакКвилланом, можно найти в ряде работ, где показано, что стабильно высокая рождаемость сохраняется в современном мире в ряде конфессий, для которых характерны постоянная вовлеченность верующего в жизнь общины и развитые формы поддержки общиной своих членов. Примеры такого рода обнаруживаются в странах с очень разным уровнем социально-экономического развития: они включают, например, мормонов США⁹ и членов апостольских протестантских церквей в Мозамбике¹⁰. Во-вторых, как демонстрируется в статье МакКвиллана, религиозные нормы существенно влияют на репродуктивное поведение там, где религия становится важным компонентом идентичности всего населения или отдельных его групп. Это, согласно МакКвиллану, особенно ожидаемо в поликонфессиональных обществах, например, среди мусульман азиатских стран со смешанным религиозным составом населения (таких, как Индия, Филиппины, Малайзия).

Возможность использования «гипотезы меньшинств» для объяснения межконфессиональных различий по рождаемости существенным образом зависит от того, какое именно содержание получает эта гипотеза. В известной работе К. Гольдшайдера и П. Уленбека¹¹ об особенностях рождаемости среди этнических и религиозных меньшинств утверждается, что, если какое-либо меньшинство испытывает дискриминацию или трудности в интеграции в «большой» социум, это способствует снижению рождаемости в относящихся к этому меньшинству семьях. Такую законо-

9. Heaton, T. B. (1986) "How Does Religion Influence Fertility? The Case of the Mormons", *Journal for the Scientific Study of Religion* 25: 248–258.
10. Agadjanian, V., Yabiku, S. T. (2014) "Religious Affiliation and Fertility in a Sub-Saharan Context: Dynamic and Lifetime Perspectives", *Population Research and Policy Review* 33(5): 673–691.
11. Goldscheider, C., Uhlenberg, P. R. (1969) "Minority Group Status and Fertility", *American Journal of Sociology* 74(4): 361–372.

мерность авторы объясняют тем, что представители меньшинства мотивированы прилагать усилия к построению карьеры, достижению экономической состоятельности, укреплению социальных связей за пределами своей этноконфессиональной группы, для чего многодетность часто рассматривается как препятствие. Этим предлагалось объяснять, например, более низкую по сравнению с христианским населением рождаемость в еврейских общинах Западной Европы в XIX в.¹² Однако в других исследованиях обосновываются иные механизмы влияния статуса меньшинства на рождаемость, приводящие не к снижению, а, наоборот, повышению рождаемости среди религиозных меньшинств. Так, в работе Шелекенса и ван Поппеля¹³ показано, что одним из факторов, повышающих рождаемость в католической общине Гааги во второй половине XIX в., была интенсивность социальных связей внутри нее, характерная для меньшинств. Интенсивные контакты между представителями меньшинства способствовали успешному распространению среди них репродуктивных норм, соответствующих учению Католической церкви. Известны также случаи, когда высокой рождаемости способствует стремление представителей меньшинств увеличить численность своего сообщества, чтобы укрепить его позиции в каком-либо межэтническом или межконфессиональном конфликте или просто придать ему больший «вес» в стране. В этом состоит, в частности, одно из объяснений более высокой рождаемости мусульманского меньшинства по сравнению с буддистским большинством в Таиланде, наблюдаемой в последние десятилетия XX в.¹⁴ В целом, таким образом, на сегодня уместнее говорить не столько о «гипотезе меньшинств», содержащей какие-то конкретные ожидания о влиянии статуса меньшинства на рождаемость, сколько о факторе меньшинств, который может иметь разнообразную связь с репродуктивным поведением.

Обратимся теперь к тем описанным в литературе механизмам влияния религиозных факторов на рождаемость, которые не соотносятся с тремя обсуждаемыми выше гипотезами.

12. Goldscheider, C. (1967) "Fertility of the Jews", *Demography* 4(1): 196–209.
13. Schellekens, J., van Poppel, F. (2006) "Religious Differentials in Marital Fertility in The Hague (Netherlands), 1860–1909", in R. Derosas, F. van Poppel (eds) *Religion and the Decline of Fertility in the Western World*, pp. 59–81. Springer.
14. Knodel, J. E., Gray, R. S., Sriwatcharin, P., Peracca, S. (1999) "Religion and Reproduction: Muslims in Buddhist Thailand", *Population Studies* 53(2): 149–164.

Один из таких механизмов состоит в распространении репродуктивных «инноваций» через религиозные общины. Особый интерес такие случаи представляют потому, что роль религиозных общин в распространении новых представлений о репродуктивном поведении может быть вовсе не связана с доктринами тех конфессий, к которым общины принадлежат. Как показывают многочисленные исследования, важным условием для изменений представлений и норм, касающихся рождаемости, является наличие каналов коммуникации, через которые новые нормы может воспринять значительное количество населения. Обычно активное применение контроля рождаемости и установка на уменьшение числа детей сначала наблюдаются в довольно узких социальных группах — как правило, среди наиболее образованной части населения¹⁵. Только в случае если такие группы имеют возможность «транслировать» эти нормы и представления более широким социальным слоям, возможны изменения репродуктивного поведения в обществе в целом¹⁶. Специальных исследований роли религиозных общин в этом процессе пока немного, но в некоторых работах демонстрируется, что контакты между женщинами разного уровня образования в религиозных общинах могут стимулировать распространение «новых» стандартов репродуктивного поведения. Например, как показано в исследовании В. Агаджаняна¹⁷, в Мозамбике в 1990-е гг. использование современных средств контрацепции было более распространено среди женщин-католичек и женщин, принадлежащих к основным течениям протестантизма (англиканству, баптизму, пресвитерианству), чем среди нецерковных женщин и женщин — членов протестантских церквей местной традиции. Автор при этом замечает, что католические общины и общины крупных протестантских течений в Мозамбике были в этот период внутренне неоднородны по уровню образования своих членов. Соответственно, через контакты с более образованными прихожанками женщины в таких общинах

15. Montgomery, M., Casterline, J., Heiland, F. (1998) *Social Networks and the Diffusion of Fertility Control*. New York, NY: Population Council.

16. О роли социальных контактов в распространении планирования семьи см. Bongaarts, J., Watkins, S.C. (1996) "Social Interaction and Contemporary Fertility Transition", *Population and Development Review* 22: 639–682; Montgomery, R., Casterline J.B. (1996) "Social Learning, Social Influence, and New Models of Fertility", *Population and Development Review* 22: 151–175.

17. Agadjanian, V. (2001) "Religion, Social Milieu, and the Contraceptive Revolution", *Population Studies* 55(2): 135–148.

могут усваивать современные представления, касающиеся репродуктивных практик. Шансов на это гораздо меньше в «местных» протестантских церквях, которые представляют собой весьма замкнутые общины и объединяют в основном людей с низким образовательным уровнем. В подтверждение такого объяснения, по данным количественного опроса, среди женщин, принадлежащих к «местным» протестантским церквям, значительно ниже доля тех, кто сообщил, что когда-либо обсуждал с другими женщинами вопросы планирования семьи. Тем самым католические общины оказываются благоприятной средой для распространения идей о контроле рождаемости, несмотря на в целом более негативное отношение Католической церкви к этим идеям по сравнению с рядом других конфессий, присутствующих в стране.

Еще один возможный путь влияния религии на рождаемость, рассматриваемый в литературе, связан с фактором религиозного воспитания, которое человек получает в семье. На сегодня в демографии хорошо известно, что представления об «идеальном» количестве детей, о наилучшем возрасте вступления в брак и деторождения и т. д., усвоенные в подростковом возрасте (в период так называемой ранней социализации), впоследствии могут оказывать существенное влияние на репродуктивное поведение индивида, укрепив влияние на него религиозных норм. В частности, роль этого фактора убедительно продемонстрирована на примере рождаемости мигрантов из стран Азии и Африки в Западной Европе¹⁸. Как можно предположить на этом фоне, подростки, воспитанные в религиозных семьях, во взрослой жизни будут более жестко следовать нормам репродуктивного поведения, согласным с соответствующим вероучением. Работ, эмпирически проверяющих такое предположение, пока немного. Имеющиеся исследования показывают, что подтверждается оно не всегда, а в некоторых случаях наблюдается даже обратный эффект: пониженная рождаемость у тех, кто получил воспитание в духе религии, доктрина которой подчеркивает важность деторождения. Примером может служить работа П. Бранас-Гарца и С. Нойман¹⁹, в которой на основе крупного международного опроса *International Social Survey Program: Religion* (1998) для Испании и Италии делается довольно неожиданный

18. Ср., например, Kulu, H., Milewski, N., Hannemann, T., Mikolaj, J. (2019) "A Decade of Life-Course Research on Fertility of Immigrants and Their Descendants in Europe", *Demographic Research* 40: 1345–1374.

19. Brañas-Garza, P., Neuman, S. (2007) "Parental Religiosity and Daughter's Fertility: the Case of Catholics in Southern Europe", *Review of Economics of Household* 5: 305–327.

вывод, что у женщин этих стран, находившихся на момент опроса в репродуктивном возрасте, число родившихся детей имеет значимую негативную связь со степенью религиозности матери. Очевидно, что проблема межпоколенческой передачи религиозных норм и ее влияния на рождаемость еще ждет своего изучения.

2. Рождаемость и религия в развитых странах во второй половине XX — начале XXI вв.: обзор исследований

В данном разделе рассматриваются основные исследования по влиянию религиозных факторов на рождаемость в странах Европы и Северной Америки во второй половине XX — начале XXI вв. Такой выбор стран и периода для рассмотрения в настоящей вводной статье оправдан несколькими причинами. Прежде всего, именно для указанных стран и указанного периода вопрос о роли религиозных факторов для репродуктивного поведения населения изучен наиболее детально. Кроме того, имеющиеся исследования дают редкую возможность проследить изменение роли религии — а во многом и изменение фокуса внимания демографов при изучении этой роли — в период значительной социально-демографической «турбулентности». Дело в том, что, как будет показано ниже, именно в это время практически во всех развитых странах мира имели место значительные перемены в сфере брачности и рождаемости. Эти перемены не сводились к изменению каких-либо количественных параметров, характеризующих вступление в брак и рождение детей, а затрагивали базовые ценностные ориентиры, влияющие на брачно-репродуктивное поведение, а также делали его более индивидуализированным, «освобождали» от существовавших ранее достаточно жестких стандартов. Одновременно с такими переменами — и, видимо, во многом вследствие их — менялась и проблематика исследований влияния религии на рождаемость. Если еще в 1960-е — 1980-е гг. демографами, изучающими влияние религии на рождаемость среди своих современников, основное внимание уделялось различиям по рождаемости между конфессиями, то в более поздних исследованиях фокус смещался к влиянию личной религиозности на рождаемость. Тем самым мы имеем яркий пример того, как научная проблематика существенно смещалась вслед за изменениями социальной реальности, с которой она связана.

Данный раздел статьи построен следующим образом. Сначала, для понимания контекста рассматриваемых исследований, дано

краткое описание изменений рождаемости в развитых странах в указанный период. Далее рассматриваются основные исследования влияния религии на рождаемость, выполненные в 1960-е — 1980-е гг., а затем — более поздние исследования, которые в большей степени учитывали «новую реальность» Второго демографического перехода.

2.1. Динамика рождаемости в странах Европы и Северной Америки (краткий обзор)

К середине XX в. страны Западной и Северной Европы, США, Канада, а также Австралия завершили этап демографических изменений, обычно называемый Первым демографическим переходом. Основным признаком Первого демографического перехода является снижение рождаемости примерно до уровня 2–2,2 ребенка на одну женщину, то есть до уровня, минимально необходимого для воспроизводства населения. В перечисленных странах и регионах мира поступательное снижение рождаемости началось в разное время (раньше всего, видимо, во Франции — в первой половине XIX в.), однако почти все они достигли уровня простого воспроизводства или, по крайней мере, приблизились к нему перед началом Второй Мировой войны²⁰. Поскольку в других частях мира рождаемость на тот момент была существенно выше, развитые страны в середине XX в. оказались мировыми «аутсайдерами» по этому параметру. Причинам Первого демографического перехода посвящено много исследований. Демографы в целом сходятся на том, что снижение рождаемости было во многом обусловлено индустриализацией и массовым переселением в города. Новая социально-экономическая реальность способствовала существенному изменению взглядов на деторождение: экономическая выгода от большого количества детей, характерная для экстенсивного сельского хозяйства, исчезала, и одновременно росли ожидаемые издержки родителей на воспитание детей (в частности, из-за повышающегося в условиях индустриализации значения образования)²¹.

20. Бродбери С., О'Рурк К. Кембриджская экономическая история Европы нового и новейшего времени. Том 2: 1870 — наши дни (пер. с англ.). М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. С. 336–344; Вишневский А. Г. Демографическая история и демографическая теория. М.: Издательский дом ВШЭ, 2019. С. 179–183.

21. Notestein, F. W. (1945) "Population: The Long View", in Th. W. Schultz (ed.) *Food for the World*, pp. 36–57. Chicago: University of Chicago Press.; Coale, A., Watkins, S. C.

Первый демографический переход стал возможен благодаря широкому внедрению контроля рождаемости. Как отмечает один из наиболее известных исследователей Первого демографического перехода Э. Коул²², снижение рождаемости не могло бы осуществиться в столь серьезных масштабах, если бы использование контрацепции было морально неодобряемо в обществе. В связи с этим отмечалось, что темпы Первого демографического перехода в странах Западной Европы и в США существенно зависели от степени секуляризации этих стран (или отдельных их частей) во второй половине XIX — первой половине XX в., а также от позиции церквей по вопросу ограничения рождаемости. Например, Р. Лестэг²³ отмечает, что медленное снижение рождаемости в южных провинциях Нидерландов связывалось с сильными позициями Католической церкви, негативно относившейся к ограничению рождаемости, в образовательных учреждениях и СМИ этих провинций вплоть до середины XX века. Напротив, раннее начало и быстрый темп Первого демографического перехода во Франции объяснялись, согласно Лестэгу, интенсивными процессами секуляризации и снижения авторитета Католической церкви, начавшимися во времена Великой Французской революции (последующие периоды реакции не смогли обратить начавшийся процесс снижения рождаемости вспять). Быстрое осуществление Первого демографического перехода наблюдалось и в тех странах, где церкви не выступали против использования средств контроля рождаемости (как протестантские церкви Скандинавии).

Кроме контроля и снижения рождаемости, другими признаками «либерализации» семейной жизни Первый демографический переход в целом не сопровождался. Так, низким оставался процент внебрачной рождаемости. Не «подрывал» Первый демографический переход и традиционное, глубоко асимметричное разделение гендерных ролей в семье, закреплявшее за женщиной роль матери и «хранительницы очага», а за мужчиной — роль «добытчика» (*breadwinner*). Не менялись по странам и такие характеристики, как возраст женщин

(eds) (1986) *The Decline of Fertility in Europe*. Princeton University Press, Princeton.

22. Coale, A.J. (1973) "The Demographic Transition", *Proceedings of the IUSSP Conference*, pp. 177–211. Liege: Ordina Editionis; см. также Crook, N. (1978) "On Social Norms and Fertility Decline", *The Journal of Development Studies* 14(4): 198–210.

23. Lesthaeghe, R. (1980) "On the Social Control of Human Reproduction", *Population and Development Review* 6(4): 527–548.

и мужчин при вступлении в брак и при рождении первого ребенка, доля женщин и мужчин, ни разу не состоявших в браке до 50 лет (так называемый «процент окончательного безбрачия»), и т. д.

После окончания Второй мировой войны в странах Западной и Северной Европы и в «англосаксонских» странах за пределами Старого Света наблюдалось явление, хорошо известное под названием «беби-бум». Этот послевоенный подъем рождаемости, в ряде стран сопровождавшийся также ее «омоложением», то есть снижением среднего возраста матери при рождении первого ребенка, как традиционно считается, был связан с желанием как можно скорее «наверстать» деторождения, отложенные из-за мировой войны. Однако более детальные исследования показывают, что причины этого явления были более сложны и, возможно, до сегодняшнего дня остаются не до конца понятными²⁴. В частности, современные исследования показывают, что значительный «вклад» в беби-бум внесли женщины, имеющие высокий уровень образования, поскольку послевоенные изменения в социальной сфере существенно расширили для них возможности сочетать материнство и карьеру²⁵. Наблюдались и межконфессиональные различия: было показано, что в США среди католиков повышение рождаемости во время беби-бума было более заметным, чем среди протестантов²⁶. В странах Южной, Центральной и Восточной Европы явления, аналогичного беби-буму, в послевоенное время не наблюдалось: в этих странах снижение рождаемости, соответствующее Первому демографическому переходу, началось позже, чем в Западной и Северной Европе, и к уровню простого воспроизводства рождаемость в этих странах в основном подошла только в 1960-е — 1970-е гг.²⁷. Именно с этого времени появились основания говорить о завершении Первого демографического перехода в абсолютном большинстве европейских стран.

24. Van Bavel, J. Reher, D. D. (2013) "The Baby Boom and Its Causes: What We Know and What We Do Not Know", *Population and Development Review* 39(2): 257–288.

25. Van Bavel, J., et al. (2018) "Seeding the Gender Revolution: Women's Education and Cohort Fertility Among the Baby Boom Generations", *Population Studies* 72(3):283–304.

26. Burch, T. K. (1966) "The Fertility of North American Catholics: A Comparative Overview", *Demography* 3: 174–187.

27. Демографическая модернизация России: 1990–2000 / под ред. А. Г. Вишневского. М.: Новое Издательство, 2006. С. 163–168.

Однако уже с конца 1960-х гг. в ряде стран Европы и в Северной Америке начался новый этап демографических изменений, получивший название Второго демографического перехода²⁸. От Первого демографического перехода он отличался не только составом меняющихся демографических показателей и характером их изменений, но и теми социальными сдвигами, с которыми этот переход связывали исследователи. В демографическом отношении под Вторым демографическим переходом понимается совокупность следующих изменений:

- снижение рождаемости до уровня существенно ниже двух детей на одну женщину (т. е. ниже уровня простого воспроизводства);
- повышение возраста вступления в брак, а также возраста матери при рождении первого ребенка (в 2000-е гг. практически во всех развитых странах этот показатель превысил 25 лет, а в некоторых, как, например, в Испании, вплотную приблизился к 30 годам);
- распространение бездетности как сознательного решения, в том числе у людей, состоящих в браке;
- «либерализация» в сфере брака: рост распространенности незарегистрированных партнерств, увеличение частоты разводов и внебрачной рождаемости (то есть доли детей, рожденных женщинами, которые не момент рождения ребенка не состояли в браке).

Исследователи, введшие понятие Второго демографического перехода, подчеркивали, что эти количественные изменения стали результатом изменений в сфере ценностей и социального регулирования. Ключевые из этих ценностных изменений:

- рост значения «постматериалистических» ценностей (ценностей личной свободы, самореализации, психологического комфорта) как ориентиров при принятии человеком важных жизненных решений;
- либерализация норм общественной морали, включая сексуальное поведение;

28. Lesthaeghe, R. (1995) "The Second Demographic Transition in Western Countries: An Interpretation", in O. Mason, A.-M. Jensen (eds) *Gender and Family Change in Industrialized Countries*, pp. 17–62. Oxford, Clarendon Press; Lesthaeghe, R. (2010) "The Unfolding Story of the Second Demographic Transition", *Population and Development Review* 36(2): 211–251; Surkyn, J., Lesthaeghe, R. (2004) "Values Orientations and the Second Demographic Transition (SDT) in Northern, Western and Southern Europe: An Update", *Demographic Research* 3(3): 45–86; Van De Kaa, D. J. (1987) "Europe's Second Demographic Transition", *Population Bulletin* 42(1): 1–59.

— углубляющаяся секуляризация общества, продолжающееся снижение доли адептов традиционных для развитых стран церквей среди населения²⁹;

— ослабление гендерных асимметрий в обществе и в семье, рост экономической независимости женщин;

— снижение зависимости индивида от сообществ различных типов, рост индивидуализма и свободы выбора различных жизненных траекторий.

Демографические изменения, соответствующие Второму демографическому переходу, происходили в странах развитого мира не синхронно. На рис. 1–4 это показано на примере рождаемости, в таблице 1 — на примере доли внебрачных рождений. «Пионерами» Второго демографического перехода были страны Северной Европы, где уже в первой половине 1970-х суммарный коэффициент рождаемости³⁰ упал до уровня ниже двух детей на одну женщину, а также начался заметный рост внебрачной рождаемости. В США и странах Западной Европы аналогичные изменения в основном произошли в 1970–1980-е гг. Страны Южной Европы несколько «отстали» со Вторым демографическим переходом: снижение рождаемости до уровня ниже простого воспроизводства там имело место в 1980-е гг., а заметный рост внебрачной рождаемости начался только в 2000-е гг. и отличался особой стремительностью в католических странах³¹. Интересно,

29. П. Норрис и Р. Инглхарт (Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University) отмечают двукратное снижение доли регулярно посещающих богослужения христианских церквей во второй половине 1990-х по сравнению с 1970-ми гг. во Франции, Бельгии, Нидерландах, Германии и Италии.

30. Суммарный коэффициент рождаемости (или коэффициент суммарной рождаемости; *total fertility rate* — TFR) — основной используемый в демографии индикатор репродуктивной активности населения по периодам (обычно годам). Он представляет собой сумму возрастных коэффициентов рождаемости (то есть отношений числа детей, рожденных женщинами определенного возраста, к среднегодовой численности женщин этого возраста) для всех возрастов женщин от 15 до 49 лет. Суммарный коэффициент рождаемости — это условная величина, показывающая, сколько детей родилось бы у женщины, если бы во всех возрастах она имела уровень рождаемости, который наблюдался в исследуемом году. Данный показатель стандартно используется в исследованиях динамики рождаемости, несмотря на то, что демографы достаточно давно обратили внимание на трудности, возникающие в определенных случаях при интерпретации его изменений; ср. Bhrolcháin, M. N. (1992) “Period paramount?”, *Population and Development Review* 18(4): 599–629.

31. По-видимому, повышенная «скорость» Второго демографического перехода, особенно в части роста внебрачных рождений, характерна для стран, в которых исторически преобладало католическое население, так же и в других частях мира, включая Латинскую Америку; ср. Esteve, A., Lesthaeghe, R., López-Gay, A. (2012)

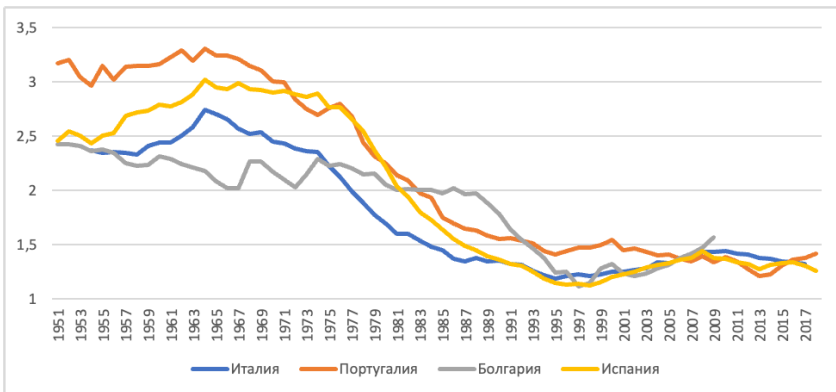
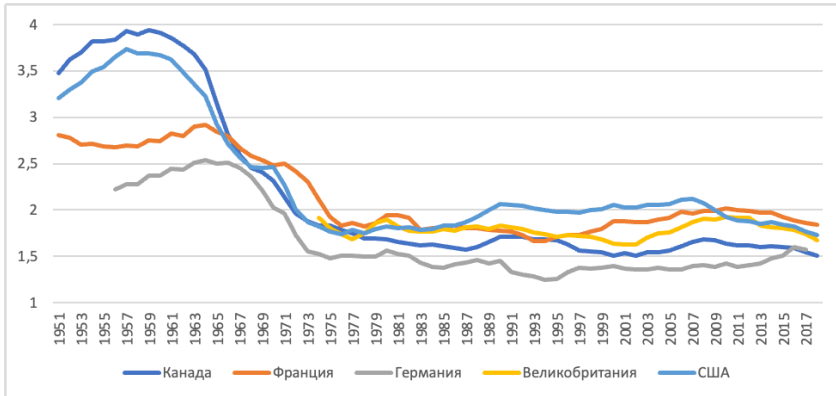
что «отстающей» по роли внебрачных рождений остается Греция, но не другие православные страны Южной Европы (ср. рост внебрачной рождаемости в Болгарии в таблице 1).

Что касается Второго демографического перехода в посткоммунистических странах Центральной и Восточной Европы, то в большинстве из этих стран его демографические компоненты стали наблюдаемы только в 1990-е гг., с падением тоталитарных режимов. Существенное снижение рождаемости в 1990-е гг. наблюдалось во всех без исключения посткоммунистических странах, тогда же там началось откладывание «старта» материнства к более старшим возрастам. Динамика внебрачной рождаемости, напротив, различалась от страны к стране. Например, в России и Польше ее рост был не таким внушительным, как в Чехии, Болгарии и Венгрии. Важно также отметить, что «ценностная» база Второго демографического перехода, первоначально обоснованная для стран Западной и Северной Европы, применительно к посткоммунистическим странам вызывает у исследователей определенные сомнения. В частности, снижение в них рождаемости и рост доли внебрачных рождений в 1990-е годы некоторые демографы объясняют не ростом индивидуализма и утверждением «постматериалистических» ценностей, а экономическими трудностями периода реформ и вызванной этими трудностями нестабильностью партнерских отношений³². Отметим также, что изменения в сфере брачности и рождаемости, соответствующие Второму демографическому переходу, в посткоммунистических странах шли не на фоне сокращения доли воцерковленного населения, а напротив, в условиях церковного возрождения, начавшегося после падения коммунистических режимов.

Рисунки 1–4 также показывают, что развитые страны различались по дальнейшей динамике рождаемости после ее снижения до уровня ниже простого воспроизводства. Однако «возвращение» к уровням, близким к двум детям на одну женщину, можно было наблюдать только в странах Северной Европы, в Великобритании, США и, на короткий период, в России.

“The Latin American Cohabitation Boom”, *Population and Development Review* 38(1): 55–81.

32. Coleman, D. (2004) “Why We Don’t Have to Believe Without Doubting in the “Second Demographic Transition — Some Agnostic Comments”, *Vienna Yearbook for Population Research* 2: 11–24; Perelli-Harris, B. (2011) “Non-Marital Fertility in Russia: Second Demographic Transition or Patterns of Disadvantage”, *Demography* 48(1): 317–342.



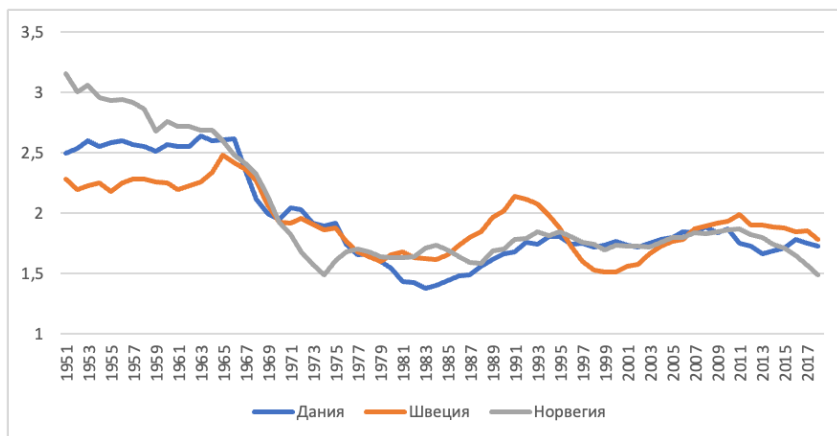


Рис. 3. Суммарные коэффициенты рождаемости в Дании, Норвегии и Швеции, 1951–2018 гг. (Источник: *Human Fertility Database*)

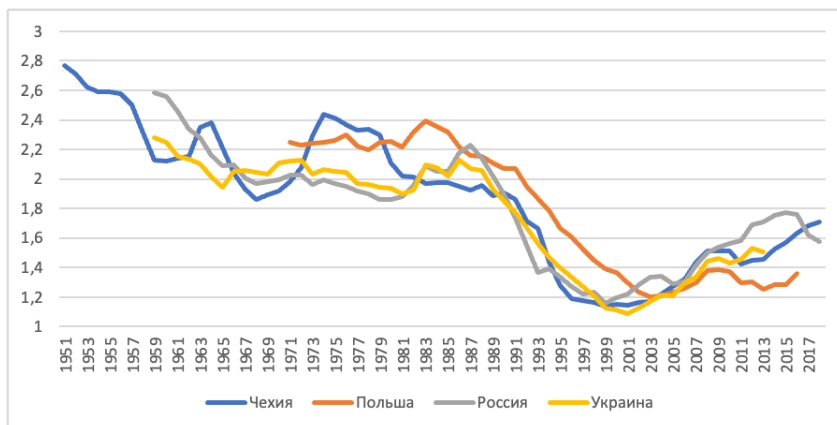


Рис. 4. Суммарные коэффициенты рождаемости в Польше, России, Украине и Чехии, 1951–2018 гг. (Источник: *Human Fertility Database*)

Таблица 1. Доля детей, рожденных женщинами, не состоявшими на момент рождения в зарегистрированном браке, среди всех рожденных детей в США и ряде стран Европы, 1970—2015, % (Источник: *Eurostat*, национальные статистические агентства)

	1970	1980	1990	2000	2010	2015
США	10,7	18,4	28,0	33,2	40,8	40,3
Великобритания	8,0	11,5	27,9	39,5	46,9	47,9
Германия	7,2	11,9	15,3	23,4	33,3	35,0
Нидерланды	2,1	4,1	11,4	24,9	44,3	49,8
Дания	11,0	33,2	46,4	44,6	47,3	53,8
Швеция	18,6	39,7	47,0	55,3	54,2	54,7
Италия	2,2	4,3	6,5	9,2	21,8	30,0
Испания	1,4	3,9	9,6	17,7	35,5	44,5
Греция	1,1	1,5	2,2	4,0	7,3	8,8
Россия	10,6	10,8	14,6	28,0	24,9	21,6
Чехия	5,4	5,6	8,6	21,8	40,3	47,8
Польша	5,0	4,8	6,2	12,1	20,6	24,6
Венгрия	5,4	7,1	13,1	29,0	40,8	47,9
Болгария	8,5	10,9	12,4	38,4	54,1	58,6

2.2. Исследования 1960-х — 1980-х гг.: различия по рождаемости между конфессиями

В 1960-е — 1980-е гг., исследуя влияние религии на современную им рождаемость, демографы главным образом концентрировались на межконфессиональных различиях по числу детей. Наиболее детально эти различия изучались для США; на исследованиях этой страны мы в основном и концентрируемся в данном разделе.

Первостепенный интерес исследователи проявляли к объяснению более высокой рождаемости среди католиков США по сравнению с протестантами в середине XX в.³³ Эти различия некоторые авторы связывали, в частности, с тем, что среди католиков в указанный период контрацепция была распространена мень-

33. Whelpton, P. K., Campbell, A. A., Patterson, J. E. (1966) *Fertility and Family Planning in the United States*. Princeton: Princeton University Press; Westoff, C., Potter, R. G., Jr., Sagi, P. C. (1964) "Some Selected Findings of the Princeton Fertility Study: 1963", *Demography* 1: 130–135.

ше, чем среди протестантов³⁴. Как отмечают Н. Райдер и Ч. Вестофф³⁵, в 1960-е гг. среди католиков ожидалось смягчение позиции Святого Престола по вопросу контроля рождаемости. Эти ожидания были обусловлены позицией ряда официальных богословов, предлагавших по крайней мере частично разрешить использование контрацепции. Энциклика папы Павла VI 1968 г., вопреки ожиданиям, подтвердила существовавший ранее запрет. Помимо отношения Католической церкви к контролю рождаемости, среди предлагавшихся объяснений более высокой рождаемости среди католиков — высокая ценность семьи и многодетности в католическом вероучении, а также распространенное среди католиков США восприятие своего сообщества в качестве меньшинства в стране (Day 1968³⁶; самосознанием меньшинства в других исследованиях объяснялась также повышенная рождаемость католиков в Северной Ирландии³⁷). Некоторые исследователи показывали, что повышенная рождаемость по сравнению с другими религиозными группами в середине XX в. была присуща не всему католическому населению Северной Америки. Так, Т. Бурч³⁸ демонстрирует, что стабильно более высокой рождаемостью по сравнению с остальным населением своих стран в тот период отличались католики США ирландского происхождения и католики французского происхождения в канадском Квебеке. Тем самым, наряду с собственно религиозными факторами, более высокая рождаемость могла объясняться традициями конкретных этнических или переселенческих сообществ.

Другой религиозной группой США, которая вызывала интерес исследователей из-за наблюдаемой в ней повышенной рождаемости, были мормоны. Рождаемость среди мормонов была выше, чем в целом по стране, как минимум с конца XIX века. По состоянию на середину 1980-х гг. она составляла более трех

34. См. Goldscheider, C., Mosher, W. D. (1991) "Patterns of Contraceptive Use in the United States: The Importance of Religious Factors", *Studies in Family Planning* 22(2): 102–115.

35. Ryder, N. B., Westoff, C. F. (1971) *Reproduction in the United States: 1965*. Princeton: Princeton University Press.

36. Day, L. H. (1968) "Nativity and Ethnocentrism: Some Relationships Suggested by an Analysis of Catholic-Protestant Differentials", *Population Studies* 22: 27–50; см. раздел 1 настоящей статьи.

37. O'Grada, C., Walsh, B. (1995) "Fertility and Population in Ireland, North and South", *Population Studies* 49(2): 259–279.

38. Burch, T. K. (1966) "The Fertility of North American Catholics: A Comparative Overview", *Demography* 3: 174–187.

детей на одну женщину³⁹ (даже у католиков США уровень рождаемости в это же время оценивался в 2,4 ребенка на одну женщину). Этот феномен исследователи объясняли, с одной стороны, большим значением семьи в учении мормонов о спасении и вечной жизни, а с другой стороны — активными социальными связями, которые поддерживают друг с другом члены мормонских общин. Наличие таких социальных связей, как показал Б. Хитон, мотивирует членов общины следовать ее ценностям в репродуктивном поведении. Существенно, что отличия мормонов от остального населения США по рождаемости не могут быть объяснены какими-либо социально-экономическими факторами, стандартно используемыми для объяснения различий по рождаемости в духе «гипотезы характеристик»⁴⁰. О важности религиозной доктрины для рождаемости говорили и исследования ряда протестантских церквей США, в которых показана более высокая рождаемость среди приверженцев консервативных протестантских течений по сравнению с протестантским населением в целом⁴¹.

Большинство исследований межконфессиональных различий по рождаемости, выполненных в 1960-е — 1980-е гг., ориентировались на конфессиональное самоопределение респондентов как единственный параметр их религиозного поведения. Некоторые авторы, однако, демонстрировали недостаточность такого подхода. Например, У. Сандер⁴² показывает это на материале опроса жителей США 1910-х — 1940-х гг. рождения, в котором респонденты могли определить свою религиозность, отвечая на два вопроса — о своей принадлежности к какой-либо деноминации на момент опроса и о том, получили ли религиозное воспитание, и если да, то в рамках какой деноминации. Оказывается, что респонденты, получившие католическое воспитание, но не определившие себя как католики на момент опроса, отличаются большим числом детей, чем респонденты, не имеющие какого-либо отношения к Католической церкви; однако у респондентов, заявивших, что на момент опроса являются католи-

39. Heaton, T. B. "How Does Religion Influence Fertility? The Case of the Mormons".

40. Thornton, A. (1979) "Religion and Fertility: The Case of Mormonism", *Journal of Marriage and the Family* 41(1): 131–142.

41. Marcum, J. P. "Explaining fertility differentials among U.S. Protestants".

42. Sander, W. (1992) "Catholicism and the Economics of Fertility", *Population Studies* 46(3): 477–489.

ками, рождаемость оказалась, в свою очередь, значимо выше, чем у тех, кто только получил католическое воспитание, но на момент опроса к католикам себя не относил. Подобные результаты указывали на то, что стандартного маркера конфессиональной принадлежности при исследовании влияния религии на рождаемость недостаточно. Еще одним фактором, который заставил усложнить привычную в 1960-е — 1980-е гг. параметризацию по религиозной принадлежности, стало наличие семей, в которых муж и жена отличаются по вероисповеданию. Как показывает Э. Лерер⁴³, если представитель одной из деноминаций, отличающихся в США более высокой рождаемостью, создает семью с представителем какой-либо деноминации, рождаемость в которой не превышает общестрановую, число детей в такой семье оказывается ниже, чем в семье, где оба супруга — представители «высокорепродуктивной» деноминации.

Однако уже начиная со второй половины 1960-х гг. исследователи стали отмечать сокращение различий по рождаемости между католиками и протестантами США. В статье Ч. Вестоффа и Э. Джоунз под выразительным названием «Конец “католической” рождаемости»⁴⁴ сопоставляется число детей у женщин-католичек и женщин других самоопределений по религии в США через разное количество лет после брака (внебрачная рождаемость исключена из рассмотрения из-за ее крайне низкого распространения среди католиков). Среди женщин, вступивших в брак в США в 1950-х — первой половине 1960-х гг., рождаемость у католичек была заметно выше, чем у протестанток, однако у женщин, вступивших в брак во второй половине 1960-х гг. и позже, эти различия уже были заметно меньше.

Авторы видят две основные причины такой динамики. Во-первых, это распространение планирования семьи среди католиков. Приводятся некоторые свидетельства того, что имевшиеся с начала 1960-х годов в католической среде США ожидания «либерализации» взглядов Ватикана на планирование семьи сформировали у части католиков новые образцы поведения, от которых они

43. Lehrer, E. L. (1996) “Religion as a Determinant of Marital Fertility”, *Journal of Population Economics* 9(2): 173–196.

44. Westoff, C. F., Jones, E. F. (1979) “The End of ‘Catholic’ fertility”, *Demography* 76(2); о дальнейшем уменьшении рождаемости между католиками и протестантами США в 1980-е гг. см. Mosher, W. D., Williams, L. B., Johnson, D. P. (1992) “Religion and Fertility in the United States: New Patterns”, *Demography* 29(2): 199–214.

не отказались, когда стало ясно, что эти ожидания относительно позиции Святого Престола не подтверждаются (см. выше в данном разделе). Во-вторых, как полагают авторы, снижение различий по рождаемости могло быть связано с тем, что к 1970-м гг. культурная дистанция между американскими католиками и «мэйнстримом» американского социума оказалась меньше, чем когда-либо раньше. Авторы видят в этом результат ассимиляции католиков по характеристикам экономического поведения, расселения и т.д. (особенно большое значение авторы придают восприятию католиками социально-бытовых стандартов жизни «одноэтажной Америки» в пригородах крупных городов). В развитие полученных Вестоффом и Джоунз результатов, в исследовании их коллег⁴⁵ было показано, что оставшиеся в 1980-е гг. различия по рождаемости между католиками и всеми другими жителями США практически полностью объяснялись более высокой рождаемостью среди женщин-католичек латиноамериканского происхождения. То есть при существенном ослаблении межконфессиональных различий по рождаемости сохранялись различия, связанные с этническим происхождением, с культурными особенностями различных этнических сообществ внутри конфессий. Общее уменьшение «отрыва» католиков от других религиозных групп по рождаемости отмечалось в 1980-е гг. и для других стран, где широко представлены адепты как Католической, так и протестантских церквей, например, в Северной Ирландии⁴⁶.

Этот процесс шел в США параллельно с нарастанием различий по религиозному поведению внутри католической общины. Как показано в статье Л. Уильямс и Б. Циммера⁴⁷ на примере католического населения штата Род-Айленд, между 1967 и 1980 гг., в которых там были проведены опросы среди женщин-католичек, доля тех, кто регулярно посещает богослужение и получает причастие, существенно снизилась. Однако одновременно в 1980 г. (но не в 1967 г.) наблюдался контраст по числу рожденных детей между теми, кто сообщил, что соблюдает требования религии,

45. Mosher, W. D., Johnson, D. P., Horn, M. C. (1986) "Religion and Fertility in the United States: The Importance of Marriage Patterns and Hispanic Origin", *Demography* 23(3): 367–380.

46. O'Grada, C., Walsh, B. "Fertility and Population in Ireland, North and South".

47. Williams, L. B., Zimmer, B. G. (1990) "The Changing Influence of Religion on US fertility: Evidence from Rhode Island", *Demography* 27(3): 475–481.

и теми, кто лишь номинально причисляет себя к католикам или нерегулярно посещает богослужение: у первых число рожденных детей в среднем оказалось значимо выше⁴⁸. Результаты таких исследований позволяли предполагать, что со снижением собственно межконфессиональных различий по рождаемости роль религиозных факторов для репродуктивного поведения не исчезнет: на рождаемость, кроме конфессиональной принадлежности, начинают влиять параметры, связанные с личной религиозностью родителей. Эти ожидания подтвердились в ходе исследований рождаемости на новом этапе демографической истории Европы и Северной Америки, связанном со Вторым демографическим переходом.

2.3. Исследования 1990-х — 2010-х гг.: конфессиональная принадлежность, личная религиозность и рождаемость

В 1990-е гг. основные атрибуты Второго демографического перехода наблюдались уже практически во всех странах Европы и Северной Америки (см. раздел 1). Исследования рождаемости в контексте Второго демографического перехода продемонстрировали, что одновременно с ее снижением имела место значительная потеря единообразия репродуктивного поведения. Например, увеличивался «разброс» между женщинами по возрасту при рождении первого ребенка⁴⁹. Рождаемость все больше избавлялась от регулирования со стороны неформальных социальных норм, становясь сферой индивидуальных предпочтений. Однако одновременно «индивидуализация» имела место и в сфере религии. Как отмечено многими исследователями, в последние десятилетия XX в. в развитых странах шло усложнение системы религиозных идентичностей, которые более никак не могли быть описаны одной лишь принадлежностью к какой-либо церкви. Помимо того, что жители, причисляющие себя к одной и той же деноминации, все сильнее отличались друг от друга по степени соблюдения требований религии, в этот период социологи религии все активнее обсуждали феномен «веры без принадлежности» (*be-*

48. См. сходные выводы для других групп католиков США в Mosher, W., Hendershot, G. (1984) "Religion and Fertility: a Replication", *Demography* 21: 185–191.

49. Philipov, D. (2017) "Rising Dispersion of Age at First Birth in Europe: is It Related to Fertility Postponement?", *Vienna Institute of Demography Working Papers* 11.

lieving without belonging), то есть без постоянно поддерживаемых связей с какой-либо церковной общиной⁵⁰.

Важно отметить, что на фоне этой «индивидуализации» религиозной жизни демографы вовсе не считали бесспорным, что доля людей, причисляющих себя к полностью нерелигиозным, в развитых странах будет необратимо расти. Рассматривались различные сценарии, в том числе предполагавшие рост доли населения, сохраняющего элементы личной религиозности, в будущем⁵¹. В таком контексте вставал вопрос, сможет ли часть населения развитых стран, которая сохранила ту или иную связь с религией, «затормозить» падение рождаемости. Для этого необходимо было исследовать связь рождаемости не с формальной церковной принадлежностью, а с параметрами личной религиозности потенциальных родителей.

Личная религиозность и число рожденных детей

Прежде всего исследования показали, что в контексте Второго демографического перехода возросла значимость личной религиозности женщин для рождаемости. Личная религиозность в большинстве исследований «измерялась» частотой посещения богослужений. Также ее «маркерами» могли служить ответы женщин на вопрос о том, считают ли они религию важной частью своей жизни, считают ли себя верующими и т.д.

Одним из наиболее авторитетных исследований по данной теме является статья Т. Фрейки и Ч. Уэстоффа⁵², которая была написана на материале опроса European Values Survey, охватившего в 2000 г. 34 европейские страны, и опроса National Survey of Family Growth, проведенного в США в 2002 г. Сопоставление данных этих опросов показало, что в США женщины репродуктивного возраста на момент опросов в целом были более религиозны, чем их ровесницы в Европе. Первые превосходили вторых

50. Davie, G. (2002) "Praying Alone? Church-Going in Britain and Social Capital: a Reply to Steve Bruce", *Journal of Contemporary Religion* 17(3): 329–334; Lambert, Y. (2004) "A Turning Point in Religious Evolution in Europe", *Journal of Contemporary Religion* 19(1): 29–45.

51. Kaufmann, E. (2010) *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century*. London: Profile Books; Kaufmann, E., Goujon, A., Skirbekk, V. (2012) "The End of Secularization in Europe? A Sociodemographic Perspective", *Sociology of Religion* 73: 69–91.

52. Frejka, T. & Westoff, Ch. (2008) "Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe", *European Journal of Population* 24(1): 5–31.

по большинству индикаторов религиозности, используемых авторами. Так, оказалось, что среди американок хотя бы раз в неделю церковь посещали 33% опрошенных, а в Европе — 15% (лишь в странах Южной Европы этот показатель был близок американскому). Положительный ответ на вопрос о том, важна ли религия в их повседневной жизни, дали 50% американок и только 16% жительниц европейских стран. И в Европе, и в США обнаруживалась положительная связь между основными параметрами религиозности женщины, с одной стороны, и количеством у нее детей на момент опроса, с другой. Эта связь в равной степени прослеживается для женщин всех основных христианских конфессий. При этом различия по рождаемости между конфессиями носили не столь яркий характер и были неодинаковы в исследуемых авторами частях мира.

В статье Н. Пери-Ротем⁵³ делается попытка проследить влияние религиозных факторов на фактическую рождаемость в меньшем количестве стран, но на достаточно длительном промежутке времени; исследуется рождаемость женщин разных конфессий, родившихся с 1930 по 1979 г. в Великобритании, Нидерландах и Франции. Исследование основано на опросе *British Household Panel Survey* для Великобритании и *Generations and Gender Program* для Нидерландов и Франции. Для каждой страны в анализ включается несколько «волн» этих опросов, охватывавших одних и тех же респондентов в интервале между 1991 и 2010 гг. Автор проводит различия между женщинами, относящими себя к какой-либо деноминации, но не посещающих регулярно богослужения, и теми, кто ходит в церковь с достаточной регулярностью (хотя бы раз в месяц). Исследуя итоговое число детей у женщин, закончивших свой репродуктивный период, автор делает два основных вывода. Во-первых, женщины, не причисляющие себя ни к какой деноминации, регулярно «отстают» по итоговой рождаемости от тех, кто назвал свою церковную принадлежность во время опроса (независимо от того, посещают ли они регулярно богослужения). Во-вторых, у более молодых групп женщин различия по итоговой рождаемости между посещающими богослужения и не посещающими, но причисляющими себя к церкви, возрастают. То есть значимость именно личной религиозности

53. Peri-Rotem, N. (2016) "Religion and Fertility in Western Europe: Trends Across Cohorts in Britain, France and the Netherlands", *European Journal of Population* 32: 231–265.

в противовес формальной принадлежности к какой-либо конфессии — это демографическая «инновация», наблюдаемая у более молодых поколений⁵⁴.

Аналогичные выводы делает Т. Бодэн⁵⁵ для Франции на основе опроса, проведенного там в 2008 г. (в анализ включаются только женщины, определившие себя как католички и как неверующие). При этом самоидентификация женщины как верующей, а также религиозность ее родителей значимой связи с количеством детей не демонстрируют. Отсутствие значимой связи числа детей у женщины с религиозностью ее родителей хорошо согласуется с представлениями о том, что в контексте Второго демографического перехода репродуктивное поведение в большой мере является предметом личного выбора, а не воспроизводит установки, воспринятые от старших родственников.

Особый интерес представляет исследование А. Адсеры⁵⁶, где связь рождаемости с личной религиозностью женщины исследуется для Испании последней четверти XX в. Как известно, с началом демонтажа режима Франко после его смерти в 1975 г. социально-политическая роль Католической церкви в Испании стала заметно падать. Это позволяло ожидать и снижения роли церкви как регулятора в семейной сфере, в том числе и в сфере рождаемости, которая, напомним, в Испании начиная с 1970-х гг. стремительно снижалась (см. рис. 2). Исследование, основанное на двух опросах женщин репродуктивного возраста, проведенных

54. Отметим, что при исследовании связи между личной религиозностью респондента и характеристиками его репродуктивного поведения всегда имеется один риск: эта связь а priori может иметь разные «направления». Например, может оказаться, что более высокая рождаемость у религиозных людей наблюдается не из-за ценности деторождения, устанавливаемой религией, а потому, что после рождения определенного числа детей люди оказываются более склонными к соблюдению каких-либо религиозных практик (например, ради воспитания детей в духе религии). Для отдельных стран, однако, было показано, что «обратная» причинная интерпретация, скорее всего, не верна. Так, К. Бергхаммер (Berghammer, С. (2012) "Church Attendance and Childbearing: Evidence From a Dutch Panel Study, 1987–2005", *Population Studies* 66(2): 197–212) на примере лонгитюдного опроса, проведенного в Нидерландах, демонстрирует, что в этой стране частота посещений религиозных служб, сообщенная в одной «волне» исследования, позитивно связана с количеством детей, родившихся впоследствии у респондента; однако у респондентов не наблюдается повышенная вероятность начать (чаще) посещать богослужения после рождения ребенка.

55. Baudin, Т. (2015) "Religion and Fertility: The French Connection", *Demographic Research* 32(13): 397–420.

56. Adsera, А. (2006) "Marital Fertility and Religion in Spain, 1985 and 1999", *Population Studies* 60(2): 205–221.

в 1985 и 1999 гг., показало, что доля женщин, заявивших, что регулярно посещают богослужения, между этими опросами заметно снизилась: в 1985 г. таковых было 61,2%, а в 1999 г. — только 43,2%. Одновременно в 1999 г. было выявлено значимо большее число детей у католичек, посещающих богослужения, по сравнению с теми, кто, относя себя к церкви, богослужения регулярно не посещал; в 1985 г. значимых различий между данными группами не было. То есть по мере того, как участие в церковных ритуалах делалось предметом личного выбора, а не требованием, навязанным извне, важным для рождаемости становился именно этот выбор, а не номинальная принадлежность к церкви.

В странах, в которых одновременно несколько деноминаций имеют значительное число последователей, можно было не только проследить рост значения личной религиозности женщины для числа рожденных у нее детей, но и оценить, сохраняются ли на этом фоне различия по рождаемости между женщинами, принадлежащими разным конфессиям, вне зависимости от того, в какой мере они соблюдают требования религии. В статье К. Бергхаммер⁵⁷ эти вопросы рассматриваются на примере Нидерландов для женщин 1937–1979 гг. рождения. Автор концентрируется на вероятности рождения у женщины третьего ребенка, исходя из гипотезы, что многодетность более ожидаема в религиозных семьях. Различия по этому параметру между женщинами разных конфессий оказались значимыми: наименьшая вероятность рождения третьего ребенка была у католичек, выше — у представительниц Голландской реформатской церкви, еще выше — у кальвинисток. Однако с частотой посещения богослужений вероятность рождения третьего ребенка имеет сильную позитивную связь во всех конфессиях. При этом у женщин 1955–1979 гг. рождений эта связь сильнее, чем у более старших женщин, то есть вновь наблюдается рост роли личной религиозности, в противовес конфессиональной принадлежности, для рождаемости в молодых поколениях.

Общая черта описанных исследований состоит в том, что они, принимая во внимание градацию по степени религиозности тех женщин, которые заявили о своей принадлежности к какой-либо конфессии, не проводят никаких разделений среди женщин, не указавших на свою принадлежность к какой-либо

57. Berghammer, C. (2009) "Religious Socialisation and Fertility: Transition to Third Birth in the Netherlands", *European Journal of Population* 25(3): 297.

церкви в ходе опроса. Всем таким женщинам по умолчанию приписывается низшая степень личной религиозности. Исключение составляет исследование Л. Дилмагани⁵⁸, основанное на трех опросах женщин в Канаде, проведенных в 1985, 2001 и 2011 гг. (в анализ включались только женщины старше 40 лет). Наряду с женщинами, регулярно посещающими богослужения, автор выделяет женщин, которые (1) считают себя принадлежащими какой-то конфессии, но не посещают богослужений; (2) не относят себя ни к какой конфессии, признают, что индивидуально практикуют молитву, медитацию и т.д.; (3) не относят себя ни к какой конфессии и не имеют подобных индивидуальных практик («чистые» атеисты). У женщин, посещающих богослужение, число родившихся детей к возрастам 40+ значительно выше, чем у всех трех этих групп, но у женщин первых двух групп оно, в свою очередь, значительно выше, чем у «чистых» атеистов.

Личная религиозность, репродуктивные идеалы и намерения

По мере того как контроль рождаемости широко внедрился в развитых странах, актуальность приобрел вопрос влияния религии не только на фактическую рождаемость, но также на представления об идеальном количестве детей и на репродуктивные планы. Исследования показали, что и здесь в конце XX в. конфессиональная принадлежность уступала роли личной религиозности.

В статье Д. Филиппова и К. Бергхаммер⁵⁹ связь репродуктивных идеалов и намерений с религиозными факторами исследуется на данных опросов *Family and Fertility Survey*, проведенных в конце 1980-х — 1990-е гг. в 19 европейских странах. Анализ показал, что респонденты, причисляющие себя к какой-либо христианской конфессии, в большинстве стран значительно превосходят тех, кто заявил о своей непринадлежности к церкви, и по количеству детей, которое считают идеальным, и по доле тех, кто планирует завести второго ребенка (среди однопородных). Кроме того, в 17 из 19 исследуемых стран (за исключением Болгарии и Латвии) у респондентов, посещающих богослужения хотя бы раз

58. Dilmaghani, M. (2019) "Religiosity, Secularity and Fertility in Canada", *European Journal of Population* 35(2): 403–428.

59. Philippov, D., Berghammer, C. (2007) "Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behaviour: A Comparative Study of European Countries", *Vienna Yearbook for Population Research* 5: 271–305.

в месяц, идеальное число детей оказалось значимо больше, чем у тех, кто бывает в церкви реже одного месяца или вовсе не посещает богослужений. То есть для идеалов и намерений важна как конфессиональная принадлежность, так и личная религиозность респондента.

А. Адсера⁶⁰ на материале опроса, проведенного в 13 развитых странах в 1994 г. в рамках *International Social Survey Program*, прослеживает значение религии для представлений об идеальном числе детей. Практически во всех странах, причем как среди женщин, так и среди мужчин, число детей, названное при опросе как идеальное, значимо выше у тех, кто еженедельно посещает богослужения, по сравнению с теми, кто посещает их реже, чем один раз в неделю, или вовсе не причисляет себя к какой-либо церкви. Более разнообразную картину дает сравнение «внецерковных» респондентов и тех, кто относит себя к какой-либо церкви, но не посещает еженедельно богослужения. Идеальное число детей у вторых значимо выше, чем у первых, только в странах, где имеется по несколько крупных христианских деноминаций (в Австралии, Нидерландах, США); в других странах, включенных в исследование, значимых различий между этими группами не обнаружено. Именно в поликонфессиональной среде, делает вывод автор, сама по себе принадлежность индивида к какой-либо церкви, независимо от степени соблюдения им религиозных практик, может оказаться важным для его репродуктивных идеалов. Кроме того, автор замечает, что у респондентов моложе 30 лет между «внецерковными» респондентами и теми, кто посещает богослужения реже раза в неделю, различия по идеальному числу детей слабее, чем у респондентов старше 30 лет. Напротив, различия между «внецерковными» и еженедельно посещающими богослужения остаются существенными и среди молодежи.

Недавнее исследование роли религии в формировании репродуктивных намерений, охватившее восемь стран Западной, Центральной и Восточной Европы (включая Россию) и основывающееся на данных опросов *Generations and Gender Survey*, проведенных в 2002–2016 гг.⁶¹, отличается тем, что вводит «тройную» градацию респондентов по религиозности: различаются (1) ре-

60. Adsera, A. (2006) "Religion and Changes in Family-Size Norms in Developed Countries", *Review of Religious Research* 47(3): 271–286.

61. Buber-Ennsner, I., Berghammer, C. (2021) "Religiosity and the Realization of Fertility Intentions: a Comparative Study of Eight European Countries", *Population, Space and Place*.

спонденты, не относящие себя ни к какой конфессии; (2) относящие себя к какой-либо конфессии, но не посещающие регулярно богослужений; (3) посещающие богослужения хотя бы раз в месяц (напомним, что похожие противопоставления проводились в ряде исследований фактической рождаемости). Статистическая модель, построенная для объединенной выборки мужчин и женщин восьми стран, показывает, что у первой группы вероятность иметь намерения завести ребенка в ближайшие три года значительно ниже, чем у второй, а у второй — значительно ниже, чем у третьей.

Механизмы взаимосвязи личной религиозности и рождаемости

Выше в этом разделе мы видели, что исследования последних десятилетий достаточно убедительно показали влияние факторов личной религиозности индивида на его репродуктивное поведение. Вопрос о механизмах такого влияния, однако, пока во многом открыт. Остается неясным, изменились ли механизмы влияния религиозных факторов на рождаемость, когда ключевыми из этих факторов, вместо принадлежности к какой-либо конфессии, стали особенности индивидуального религиозного поведения. Здесь мы ограничимся кратким рассмотрением некоторых имеющихся подходов к исследованию данной проблемы, до решения которой на данный момент довольно далеко.

Некоторые авторы делают попытку объяснить взаимосвязь личной религиозности и рождаемости через *гендерные отношения*. Исследования по развитым странам показывают, что более глубокая личная религиозность коррелирует у их жителей с более традиционными идеалами гендерных отношений, при которых мужчине отводится роль «добытчика», а женщине — роль матери и хранительницы очага (как было отмечено выше, снижение рождаемости в развитых странах в период Второго демографического перехода объяснялось, среди прочего, размыванием именно этих гендерных асимметрий)⁶². Однако попытки свести различия

62. О корреляции религиозности с семейным «традиционализмом» см., напр., Call, V. R. A., Heaton, T. B. (1997) "Religious Influence on Marital Stability", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(3): 382–392; Thornton, A., Axinn, W. G., Hill, D. H. (1992) "Reciprocal Effects of Religiosity, Cohabitation, and Marriage", *American Journal of Sociology* 98(3): 628–651; Goldschedier, F., Goldscheider, C., Rico-Gonzalez, A. (2014) "Gender Equality in Sweden: are the Religious More Patriarchal?", *Journal of Family Issues* 35(7): 892–908.

по рождаемости между людьми с разным уровнем религиозности к различиям их гендерных идеалов оказываются проблемными по ряду причин.

Прежде всего, статистический анализ показывает, что личная религиозность индивида и его взгляды на гендерные отношения могут независимо друг от друга влиять на рождаемость (или на репродуктивные намерения/идеалы). В работе С. Хэйфорд и С. Моргана⁶³, например, это продемонстрировано на основе опроса женщин США (*National Survey of Family Growth*), проведенного в 2002 г. Авторы показывают, что планируемое женщиной число детей положительно связано и с личной религиозностью женщины (определяемой через ответ женщин на вопрос, важна ли для них религия), и с «традиционностью» ее представлений о гендерных и, шире, семейных отношениях (эти представления определяются в работе единым индексом, вычисляемым на основе ответов на большую группу вопросов о семейных отношениях, включая вопросы о приемлемости внебрачной рождаемости, однополых браков, равного участия мужа и жены в трудовой деятельности и т. д.). Существенно, что при включении в статистическую модель параметров, характеризующих представления женщины об идеальных гендерных отношениях, параметр личной религиозности сохраняет свою значимость для планируемого числа детей. Следовательно, влияние религиозности на репродуктивные планы имеет и какие-то другие механизмы, не связанные с гендерными факторами.

Кроме того, при одновременном анализе данных разных стран оказывается, что страны могут отличаться по взаимосвязи гендерных отношений, религии и рождаемости, как это видно, например, из статьи К. Байна и др.⁶⁴ Центральная гипотеза авторов состоит в том, что идеальное число детей имеет более сильную позитивную связь с личной религиозностью индивида в тех странах, где сильнее гендерные асимметрии. Если в некоторой стране гендерные асимметрии, предусматривающие для женщины по преимуществу роль домохозяйки и матери, доминируют в общественном мнении и/или поддерживаются социальной политикой, гендерные установки религиозных людей как бы попадают

63. Hayford, S. R., Morgan, S. P. (2008) "Religiosity and Fertility in the United States: The Role of Fertility Intentions", *Social Forces* 86(3): 1163–1188.

64. Bein, C., Gauthier A. H., Mynarska, M. (2020) "Religiosity and Fertility Intentions: Can the Gender Regime Explain Cross-Country Differences?", *European Journal of Population* 37: 443–472.

«в резонанс» с внешней средой и дополнительно укрепляются, влияя и на их представления об идеальном числе детей. Чтобы проверить эту гипотезу, авторы анализируют результаты опроса *Generation and Gender Survey* в 12 европейских странах, где данный опрос (его первая волна) был проведен между 2004 и 2013 гг. Измеряя личную религиозность как частоту посещения богослужений, авторы отмечают, что среди мужчин положительная связь между личной религиозностью и идеальным числом детей статистически значима в Болгарии, России, Франции, Румынии, Польше и Чехии, а среди женщин — в Болгарии, России, Германии, Болгарии, Австрии, Польше и Чехии. Отличаются ли эти страны от других исследуемых стран более жесткими гендерными асимметриями? Чтобы ответить на этот вопрос, авторы используют два «измерителя» гендерных отношений в стране. Во-первых, это результаты ответов на вопросы того же социологического исследования, связанные с гендерными предпочтениями (предпочитают ли респонденты видеть в роли политических лидеров мужчин; считают ли нежелательной ситуацию, когда жена зарабатывает больше мужа, и др.). Во-вторых, это один из индексов, сопоставляющих страны по перспективам женщин на рынке труда. При использовании двух этих параметров оказывается, что при более жестких гендерных асимметриях в стране усиливается позитивная связь между религиозностью и идеальным числом детей среди мужчин, но не среди женщин. В поисках объяснения этому результату авторы замечают, что в странах, в которых государство и общество в высокой степени поддерживают симметричные гендерные отношения, в частности, в Германии и Швеции, церкви в последние десятилетия также перешли к поддержке доктрин гендерного равенства. Тем самым мужчины, характеризующиеся личной религиозностью, в таких странах, в отличие от стран с более традиционными гендерными отношениями, не получают со стороны церкви доктринальной поддержки своей установки на более высокую рождаемость. С отсутствием такой доктринальной поддержки в странах с высоким уровнем гендерного равенства могут, очевидно, сталкиваться и женщины с высоким уровнем религиозности, однако у женщин в таких странах это обстоятельство «уравновешивается» имеющимися там возможностями совмещать работу с материнством. Наличие таких возможностей служит повышению желаемого числа детей, в том числе у религиозных женщин. Тем самым религиозные женщины, в отличие от мужчин, получают ту

или иную поддержку своих репродуктивных намерений в странах независимо от доминирующих там взглядов на гендерные отношения.

В еще одном недавнем исследовании⁶⁵ авторы анализируют индивидуальные данные респондентов *European Values Survey* из 17 стран Западной, Центральной, Южной и Северной Европы («волны» 1990, 1999 и 2008 гг.). На основе ответов на несколько вопросов анкеты каждому респонденту приписывается некоторое значение параметра, характеризующего его религиозность, и параметра, характеризующего его взгляд на гендерные отношения. Обнаруживается, что почти ни в одной из исследуемых стран нет «прямой» статистической связи между взглядами респондентов на гендерные отношения и количеством их детей. Универсальной для исследуемых стран является следующая «цепочка» статистически значимых связей: при бóльшей религиозности ожидается ориентация индивида на более асимметричные гендерные отношения; при ориентации индивида на более асимметричные гендерные отношения более вероятно, что женщина в семье этого респондента не работает за пределами домохозяйства; если женщина не работает за пределами домохозяйства, у нее ожидается большее число детей. Однако в странах Северной Европы доля неработающих женщин крайне мала, и поэтому там эта цепочка не ведет к асимметриям по рождаемости между респондентами с разным уровнем религиозности. То есть традиционно ожидаемая связь между религией и рождаемостью «ломается» при наличии в социуме таких условий, при которых женщины и мужчины, независимо от их ценностных ориентаций, поставлены в одинаковое социальное положение.

Подобные исследования, с одной стороны, показывают, что учет гендерных факторов при анализе связи личной религиозности и рождаемости необходим. С другой стороны, однако, эта связь оказывается достаточно сложной, варьирует от страны к стране. Ожидание, что на гендерные факторы можно полностью «списать» различия по рождаемости между индивидами с разным уровнем личной религиозности, в целом плохо соответствует реальности.

Ряд исследователей предпринимал попытки изучить *особенности ранней социализации* индивидов, отличающихся личной

65. Guetto, R., Luijckx, R., Sherer, S. (2015) "Religiosity, Gender Attitudes and Women's Labor Market Participation and Fertility in Europe", *Acta Sociologica* 58(2): 155–172.

религиозностью, и на этой основе объяснить более высокую рождаемость в таких группах населения. Предполагается, что более религиозные люди, в общем случае, воспитывались в более религиозных семьях и во взрослой жизни следуют тем «стандартам» репродуктивного поведения, которые они восприняли от родителей. В некоторых исследованиях эта гипотеза нашла подтверждения. Например, в уже упомянутой работе К. Бергхаммер⁶⁶ на примере Нидерландов показано, что имеется положительная связь между вероятностью рождения у женщины третьего ребенка и тем, насколько, по ее оценке, важным было место религии в семье, в которой она воспитывалась. Однако в исследованиях, выполненных для ряда других стран, зависимость такого рода не прослеживается. Так, в рассмотренной выше работе Т. Бодэна⁶⁷ демонстрируется, что во Франции количество детей у женщин, воспитывавшихся в религиозных католических семьях, не имеет значимых отличий от женщин, определивших свою родительскую семью как нерелигиозную. В недавнем исследовании рождаемости в Северной Ирландии⁶⁸ показано, что различия по количеству детей между практикующими католиками и теми, кто получил в семье католическое воспитание, но в данный момент не относит себя к церкви, больше, чем между католиками и протестантами. То же верно относительно практикующих и «бывших» протестантов в Северной Ирландии. В целом отсутствие значимой связи числа детей у женщины с религиозностью ее родителей хорошо согласуется с представлениями о том, что в контексте Второго демографического перехода репродуктивное поведение в большой мере является предметом личного выбора, а не воспроизводит установки, воспринятые от старших родственников.

* * *

Подведем итог. Во второй половине XX — начале XXI в. в развитых странах параллельно произошли существенные сдвиги и в характеристиках репродуктивного поведения населения, и в про-

66. Berghammer C. "Religious Socialisation and Fertility: Transition to Third Birth in the Netherlands".

67. Baudin, T. "Religion and Fertility: The French Connection".

68. McGregor, P., McKee, P. (2016) "Religion and Fertility in Contemporary Northern Ireland", *European Journal of Population* 32(4): 599–622.

блематике исследований связи рождаемости с религиозными факторами. Второй демографический переход — комплексная демографическая трансформация, имевшая место в развитых странах в рассматриваемый период — знаменовался не только снижением уровня рождаемости, но и значительной «индивидуализацией» репродуктивного поведения.

Если вслед за исследователями Второго демографического перехода принять, что в его основе были ценностные сдвиги в сторону большего индивидуализма, приоритета самореализации над выполнением неких социальных «нормативов» в сфере семьи, то естественно ожидать, что роль религиозных факторов для рождаемости в результате этой трансформации снизилась. Однако реальность оказалась сложнее. В ходе Второго демографического перехода, как показали исследования, межконфессиональные различия по рождаемости, действительно, уменьшались. Однако одновременно увеличилось значение личной религиозности человека для параметров его репродуктивного поведения. Неслучайно, что и в исследованиях значения религиозных факторов для рождаемости начиная с 1980-х гг. фокус стал смещаться именно к индивидуальным параметрам религиозности. Более высокая рождаемость среди более религиозного населения в развитых странах является одним из ключевых результатов исследований Второго демографического перехода.

Однако вряд ли этот результат позволяет говорить о том, что в изучении влияния религии на рождаемость в современных развитых странах на сегодня пора ставить точку. Можно выделить по крайней мере две проблемы, которые в рассмотренных нами исследованиях не получили решения, и, вообще говоря, довольно мало в них рассматривались.

Первая проблема касается параметров, используемых для «измерения» личной религиозности. Как мы видели, в современных исследованиях таких параметров очень немного; имеющиеся параметры основаны на ответах на вопросы количественных социологических исследований об отношении респондентов в религии, посещении ими богослужений и т.д. Адекватность такого «измерителя» личной религиозности, конечно же, дискуссионна⁶⁹. Достаточно сказать, что тема религии с большой вероятно-

69. Обсуждение разных способов «измерения» религиозности в количественных исследованиях см. в Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в количественных исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30(2). С. 268–293.

стью относится к числу так называемых «чувствительных» тем, при ответах на вопросы о которых респондент может ориентироваться не на собственную позицию, а на взгляды, доминирующие в его социуме, что создает риски искажений в результатах опросов⁷⁰. Если в дальнейших количественных исследованиях для оценки личной религиозности респондентов будут использоваться какие-то более тонкие методы, вполне возможно, что и обнаруживаемая сегодня картина связи рождаемости с личной религиозностью несколько изменится.

Вторая проблема касается механизмов влияния личной религиозности на рождаемость. Они пока еще в значительной мере не вскрыты. Вероятно, что для продвижения к пониманию этого вопроса также потребуется «донастройка» имеющейся методики социологических исследований такого влияния.

Библиография / References

- Бродбери С., О'Рурк К. Кембриджская экономическая история Европы нового и новейшего времени. Том 2: 1870 — наши дни (пер. с англ.). М.: Изд-во Института Гайдара, 2013.
- Вишневский А. Г. Время демографических перемен. М.: Издательский дом ВШЭ, 2015.
- Вишневский А. Г. Демографическая история и демографическая теория. М.: Издательский дом ВШЭ, 2019.
- Демографическая модернизация России: 1990–2000 / под ред. А. Г. Вишневского. М.: Новое Издательство, 2006.
- Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в количественных исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30(2). С. 268–293.
- Adsera, A. (2006) “Marital Fertility and Religion in Spain, 1985 and 1999”, *Population Studies* 60(2): 205–221.
- Adsera, A. (2006) “Religion and Changes in Family-Size Norms in Developed Countries”, *Review of Religious Research* 47(3): 271–286.
- Agadjanian, V. (2001) “Religion, Social Milieu, and the Contraceptive Revolution”, *Population Studies* 55(2): 135–148.
- Agadjanian, V., Yabiku, S. T. (2014) “Religious Affiliation and Fertility in a Sub-Saharan Context: Dynamic and Lifetime Perspectives”, *Population Research and Policy Review* 33(5): 673–691.
- Baudin, T. (2015) “Religion and Fertility: The French Connection”, *Demographic Research* 32(13): 397–420.

70. Tourangeau, R., Yan, T. (2007) “Sensitive Questions in Surveys”, *Psychological Bulletin* 133: 859–883.

- Bein, C., Gauthier A.H., Mynarska, M. (2020) "Religiosity and Fertility Intentions: Can the Gender Regime Explain Cross-Country Differences?", *European Journal of Population* 37: 443–472.
- Berghammer, C. (2009) "Religious Socialisation and Fertility: Transition to Third Birth in the Netherlands", *European Journal of Population* 25(3): 297–324.
- Berghammer, C. (2012) "Church Attendance and Childbearing: Evidence From a Dutch Panel Study, 1987–2005", *Population Studies* 66(2): 197–212.
- Bhrolcháin, M.N. (1992) "Period paramount?", *Population and Development Review* 18(4): 599–629.
- Bongaarts, J., Watkins, S.C. (1996) "Social Interaction and Contemporary Fertility Transition", *Population and Development Review* 22: 639–682.
- Brañas-Garza, P., Neuman, S. (2007) "Parental Religiosity and Daughter's Fertility: the Case of Catholics in Southern Europe", *Review of Economics of Household* 5: 305–327.
- Broadberry, S. O'Rourke, K.H. (2010) *The Cambridge Economic History of Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buber-Ennsner, I., Berghammer, C. (2021) "Religiosity and the Realization of Fertility Intentions: a Comparative Study of Eight European Countries", *Population, Space and Place*.
- Burch, T.K. (1966) "The Fertility of North American Catholics: A Comparative Overview", *Demography* 3: 174–187.
- Call, V.R. A., Heaton, T.B. (1997) "Religious Influence on Marital Stability", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(3): 382–392.
- Coale, A.J. (1973) "The Demographic Transition", *Proceedings of the IUSSP Conference*, pp. 177–211. Liege: Ordina Editionis.
- Coleman, D. (2004) "Why We Don't Have to Believe Without Doubting in the "Second Demographic Transition - Some Agnostic Comments", *Vienna Yearbook for Population Research* 2: 11–24.
- Crook, N. (1978) "On Social Norms and Fertility Decline", *The Journal of Development Studies* 14(4): 198–210.
- Davie, G. (2002) "Praying Alone? Church-Going in Britain and Social Capital: a Reply to Steve Bruce", *Journal of Contemporary Religion* 17(3): 329–334.
- Day, L.H. (1968) "Natality and Ethnocentrism: Some Relationships Suggested by an Analysis of Catholic-Protestant Differentials", *Population Studies* 22: 27–50.
- Dilmaghani, M. (2019) "Religiosity, Secularity and Fertility in Canada", *European Journal of Population* 35(2): 403–428.
- Esteve, A., Lesthaeghe, R., López-Gay, A. (2012) "The Latin American Cohabitation Boom", *Population and Development Review* 38(1): 55–81.
- Frejka, T., & Westoff, Ch. (2008) "Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe", *European Journal of Population* 24(1): 5–31.
- Goldschedier, F., Goldscheider, C., Rico-Gonzalez, A. (2014) "Gender Equality in Sweden: are the Religious More Patriarchal?", *Journal of Family Issues* 35(7): 892–908.
- Goldscheider, C. (1967) "Fertility of the Jews", *Demography* 4(1): 196–209.
- Goldscheider, C. (1971) *Population, Modernization, and Social Structure*. Boston: Little, Brown and Company.
- Goldscheider, C. (2006) "Religion, Family, and Fertility: What do We Know Historically and Comparatively?", in R. Derosas, F. van Poppel (eds) *Religion and the Decline of Fertility in the Western World*, pp. 41–57. Springer.

- Goldscheider, C., Mosher, W. D. (1991) "Patterns of Contraceptive Use in the United States: The Importance of Religious Factors", *Studies in Family Planning* 22(2): 102–115.
- Goldscheider, C., Uhlenberg, P. R. (1969) "Minority Group Status and Fertility", *American Journal of Sociology* 74(4): 361–372.
- Guetto, R., Luijckx, R., Sherer, S. (2015) "Religiosity, Gender Attitudes and Women's Labor Market Participation and Fertility in Europe", *Acta Sociologica* 58(2): 155–172.
- Hayford, S. R., Morgan, S. P. (2008) "Religiosity and Fertility in the United States: The Role of Fertility Intentions", *Social Forces* 86(3): 1163–1188.
- Heaton, T. B. (1986) "How Does Religion Influence Fertility? The Case of the Mormons", *Journal for the Scientific Study of Religion* 25: 248–258.
- Johnson, N. E. (1993) "Hindu and Christian Fertility in India: A Test of Three Hypotheses", *Social Biology* 40(1–2): 87–105.
- Kaufmann, E. (2010) *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century*. London: Profile Books.
- Kaufmann, E., Goujon, A., Skirbekk, V. (2012) "The End of Secularization in Europe? A Sociodemographic Perspective", *Sociology of Religion* 73: 69–91.
- Knodel, J. E., Gray, R. S., Sriwatcharin, P., Peracca, S. (1999) "Religion and Reproduction: Muslims in Buddhist Thailand", *Population Studies* 53(2): 149–164.
- Kulu, H., Milewski, N., Hannemann, T., Mikolai, J. (2019) "A Decade of Life-Course Research on Fertility of Immigrants and Their Descendants in Europe", *Demographic Research* 40: 1345–1374.
- Lambert, Y. (2004) "A Turning Point in Religious Evolution in Europe", *Journal of Contemporary Religion* 19(1): 29–45.
- Lehrer, E. L. (1996) "Religion as a Determinant of Marital Fertility", *Journal of Population Economics* 9(2): 173–196.
- Lesthaeghe, R. (1980) "On the Social Control of Human Reproduction", *Population and Development Review* 6(4): 527–548.
- Lesthaeghe, R. (1995) "The Second Demographic Transition in Western Countries: An Interpretation", in O. Mason, A.-M. Jensen (eds) *Gender and Family Change in Industrialized Countries*, pp. 17–62. Oxford, Clarendon Press.
- Lesthaeghe, R. (2010) "The Unfolding Story of the Second Demographic Transition", *Population and Development Review* 36(2): 211–251.
- Marcum, J. P. (1981) "Explaining Fertility Differentials among U.S. Protestants", *Social Forces* 60(2): 532–543.
- McGregor, P., McKee, P. (2016) "Religion and Fertility in Contemporary Northern Ireland", *European Journal of Population* 32(4): 599–622.
- McQuillan, K. (2004) "When Does Religion Influence Fertility?", *Population and Development Review* 50(1): 25–56.
- Montgomery, M., Casterline, J., Heiland, F. (1998) *Social Networks and the Diffusion of Fertility Control*. New York, NY: Population Council.
- Montgomery, R., Casterline J. B. (1996) "Social Learning, Social Influence, and New Models of Fertility", *Population and Development Review* 22: 151–175.
- Mosher, W., Hendershot, G. (1984) "Religion and Fertility: a Replication", *Demography* 21: 185–191.
- Mosher, W. D., Johnson, D. P., Horn, M. C. (1986) "Religion and Fertility in the United States: The Importance of Marriage Patterns and Hispanic Origin", *Demography* 23(3): 367–380.

- Mosher, W. D., Williams, L. B., Johnson, D. P. (1992) "Religion and Fertility in the United States: New Patterns", *Demography* 29(2): 199–214.
- Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University.
- Notestein, F. W. (1945) "Population: The Long View", in Th. W. Schultz (ed.) *Food for the World*, pp. 36–57. Chicago: University of Chicago Press.; Coale, A., Watkins, S. C. (eds) (1986) *The Decline of Fertility in Europe*. Princeton University Press, Princeton.
- O'Grada, C., Walsh, B. (1995) "Fertility and Population in Ireland, North and South", *Population Studies* 49(2): 259–279.
- Perelli-Harris, B. (2011) "Non-Marital Fertility in Russia: Second Demographic Transition or Patterns of Disadvantage", *Demography* 48(1): 317–342.
- Peri-Rotem, N. (2016) "Religion and Fertility in Western Europe: Trends Across Cohorts in Britain, France and the Netherlands", *European Journal of Population* 32: 231–265.
- Philipov, D. (2017) "Rising Dispersion of Age at First Birth in Europe: is It Related to Fertility Postponement?", *Vienna Institute of Demography Working Papers* 11.
- Philippov, D., Berghammer, C. (2007) "Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behaviour: A Comparative Study of European Countries", *Vienna Yearbook for Population Research* 5: 271–305.
- Prutskova, E. (2012) "Operatsionalizatsiia poniatiia "religioznost'" v kolichestvennykh issledovaniyakh" [Operationalisation of the concept 'religiosity' in quantitative studies], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(30): 268–293.
- Ryder, N. B., Westoff, C. F. (1971) *Reproduction in the United States: 1965*. Princeton: Princeton University Press.
- Sander, W. (1992) "Catholicism and the Economics of Fertility", *Population Studies* 46(3): 477–489.
- Schellekens, J., van Poppel, F. (2006) "Religious Differentials in Marital Fertility in The Hague (Netherlands), 1860–1909", in R. Derosas, F. van Poppel (eds) *Religion and the Decline of Fertility in the Western World*, pp. 59–81. Springer.
- Sherkat, D. E. (2000) "That They be Keepers of the Home: The Effect of Conservative Religion on Early and Late Transition into Housewifery", *Review of Religious Research* 41(3): 344–358.
- Surkyn, J., Lesthaeghe, R. (2004) "Values Orientations and the Second Demographic Transition (SDT) in Northern, Western and Southern Europe: An Update", *Demographic Research* 3(3): 45–86.
- Thornton, A. (1979) "Religion and Fertility: The Case of Mormonism", *Journal of Marriage and the Family* 41(1): 131–142.
- Thornton, A., Axinn, W. G., Hill, D. H. (1992) "Reciprocal Effects of Religiosity, Cohabitation, and Marriage", *American Journal of Sociology* 98(3): 628–651.
- Tourangeau, R., Yan, T. (2007) "Sensitive Questions in Surveys", *Psychological Bulletin* 133: 859–883.
- Van Bavel, J. Reher, D. D. (2013) "The Baby Boom and Its Causes: What We Know and What We Do Not Know", *Population and Development Review* 39(2): 257–288.
- Van Bavel, J., et al. (2018) "Seeding the Gender Revolution: Women's Education and Cohort Fertility Among the Baby Boom Generations", *Population Studies* 72(3): 283–304.
- Van De Kaa, D. J. (1987) "Europe's Second Demographic Transition", *Population Bulletin* 42(1): 1–59.

- Vishnevsky, A. G. (2015) *Vremia demograficheskikh peremen* [Time of demographic changes]. Moscow: Publishing House of Higher School of Economics.
- Vishnevsky, A. G. (2019) *Demograficheskaya istoriya i demograficheskaya teoriya* [Demographic history and demographic theory]. Moscow: Publishing House of Higher School of Economics.
- Vishnevsky, A. G. (ed.) (2006) *Demograficheskaya modernizatsiya Rossii: 1990-2000* [Demographic Modernization of Russia: 1990–2000]. M.: Novoe Izdatel'stvo.
- Westoff, C., Potter, R. G., Jr., Sagi, P. C. (1964) "Some Selected Findings of the Princeton Fertility Study: 1963", *Demography* 1: 130–135.
- Westoff, C. F., Jones, E. F. (1979) "The End of 'Catholic' fertility", *Demography* 76(2).
- Whelpton, P. K., Campbell, A. A., Patterson, J. E. (1966) *Fertility and Family Planning in the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, L. B., Zimmer, B. G. (1990) "The Changing Influence of Religion on US fertility: Evidence from Rhode Island", *Demography* 27(3): 475–481.
- Yeatman, S. E., Trinitapoli, J. (2008) "Beyond Denomination: The Relationship Between Religion and Family Planning in Rural Malawi", *Demographic Research* 19: 1851–1882.

КОНСТАНТИН КАЗЕНИН

Рождаемость среди мусульман в современном мире: тенденции и ключевые факторы (обзор исследований и case study)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-50-76>

Konstantin Kazenin

Fertility among Muslims in Today's World: Key Tendencies and Factors (Overview of Studies and a Case Study)

Konstantin Kazenin — RANEPa; Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow, Russia). konstantinkazenin@gmail.com

The paper considers the impact of religion on birth rates among Muslim communities of today's world. The first section contains a brief overview of fertility trends in countries where Muslims constituted the majority by the early twenty-first century. It is shown that, despite a significant decrease of fertility in those countries, in most of them it has not reached the low levels observed in Europe and North America. Then an overview of studies on fertility among Muslims is offered. These studies mainly consider three hypotheses about the impact of religion upon fertility: the "characteristics hypothesis," the "norms hypothesis" and the "minorities hypothesis." Most of these studies show that Islamic norms by themselves are not a factor of higher fertility. Nevertheless, birth rate can be higher in communities where some form of religious ideology plays an important role. At the same time, higher fertility of Muslims is often explained by "traditionalism" in family organization. However, this factor of "family traditionalism" is also valid for other religions. The second section of the paper is a case-study of a Russian region with a Muslim majority, the Republic of Karachay-Cherkessia. The analysis of a survey conducted in 2018 shows that higher fertility is associated with some parameters of personal religiosity of women. The survey results are compared with other studies of Muslims in different parts of the world.

Keywords: fertility, Islam, family planning, abortion, gender relations.

Статья отражает результаты исследований, выполненных в рамках НИР государственного задания РАНХиГС.

ПРОБЛЕМА, которой посвящена данная статья — роль ислама как фактора рождаемости. При анализе влияния религии на рождаемость рассмотрение ислама оправдано двумя основными причинами. Во-первых, рождаемость среди мусульманского населения мира на разных исторических этапах довольно заметно отличалась от рождаемости среди последователей других религий, особенно существенны эти различия были в XX в. — как по абсолютным показателям, так и по трендам рождаемости. Во-вторых, в научной и публицистической литературе многократно высказывалось мнение, что особенности рождаемости среди мусульман объясняются именно исламским вероучением, его требованиями и нормами, касающимися семьи и деторождения. Достаточно много приверженцев имеет и альтернативная точка зрения, согласно которой наблюдаемые различия по рождаемости скорее связаны не с религией как таковой, а с социально-экономическими, социокультурными особенностями мусульманских обществ в новейшее время. Дискуссия на эту тему представляет далеко не только академический интерес, поскольку без понимания факторов, влияющих на рождаемость в разных конфессиональных группах, невозможно прогнозировать дальнейшую динамику воспроизводства населения при разных сценариях мирового развития.

В настоящей статье, после краткого описания изменений рождаемости в исламских странах с середины XX в., делается попытка рассмотреть вопрос о факторах, с которыми связаны особенности рождаемости среди мусульман, на макро- и микроуровне. В первом разделе содержится обзор литературы, посвященной рождаемости среди мусульманского населения разных стран мира. Основное внимание уделяется разным подходам к объяснению отличительных особенностей мусульманских обществ по рождаемости: это подход, основывающийся на вероучительных различиях, и подход, связывающий различия по рождаемости с социальными различиями между приверженцами разных конфессий. Из гипотез о связи религии и рождаемости, представленных в статье К. Казенина и М. Муракаева в настоящей подборке, первый подход согласуется с так называемой «гипотезой норм», а второй — с «гипотезой характеристик».

Во втором разделе предлагается анализ данных опроса женщин репродуктивного возраста, проведенного в одном из регионов РФ

с преобладанием мусульманского населения — в Карачаево-Черкесии. Цель анализа — сопоставить роль для рождаемости факторов, связанных с религией, и факторов, связанных с социальными условиями и культурным контекстом, в котором находятся женщины и их семьи. Результаты анализа опроса обсуждаются в контексте исследовательской проблематики, представленной в первом разделе.

Рождаемость в современных мусульманских обществах: особенности и их возможные причины (обзор исследований)

Представление о том, что рождаемость среди мусульман в мире значительно выше, чем среди представителей других религий, утвердилось в массовом сознании, скорее всего, в 1960–1970-е гг. В это время в большинстве стран Европы, Северной Америки, в промышленно развитых странах Юго-Восточной Азии уровень рождаемости завершал или завершил снижение к уровню простого воспроизводства — около двух детей на одну женщину, что является существенной частью демографических перемен, обобщенно называемых Первым демографическим переходом (см. статью К. Казенина и М. Муракаева в настоящей подборке). В большинстве стран с преобладанием мусульманского населения рождаемость в тот период была в несколько раз выше. Однако последующие изменения рождаемости в этих странах никак не соответствовали «ориенталистскому» взгляду, согласно которому «мир Востока» имеет непреодолимые отличия от мира западного и устойчив в своем несходстве с последним. Как видно в таблице 1, снижение рождаемости в разных по географическому расположению мусульманских странах началось не позднее 1980-х гг. Как и в Европе второй половины XIX — первой половины XX в., этому снижению рождаемости предшествовало радикальное сокращение детской смертности. Например, в арабских странах в 1980-е гг. она уменьшилась по сравнению с 1950-ми гг. минимум на 40%¹. Основные причины снижения рождаемости в мусульманском мире, выделяемые исследователями, в целом мало отличались от причин Первого демографического перехо-

1. Obermeyer, C.M. (1992) "Islam, Women and Politics: the Demography of Arab Countries", *Population and Development Review* 18: 33–57.

да в Европе: это массовый переезд в города, рост уровня образования и занятости женщин, ослабление традиционных семейных норм².

Начавшееся снижение рождаемости затронуло практически все мусульманские страны и имело стабильный характер. Тем не менее, по крайней мере по состоянию на 2000–2010-е гг. об уподоблении исламского мира западному по рождаемости говорить не было оснований. Во-первых, даже в странах, где падение рождаемости было максимальным (Турция, Тунис), она не опускалась или только на очень короткое время опускалась до уровня ниже двух детей на одну женщину, что характерно для абсолютного большинства стран Запада на рубеже XX–XXI вв. Во-вторых, в ряде мусульманских стран рождаемость после нескольких десятилетий быстрого снижения «закрепилась» на уровне трех-четырех детей на одну женщину. Например, «торможение» (stalling) снижения рождаемости на уровне более 3,8–4 детей в 2000-е гг. наблюдалось в Иордании³. «Обратный» подъем рождаемости от уровня около трех детей фиксировался с середины 2000-х в Египте⁴. Отличались многие мусульманские страны от стран западного мира в последние десятилетия и по возрастным характеристикам рождаемости. Лишь в некоторых из них, как в Тунисе, средний возраст матери при рождении первого ребенка в 2010-е гг. подошел к 30 годам, сближаясь с этим показателем для стран Южной Европы⁵. В гораздо большем количестве стран с преобладанием мусульманского населения «пик» материнства в последние десятилетия приходился на возраст 20–24 года, как, например, в Египте⁶, в Иордании⁷, в Кыргызстане⁸.

2. Courbage, Y. (2015) "The Political Dimensions of Fertility Decrease and Family Transformation in the Arab Context", *DIFI Family Research and Proceedings* 3.
3. Cetorelli, V., Leone, T. (2012) "Is Fertility Stalling in Jordan?", *Demographic Research* 26: 293–318.
4. Al Zalak, Z., Goujon, A. (2017) "Exploring the Fertility Trend in Egypt", *Demographic Research* 37: 995–1030.
5. Eltigani, E. E. (2009) "Toward Replacement Fertility in Egypt and Tunisia", *Studies in Family Planning* 40(3): 215–226.
6. Al Zalak, Z., Goujon, A. "Exploring the Fertility Trend in Egypt".
7. Cetorelli, V., Leone, T. (2012) "Is Fertility Stalling in Jordan?".
8. Kazenin, K., Kozlov, V. (2020) "What Factors Support the Early Age Patterns of Fertility in a Developing Country: the Case of Kyrgyzstan", *Vienna Yearbook of Population Research* 18: 185–213.

Таблица 1. Суммарные коэффициенты рождаемости (число детей на одну женщину) в ряде стран с преобладанием мусульманского населения, 1965–2020 (оценки ООН для шестилетних периодов)

	1965– 1970	1970– 1975	1975– 1980	1980– 1985	1985– 1990	1990– 1995	1995– 2000	2000– 2005	2005– 2010	2010– 2015	2015– 2020
Бангладеш	6,92	6,91	6,63	5,98	4,98	4,06	3,43	2,94	2,48	2,21	2,05
Египет	6,45	6,00	5,70	5,49	5,00	4,15	3,60	3,15	3,02	3,45	3,33
Индонезия	5,57	5,30	4,73	4,11	3,40	2,90	2,55	2,52	2,50	2,45	2,32
Иордания	7,99	7,79	7,38	7,05	6,02	5,06	4,30	4,00	3,80	3,40	2,77
Иран	6,68	6,24	6,28	6,53	5,62	3,70	2,40	1,92	1,82	1,91	2,15
Кувейт	7,40	6,75	5,60	5,00	3,65	2,55	3,00	2,60	2,40	2,10	2,10
Марокко	6,85	6,40	5,90	5,40	4,43	3,70	2,96	2,67	2,53	2,60	2,42
Пакистан	6,60	6,60	6,60	6,44	6,30	5,96	5,37	4,71	4,17	3,78	3,55
Таджикистан	7,00	6,83	5,90	5,60	5,50	4,88	4,29	3,72	3,61	3,61	3,61
Тунис	6,92	6,38	5,65	4,82	4,00	2,98	2,34	2,04	2,02	2,25	2,20
Турция	5,80	5,39	4,69	4,11	3,39	2,90	2,65	2,37	2,20	2,12	2,08

Источник: United Nations Population Division (www.undp.org)

Итак, несмотря на заметное снижение рождаемости, стремительно произошедшее всего за несколько десятилетий, исламский мир в целом демонстрирует «сопротивляемость» переходу рождаемости на уровень ниже простого воспроизводства и повышению возраста материнства. Далее в данном разделе предлагается краткий обзор исследований рождаемости среди мусульман, который не претендует на полноту охвата литературы, но позволяет оценить перспективы объяснения отличительных особенностей «мусульманской» рождаемости на основе гипотез о связи рождаемости с религией, представленных в статье К. Казенина и М. Муракаева настоящей подборки.

Гипотеза норм объясняет влияние религии на рождаемость особенностями вероучения. Важнейший при исследовании рождаемости аспект исламского вероучения касается, разумеется, отношения к планированию семьи. Мнение о запрете использования средств планирования семьи в исламе в целом является ошибочным, хотя разные мусульманские правовые школы отличаются по тому, в какой ситуации и в какой степени они одобря-

ют применение таких средств⁹. Примечательно, что исламские политические режимы в разных странах в последние полвека заметно отличались друг от друга по своему отношению к программам планирования семьи, а также могли менять это отношение на разных этапах своего существования. Так, сразу после исламской революции 1979 г. в Иране ее руководители отменили действовавшую ранее в стране программу поддержки планирования семьи, однако в 1986 г., когда рост населения страны стал достигать критических темпов, с одобрения религиозных лидеров была принята новая госпрограмма такого рода¹⁰. В Пакистане пришедший к власти в результате переворота 1977 г. генерал Зия уль-Хак, проводя политику исламизации государственной системы, вслед за авторитетными для него религиозными деятелями проявлял нетерпимость к любой государственной поддержке контроля рождаемости¹¹. Отсюда видно, что в политически активных исламских кругах в последние полвека не было единства относительно допустимости планирования семьи. Также приведенные примеры показывают, что «антиконтрацептивную» позицию могут занимать исламские политические силы как шиитской (Иран), так и суннитской (Пакистан) принадлежности. Однако в любом случае сокращение рождаемости, имевшее место в последние десятилетия в мусульманских странах, вряд ли могло бы произойти без существенного повышения уровня использования контрацепции их населением. Добавим также, что по крайней мере с начала XXI в. государственная поддержка планирования семьи осуществляется в большинстве этих стран¹².

Это не исключает того, что в отдельных странах и регионах высокая рождаемость среди мусульман может объясняться именно

9. Jones, G. W. (2006) "A Demographic Perspective of the Muslim World", *Journal of Population Research* 23(2): 243–265.
10. Hoodfar, H., Assadpour, S. (2000) "The Politics of Population Policy in the Islamic Republic of Iran", *Studies in Family Planning* 31(1): 19–34; Mehryar, A. (2005) "Shi'ite Teachings, Pragmatism and Fertility Change in Iran", in G. W. Jones, M. S. Karim (eds) *Islam, the State and Population*, pp. 118–156. London.
11. Jones, G. W. (2006) "A Demographic Perspective of the Muslim World".
12. См. Kaufmann, E. (2008) "Islamism, Religiosity and Fertility in the Muslim World", paper presented at the European Population Conference, Barcelona, Spain, July 9–12; в качестве обзора государственной политики в этой сфере в отдельных странах см., напр., по Иордании: Cetorelli, V., Leone, T. "Is Fertility Stalling in Jordan?"; по Алжиру: Ouadah-Bedidi, Z., Vallin, J. (2012) "Fertility and Population Policy in Algeria: Discrepancies Between Planning and Outcomes", *Population and Development Review* 38: 179–196.

негативным отношением к планированию семьи с религиозных позиций, причем не столько со стороны власти, сколько со стороны части населения. Так, известный специалист по демографии Юго-Восточной Азии Дж. Кнодель с соавторами продемонстрировал, что более высокая рождаемость мусульманского населения Таиланда по сравнению с буддистским населением в 1990-е гг. объяснялась негативным отношением к использованию контрацепции, доминировавшим, согласно проведенным опросам, среди мусульман этой страны¹³. Как предполагают авторы исследования, это негативное отношение отражало позицию религиозных деятелей, наиболее авторитетных на тот момент среди тайских мусульман. Негативным отношением к планированию рождаемости среди масс верующих, вне зависимости от позиций властей по этому вопросу, объясняют исследователи и достаточно медленное распространение соответствующих практик в Пакистане на рубеже веков¹⁴. Недавнее исследование по рождаемости в Нигерии¹⁵ показало, что уровень использования контрацепции там в целом ниже среди мусульманского населения по сравнению с христианским, однако наиболее велик контраст по этому показателю между жителями севера страны, где с 1990-х гг. имело место возвращение к использованию шариатского права, и всем остальным населением. Как полагают авторы, в «шариатской» части страны могло утвердиться отношение к планированию семьи как к элементу «западного влияния», пусть и не запрещенному напрямую религиозным правом.

Что касается запрета на аборт, то с ним также ситуация не вполне однозначна. Жесткие ограничения на искусственное прерывание беременности признаются практически всеми исламскими направлениями, однако между ними есть различия по условиям, в которых аборт признается возможным (только при угрозе жизни женщине; при определенных видах угроз ее здоровью; в случае повреждения плода; в случае, когда беременность возникла в результате преступления сексуального характера), и по максимальному сроку беременности, на котором он

13. Knodel, J., Gray, R. S., Sriwatcharin, P., Peracca, S. (1999) "Religion and Reproduction: Muslims in Buddhist Thailand", *Population Studies* 53(2): 149–164.
14. Casterline, J. B., Sathar, Z. A., ul Haque, M. (2001) "Obstacles to Contraceptive Use in Pakistan: A Study in Punjab", *Studies in Family Planning* 32(2): 95–110.
15. Stonawski, M., Potančoková, M., Cantele, M., Skirbekk, V. (2016) "The Changing Religious Composition of Nigeria: Causes and Implications of Demographic Divergence", *The Journal of Modern African Studies* 54(3): 361–387.

в принципе допустим¹⁶. Кроме того, страны с преобладанием мусульманского населения различаются по законодательным ограничениями на аборт. По состоянию на 2011 г.¹⁷ в 18 таких странах аборт разрешался только в случае угрозы жизни женщины (в том числе в Афганистане, Бангладеш, Египте, Ираке, Индонезии, Нигерии, ОАЭ); в 10 странах эта процедура была разрешена без каких-либо специальных оснований до определенного срока беременности (Албания, Бахрейн, Тунис, Турция, постсоветские страны Закавказья и Средней Азии); в остальных странах с преобладанием мусульманского населения аборт разрешался при строго определенных условиях, но не только при угрозе жизни женщины. В целом отношение исламского вероучения к абортам, несмотря на отсутствие их полного запрета, может рассматриваться как один из нормативных факторов, поддерживающих рождаемость. Однако необходимо добавить, что, согласно ряду исследований, ситуация с исполнением запретов на искусственное прерывание беременности в некоторых мусульманских странах выглядела в последние годы неоднозначно; в частности, в отдельных странах с жесткими законодательными ограничениями на эту процедуру существует практика нелегальных абортов¹⁸.

Еще одним «нормативным» фактором, потенциально повышающим рождаемость среди мусульманского населения, можно было бы считать допустимость многоженства в исламе. Однако распространенность этого явления в абсолютном большинстве стран, скорее всего, довольно невелика. В 1980-е гг. исследователи оценивали уровень многоженства в странах с преобладанием мусульманского населения максимум в 12% от общего числа браков, а в большинстве стран всего в 5%¹⁹. Некоторую картину дальнейшей динамики может дать доля женщин, сообщивших, что их супруг имеет еще одну или несколько жен, среди всех женщин 15–49 лет, состоящих в браке, согласно стандартизованному опро-

16. См. обзор в Shapiro, G. K. (2014) "Abortion Law in Muslim-Majority Countries: an Overview of the Islamic Discourse with Policy Implications", *Health Policy and Planning* 29(4): 483–494.

17. Ibid.

18. Capelli, I. (2019) "Non-Marital Pregnancies and Unmarried Women's Search for Illegal Abortion in Morocco", *Health and Human Rights* 21(2): 33–46; Tønnessen, L., Al-Nagar, S. (2019) "The Politicization of Abortion and Hippocratic Disobedience in Islamist Sudan", *Health and Human Rights* 21(2): 7–20.

19. Chamie, J. (1986) "Polygyny among Arabs", *Population Studies* 40(1): 55–66.

су *Demography and Health Survey* (приведены данные последних по времени опросов в ряде мусульманских стран, и, при наличии, данные опроса, проводившегося на двадцать или более лет раньше): Египет 2014 — 3%, Иордания 2017–2018 — 4% (1997 — 6,5%), Пакистан 2017–2018 — 4% (1990–91 — 0,2%), Турция 2017 — 1,7%. Даже если предположить, что часть респондентов при опросах скрывает факт многоженства, распространенность этого явления, видимо, все же не такова, чтобы оно могло существенно повышать общий уровень рождаемости.

Что касается религиозных норм, связанных вообще с взаимоотношениями полов в семье и социуме, то демографы, специализирующиеся по исламским странам, уже несколько десятилетий назад констатировали, что на практике эти нормы осознаются в исламских обществах по-разному, а потому невозможно говорить и об их единообразном влиянии на рождаемость. В этом легко убедиться, сопоставляя семейную политику в различных государствах Востока в последние десятилетия. Так, К. Обермейер в работе 1994 г.²⁰ показывает, что во второй половине XX в. различные режимы в мусульманских странах могли проводить в семейной сфере совершенно разную политику, при этом обосновывая ее требованиями религии. Например, если лидеры Иранской революции 1979 г. в целом способствовали закреплению в обществе жестких гендерных асимметрий, при которых самостоятельность женщины существенно ограничивалась, то власти Туниса в 1950–1970-е гг. были нацелены на модернизационные преобразования в семейной сфере (запрет многоженства, повышение уровня образования женщин), также находя этой политике религиозные обоснования. Существенные различия между исламскими странами в вопросе о положении женщины на рубеже XX–XXI вв.²¹ указывают на то, что о каком-либо едином «исламском стандарте» гендерных отношений и, соответственно, о его единообразном влиянии на рождаемость в этих странах говорить не приходится.

20. Obermeyer, C. M. (1994) "Religious Doctrine, State Ideology, and Reproductive Options in Islam", in G. Sen, R. C. Snow (eds) *Power and Decision: The Social Control of Reproduction*, pp. 59–75. Boston: Harvard Center for Population and Development Studies.

21. Ср. обсуждение подобной вариативности между арабскими странами по состоянию на 1980–1990-е годы в: Obermeyer, C. M. (1992) "Islam, Women, and Politics: The Demography of Arab Countries", *Population and Development Review* 18(1): 33–60.

Итак, предположения о том, что определенные нормы ислама являются основной причиной различий по рождаемости между мусульманами и приверженцами других религий, как показывают исследования, не являются верными. Однако отношение к нормам религии может объяснять различия по рождаемости внутри мусульманских обществ. Это демонстрируют исследования британского демографа Э. Кауфманна²², который на базе имеющихся опросов конца 1990-х — начала 2000-х гг. изучает корреляцию количества детей и религиозных взглядов индивида в нескольких мусульманских странах. Главный результат его анализа состоит в том, что признание респондентом мусульманского закона (шариата) лучшим законодательством для страны коррелирует с большим количеством детей, причем эта корреляция прослеживается и в тех социальных группах, где рождаемость ниже, чем у населения в целом (среди городского населения, среди населения с высоким уровнем образования). Исследователь показывает, что формирование в исламском мире особого «репродуктивного режима», характерного для той части населения, которая разделяет религиозную идеологию, может происходить на фоне продолжающейся общей социальной модернизации (роста городов, развития современной экономики и т. д.), поскольку в данном случае повышенная рождаемость связана не с социально-экономическими факторами, а именно с идеями и ценностями. При этом Кауфманн подчеркивает, что нормы высокой рождаемости имеют наибольшую перспективу закрепиться там, где они поддерживаются не только на уровне семьи, но и на уровне целых «исламистских» сообществ, объединенных религиозной идеологией (попытку эмпирического анализа взглядов таких сообществ на вопросы семьи см. в статье И. В. Стародубровской в настоящей подборке). Еще одно известное исследование, продемонстрировавшее различия по количеству детей в зависимости от личного отношения к религии, было проведено для мусульман европейских стран (как мигрантов, так и коренных жителей) на базе нескольких волн международного опроса *World Value Survey* 1990–2000 гг.²³ Число детей оказалось выше у тех женщин, которые в ходе опроса заявили, что верят в основные догматы ислама. Существенно, что эта взаимосвязь сохранялась и при учете соци-

22. Kaufmann, E. "Islamism, Religiosity and Fertility in the Muslim World".

23. Westoff, R., Freijka, T. (2007) "Religiousness and Fertility among European Muslims", *Population and Development Review* 33(4): 785–809.

ально-экономических различий между респондентами, что указывало на самостоятельную роль религии в вопросе рождаемости.

Таким образом, с одной стороны, утверждать, что среди мусульманского населения современного мира доминируют нормы, поддерживающие высокую рождаемость, было бы не вполне верным. Более того, в целом неверны и представления о запрете контроля рождаемости в исламском вероучении. Тем не менее, в некоторых странах или регионах, а также среди отдельных групп мусульманского населения установка на многодетность или на сознательный отказ от планирования семьи может быть связана с требованиями религии и с религиозными взглядами конкретных индивидов.

Гипотеза характеристик подразумевает, что межконфессиональные различия по рождаемости не имеют прямого отношения к религии, а являются «побочным продуктом» различий приверженцев разных религий по другим параметрам. В наиболее жестком варианте эта гипотеза предполагает, что отличия мусульман от других религиозных групп по уровню рождаемости объясняются различиями по базовым социально-экономическим признакам, значимым для репродуктивного поведения. Например, более высокая рождаемость у мусульман может объясняться их большей долей среди групп, обычно характеризующихся более высокой рождаемостью — среди сельского населения или среди людей с низким уровнем образования. Именно такое объяснение выдвигается в одном из новейших исследований, основанном на данных переписей, относительно мусульман — как мигрантов, так и коренных жителей — в Болгарии, Греции и Испании²⁴. Авторы делают вывод, что меры государственной политики, направленные на улучшение социально-экономического положения мусульман, способны устранить диспропорции в рождаемости. Похожие результаты были получены не только для европейских стран — см. работу Дж. Джонсон-Хэнкс²⁵ по поликонфессиональным странам Западной Африки (Бенин, Буркина-Фасо, Гана, Камерун, Кот-д'Ивуар, Нигерия и Чад), для которых количественные опросы, проведенные в конце 1990-х — начале 2000-х гг., выявили регулярно более высокую рождаемость среди

24. Stonawski, M., Potančoková, M., Skirbekk, V. (2016) "Fertility Patterns of Native and Migrant Muslims in Europe", *Population, Space, and Place*, 22: 552–567.

25. Johnson-Hanks, J. (2006) "On the Politics and Practice of Muslim Fertility", *Medical Anthropology Quarterly* 20(1): 12–30.

мусульманского населения. Автор показывает, что если учитывать в статистическом анализе не только конфессиональные различия, но и различия по уровню образования, городскому/сельскому проживанию, возрасту вступления в брак, то оказывается, что сам по себе религиозный фактор для различий по рождаемости почти незначим.

Гипотеза характеристик подтверждается и исследованиями подъема рождаемости, наблюдаемого в некоторых арабских странах одновременно с революционными событиями начала 2010-х гг. В работе З. Аз-Залака и А. Гужон²⁶ опровергаются представления о том, что рост рождаемости в Египте в годы «арабской весны» был вызван реисламизацией общественной жизни, а также невниманием новых властей к поддержке планирования семьи. В действительности подъем рождаемости, о котором идет речь, начался за несколько лет до революции 2011 г. и, как показывают авторы, имел в том числе и социально-экономические причины. Важнейшая из них — структурные изменения в экономике Египта, в результате которых еще при президентстве Х. Мубарака заметно вырос уровень безработицы среди женщин с высшим образованием. Именно женщины с высшим образованием и внесли наиболее существенный вклад в рост рождаемости, причем пик рождаемости у них в этот период сместился к более молодым возрастам. Причины таких сдвигов авторы находят в том, что, получив высшее образование, но не видя для себя перспектив на рынке труда, женщины предпочитали сразу по окончании учебы создать семью, тем самым выбрав «карьеру» материнства. Отметим, что такое объяснение хотя и «устраняет» фактор религии, все же предполагает существенное отличие между египетским обществом и обществом большинства европейских стран, в которых рост безработицы в последние десятилетия, как правило, вел к массовому откладыванию вступления в брак и деторождения²⁷. Эти различия демографической реакции на экономические трудности заставляют думать, что в Египте, благодаря по-прежнему значительному уровню взаимной поддержки среди родственников, а также высокой ценности семьи в массовом сознании, статус жены и матери создает для женщины определенный уровень

26. Al Zalak, Z., Goujon, A. "Exploring the Fertility Trend in Egypt".

27. См., напр., Sobotka, T., Skirbekk, V., Philipov, D. (2011) "Economic Recession and Fertility in the Developed World", *Population and Development Review* 37(2): 267–306, на примере экономического кризиса 2008 года.

социальной защищенности (что, в свою очередь, разумеется, может быть связано и с религиозными факторами).

Имеются и другие исследования, в которых отличия репродуктивного поведения мусульман от представителей других конфессий объясняются различиями в семейном укладе, семейных ценностях. Часто в качестве характеристик, предопределяющих более высокую рождаемость в мусульманских обществах, рассматривается подчиненный социальный статус женщины, малая степень ее участия в принятии решений, касающихся ее собственной жизни и жизни ее семьи (*women autonomy*²⁸). Выше мы видели, что такое положение женщины, когда оно наблюдается в том или ином исламском социуме, в общем случае трудно напрямую связать с религиозными нормами. Тем не менее, фактические различия между разными конфессиями по таким параметрам могут объяснять и различия между ними по рождаемости. В исследованиях 1970–1990-х гг. объяснение высокой рождаемости среди мусульман положением женщины в исламском обществе было весьма популярным. Суть этого объяснения можно кратко выразить, например, следующей цитатой: «Мужское доминирование (в мусульманском обществе) поддерживается “сцеплением” и взаимным усилением родственных отношений и элементов политической и религиозной систем. Влияние норм социальной изоляции женщин распространяется и на рынок труда, жестко ограничивая возможность для женщин иметь собственный доход... Шаткость социального положения женщины в патриархальных обществах создает мощную системную поддержку рождаемости»²⁹. То есть большое количество детей, согласно предложенному объяснению, является в такой ситуации основным способом для женщин закрепить свое положение в семье и в социуме³⁰. Кроме того, часто высказывается предположение, что подчиненное положение женщины снижает вероятность использования средств планирования семьи: при жестком контроле над женщиной со сто-

28. Koenig, M., Ahmed, S., Hossain, M., Mozumder, A. (2003) “Women’s Status and Domestic Violence in Rural Bangladesh: Individual- and Community-Level Effects”, *Demography* 40(2): 269–288.

29. Cain, M., Khanam, S.R., Nahar, Sh. (1979) “Class, Patriarchy, and Women’s Work in Bangladesh”, *Population and Development Review* 5: 405–438.

30. Cp. Salway, S.M. (2007) “Economic Activity Among UK Bangladeshi and Pakistani Women in the 1990s: Evidence for Continuity or Change in the Family Resources Survey”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(5): 825–847, где похожее объяснение предлагается для высокой рождаемости в некоторых группах в Великобритании у мигрантов из стран с преимущественно мусульманским населением.

роны ее супруга и родственников, предполагающем ограничения в передвижении, контактах и т. д., у женщины меньше возможностей получить информацию о соответствующих средствах, а при ограниченном влиянии женщины на принимаемые в семье решения — меньше возможности настоять на их использовании.

Сама по себе связь между подчиненным положением женщины и высокой рождаемостью не подвергается сомнению в демографических исследованиях. Однако вопрос о том, насколько этот фактор перспективен для объяснения имеющихся различий по рождаемости между мусульманами и приверженцами других конфессий, более сложен. Например, в уже упомянутой работе Джонсон-Хэнкс по странам Западной Африки показано, что среди мусульман в этих странах уровень автономии женщин обычно ниже. Однако для объяснения межконфессиональных различий по рождаемости он оказался «избыточным»: все эти различия, как мы видели, в случае Западной Африки могут быть объяснены разницей в социально-экономическом положении населения, принадлежащего к разным конфессиям. Весьма интересные в этом отношении результаты получены также в известной работе С. Моргана и соавторов³¹, где сопоставляется рождаемость мусульман и представителей других религий в 14 поликонфессиональных муниципалитетах четырех азиатских стран — Индии, Малайзии, Таиланда, Филиппин. В большинстве случаев оказывается, что у мусульман, по сравнению с живущими по соседству приверженцами других религий, выше среднее число детей на одну женщину (со стандартизацией по возрасту); выше доля женщин, заявивших в ходе опроса, что хотят иметь больше детей; и ниже доля использующих контрацепцию среди тех, кто заявил о желании прекратить деторождение. Одновременно оказалось, что среди мусульман на большинстве рассматриваемых территорий ниже свобода передвижения женщин, уровень их участия в решении семейных вопросов, касающихся крупных покупок, и т. д. Однако принципиально важный результат состоит в том, что не было обнаружено статистической корреляции между, с одной стороны, разницей в рождаемости между мусульманами и живущими на одной территории с ними немусульманами, и, с другой стороны, разницей в степени автономии женщин в этих группах.

31. Morgan, S. P., Stash, S., Smith, H. L., Mason, K. O. (2002) "Muslim and Non-Muslim Differences in Female Autonomy and Fertility: Evidence from four Asian Countries", *Population and Development Review* 28(3): 515–537.

Это, с точки зрения авторов, ставит под сомнение возможность объяснить особенности рождаемости среди мусульман характеристиками семейного уклада — даже при отличии по семейному укладу мусульман от других религиозных групп.

По вопросу о том, может ли более высокая рождаемость среди мусульман объясняться особенностями социального статуса женщины, большой интерес представляют результаты исследований в Индии. В статье Т. Дайсона и М. Мура 1983 г.³², остающейся на сегодняшний день одной из самых цитируемых работ по демографии Южной Азии, показано, что индийские штаты на момент исследования отчетливо делились на две группы, различавшиеся сразу по нескольким параметрам. Северные штаты по сравнению с южными и восточными характеризовались более высокой рождаемостью, более молодым возрастом вступления женщин в брак, заметным превышением уровня детской смертности у девочек по сравнению с мальчиками и более низким уровнем автономии женщин. При этом в обе противопоставляемые группы попадали штаты с разным конфессиональным составом населения, то есть «водораздел» по статусу женщин и рождаемости не проходил между «исламскими» и всеми другими штатами. Некоторые последующие исследования по Индии говорят о различиях по рождаемости между мусульманами и представителями других конфессий³³. Но эти различия, по крайней мере во время, отраженное исследованием Дайсона и Мура, не могли быть объяснены различием положения женщины в семье в разных конфессиях.

Вывод о том, что религиозный фактор и особенности социального статуса женщины могут оказывать независимое друг от друга влияние на рождаемость, был сделан в недавнем исследовании в Турции³⁴. Анализ опросов, проведенных в 2008 и 2013 гг., показал, что, при прочих равных, количество детей выше у женщин с более высокой личной религиозностью (последняя «измеряется» на основе ответов женщин на вопросы о совершении ими регулярной мусульманской молитвы — намаза, о соблюдении поста — уразы, ношении хиджаба). С другой стороны, количество

32. Dyson, T., Moore, M. (1983) "On Kinship Structure, Female Autonomy, and Demographic Behavior in India", *Population and Development Review* 9(1): 35–60.

33. Dharmalingam, A., Morgan, P. S. (2004) "Pervasive Muslim-Hindu Fertility Differences in India", *Demography* 41(3): 529–545.

34. Hatun, D., Warner, D. F. (2021) "Disentangling the Roles of Modernization and Secularization on Fertility: The Case of Turkey", *Population Research and Policy Review* 41: 1161–1189.

детей у женщины обнаружило негативную связь с уровнем ее образования; также число детей оказалось ниже у женщин, продемонстрировавших в ходе опроса согласие с принципами гендерного равенства в семье (об отношении к гендерному равенству свидетельствовали ответы на вопросы о том, должны ли оба супруга участвовать в принятии ключевых семейных решений, должен ли муж участвовать в работе по дому, одинаково ли важно дать образование сыну и дочери). Важно, что при этом религиозность имела примерно одинаковый «повышающий» эффект на рождаемость среди женщин с разным уровнем образования и среди женщин с разным отношением к гендерному равенству. На этой основе авторы утверждают, что для мусульманских стран могут оказаться неадекватными представления, лежащие в основе теории Второго демографического перехода (см. о ней статью К. Казенина и М. Муракаева в настоящей подборке), согласно которым секуляризация и движение к гендерному равенству — это два неотделимых друг от друга процесса, влияющих на рождаемость в тесной связи друг с другом. Пример Турции показывает, что и в той части мусульманского социума, где отношения полов достаточно модернизированы, религиозные факторы могут препятствовать снижению количества детей. Такой вывод во многом согласуется с результатами гораздо более раннего исследования Вестоффа и Фрейки, уже упомянутого выше. Там было показано, что среди женщин-мусульманок Западной Европы рождаемость, при прочих равных, выше и в том случае, если женщина положительно относится к традиционным нормам семейного уклада (таким как жесткое разделение в семье функций мужчины — «добытчика» и женщины — «хранительницы очага»), и в том случае, когда женщина следует основным нормам религии³⁵. При этом между отношением к нормам религии и к гендерным асимметриям в семье статистической связи не обнаружилось.

Что касается *гипотезы меньшинств*, то она, разумеется, применима только к тем мусульманским группам, которые образуют численное меньшинство в своей стране или регионе. Харак-

35. Следует оговориться, что при анализе подобных данных необходимо учитывать возможность обратной причинной связи (reverse causality): не только принятие женщиной традиционных семейных норм может способствовать многодетности, но и многодетная женщина, у которой сильно ограничены возможности для получения образования, работы и т. д., при опросах может с большей вероятностью давать положительную оценку жестким гендерным асимметриям как фактически действующим в ее частной жизни.

терная для меньшинств установка на высокую рождаемость была обнаружена для мусульман Палестины³⁶, а также, например, для мусульман в тех странах Западной Африки, в которых они составляют вторую по численности конфессию³⁷. В среде мигрантов-мусульман в Европе отчетливо видны два разных сценария: сохранение уровня рождаемости, близкого к их исторической родине, и ассимиляция по рождаемости с принимающим населением³⁸. Оба варианта не противоречат гипотезе меньшинств, которую мы здесь рассматриваем менее подробно, чем две другие гипотезы, поскольку она приложима лишь к особым группам мусульманского населения.

Для рождаемости мусульман, не образующих меньшинства в своей стране или регионе, из содержащегося в настоящем разделе обзора исследований, на наш взгляд, можно сделать три основных вывода.

Во-первых, контрасты по рождаемости между странами, в которых преобладают последователи ислама, и странами с другим конфессиональным составом населения сегодня не так велики, как несколько десятилетий назад. Тем не менее, лишь в очень малом числе исламских стран рождаемость упала до «европейского» уровня, то есть меньше двух детей на одну женщину. В ряде стран Ближнего Востока и Центральной Азии рождаемость стабильно и значительно превышает этот уровень. Ожидания, что в ближайшие десятилетия по уровню рождаемости мусульманский мир будет мало отличим от стран Запада, не имеют под собой серьезных оснований. Кроме того, для мусульманских стран в гораздо меньшей степени, чем для большинства стран Европы, характерен сегодня сдвиг материнства к более старшим возрастам.

Во-вторых, само по себе вероучение ислама вряд ли может рассматриваться как фактор, который способствует повышенной рождаемости среди последователей этой религии. Однако в некоторых группах мусульманского населения относительно высокая рождаемость все же имеет именно религиозные объяснения. В таких группах, в отличие от других частей мусульманского населе-

36. Goldscheider, C. (2006) "Religion, Family, and Fertility: What do We Know Historically and Comparatively?", in R. Derosas, F. van Poppel (eds) *Religion and the Decline of Fertility in the Western World*, pp. 41–57. Springer.

37. Johnson-Hanks, J. "On the Politics and Practice of Muslim Fertility".

38. См. обзор в: Казенин К.И. Рождаемость в семьях мигрантов: данные, гипотезы, модели (обзор зарубежных исследований) // Демографическое обозрение. 2017. № 4(4). С. 6–79.

ния, может наблюдаться отношение к планированию семьи либо как к прямому нарушению исламских норм, либо просто как к атрибуту «безбожной» цивилизации.

В-третьих, в целом неверно утверждение, что особенности статуса женщины в мусульманских обществах ведут к регулярным межконфессиональным различиям по рождаемости. Среди мусульман ряда стран, действительно, сохраняются достаточно жесткие противопоставления гендерных ролей. Они, как показали исследования, часто коррелируют и с более высокой рождаемостью. Однако и подобная ситуация в гендерных отношениях, и ее связь с рождаемостью могут наблюдаться в развивающихся странах у последователей разных религий. С другой стороны, в некоторых мусульманских странах у женщин, характеризующихся личной религиозностью, рождаемость остается более высокой даже на фоне продвижения гендерного равенства. Все это говорит о том, что в мусульманском мире социальное положение женщины и религия — это два фактора, способные независимо друг от друга влиять на рождаемость, но не имеющие регулярной связи друг с другом.

Case study: факторы, влияющие на рождаемость в регионе с преобладанием мусульманского населения (на примере Карачаево-Черкесии)

Цель данного раздела — исследовать факторы, влияющие на рождаемость среди мусульманского населения «на микроуровне», то есть в отдельном, относительно небольшом сообществе, в котором численно преобладают мусульмане. Такое сравнение основано на опросе женщин репродуктивного возраста, проведенном в 2018 г. в одном из регионов Северного Кавказа — Карачаево-Черкесской Республике³⁹. В ходе опроса, с одной стороны, выявлялись основные социально-демографические характеристики женщин-респондентов (возраст с точностью до месяцев, городское/сельское место рождения и проживания на момент окончания школы и на момент опроса, уровень образования, брачный статус, количе-

39. Опрос женщин 18–39 лет проводился в рамках НИР РАНХиГС в мае — июне 2018 г. путем личного интервьюирования (с последующим телефонным контролем) во всех городских округах и муниципальных районах Карачаево-Черкесии. Всего было опрошено 756 женщин, с квотированием по соотношению населения разных муниципальных образований. Подробно о технологии проведения опроса и его основных дескриптивных результатах см. в: Казенин К.И. Традиционализм семейного уклада и возрастные характеристики брачности: о чем говорит пример Карачаево-Черкесии? // Демографическое обозрение. 2019. № 6(3). С. 98–127.

ство детей, год и месяц рождения каждого из них и т.д.), а с другой стороны, задавались вопросы, касающиеся личной религиозности женщины и особенностей уклада ее семьи. Относительно религиозности ставились вопросы о том, считает ли женщина себя верующей, считает ли важным религиозное воспитание детей, совершает ли предписанную религией ежедневную молитву, соблюдает ли пост, посещает ли богослужение и если да, то с какой регулярностью⁴⁰. В качестве косвенного «измерителя» личной религиозности можно рассматривать и вопрос об отношении женщины к абортам, поскольку взгляд на данную практику как на запретную при любых обстоятельствах с большой вероятностью может иметь религиозные основания. Вопросы о семейном укладе позволяли оценить, насколько действенны в семье женщины традиционные для Северного Кавказа поколенческие и гендерные иерархии⁴¹. Вопросы касались «степеней свободы» женщины в принятии важных жизненных решений: требуется ли ей одобрение старших родственников для таких шагов, как создание семьи или развод, переезд в другой регион или населенный пункт, начало трудовой деятельности или смена работы. Замужним женщинам также задавались вопросы об их вкладе в семейный бюджет, о том, получали ли они образование и работали ли после заключения брака. Цель опроса состояла в том, чтобы исследовать связь перечисленных выше параметров религиозности и семейного уклада с вероятностью рождения у женщины первого и второго ребенка. Исследования, представленные в первом разделе, позволяют ожидать, что обе группы факторов могут быть значимы для рождаемости.

Выбор Карачаево-Черкесии из всех регионов России с преобладанием мусульманского населения для проведения такого исследования оправдан несколькими причинами. Во-первых, в Карачаево-Черкесии, как и в других регионах Северного Кавказа, постсоветское время характеризовалось определенным «ислам-

40. Опросом были охвачены как автохтонные этносы Карачаево-Черкесии, так и русское население, среди которого большинство респондентов идентифицировало себя как православных. При этом доля русских среди всех респондентов составила около 15%. Эти респонденты включались в анализ, поскольку можно было предположить, что среди представительниц разных конфессий в регионе действуют сходные механизмы связи религии и рождаемости. Контрольный анализ, проведенный для подвыборки, исключавшей русских респондентов, дал результаты, мало отличающиеся от результатов анализа полной выборки.

41. См. о них: *Стародубровская И. В.* Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // Журнал исследований социальной политики. 2019. № 17(1). С. 37–54.

ским возрождением», которое было ознаменовано заметным ростом общего уровня религиозности местного населения, а также повышением социальной роли ислама⁴². При этом, однако, здесь «исламизация» не была столь значимой, как, например, в Дагестане, Чечне и Ингушетии; в частности, среди жителей республики выделялись достаточно представительные группы с разным отношением к религии. Это в полной мере подтвердили и результаты опроса: например, доля тех, кто сообщил о соблюдении требований религии касательно регулярного совершения молитвы и соблюдения поста, составила соответственно 46% и 39%. Для сравнения, в Ингушетии опрос женщин, проведенный на год позже, чем в Карачаево-Черкесии, дал совершенно иные проценты — соответственно 85% и 77%⁴³, а в Дагестане опрос 2016 г. — 72% и 82%⁴⁴. Вариативность в отношении к требованиям религии среди опрошенных в Карачаево-Черкесии давала больше возможностей сопоставить репродуктивное поведение женщин с разным уровнем религиозности, в разной степени выполняющих требования религии.

Во-вторых, в Карачаево-Черкесии в течение нескольких десятилетий наблюдались значительные трансформации семейного уклада, которые, однако, не привели к полному размыванию традиционных гендерных и поколенческих иерархий. Их ослабление было в первую очередь связано с массовым переселением автохтонных этносов региона из села в город, которое началось в Карачаево-Черкесии в 1960-е гг.⁴⁵ В этот же период у коренных народов республики началось постепенное снижение рождаемости, которая к концу 1990-х максимально приблизилась к общероссийской (менее двух детей на одну женщину)⁴⁶. Однако и в 2010-е, насколько можно судить по результатам опроса, семьи в Карачаево-Черке-

42. Кратов Е., Кратова Н. Ислам в Карачаево-Черкесской Республике // Россия и мусульманский мир. 2009. № 10. С. 39–46; Лункин Р. Н., Филатов С. Б. Ислам в Карачаево-Черкесии: традиции и межнациональный диалог // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2018. № 1. С. 261–267.

43. Казенин К. И., Козлов В. А., Митрофанова Е. С. Как изменения гендерных и межпоколенческих отношений влияют на демографическое поведение? Случай Ингушетии // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 4. С. 342–365.

44. Казенин К. И., Козлов В. А. (2017) Особенности брачно-репродуктивного поведения населения в Республике Дагестан: их причины и социально-экономические последствия // Вестник Института экономики РАН. 2017. №2. С. 65–81.

45. Белозеров С. В. Этническая карта Северного Кавказа. М.: О. Г. И., 2005. С. 108–130.

46. Казенин К. И. Традиционализм семейного уклада и возрастные характеристики брачности: о чем говорит пример Карачаево-Черкесии?

сии довольно заметно различались, например, по тому, насколько молодое поколение было зависимо от старших в принятии важных жизненных решений. Так, 55% опрошенных женщин заявили, что им требуется одобрение старших родственников для принятия решения о заключении или расторжении брака, а 38% — что им не требуется такого одобрения; для 71% требовалось одобрение старших родственников, чтобы поменять место жительства даже внутри региона, для 24% такого одобрения не требовалось. При этом лишь 38% сочли важным воспитание детей в традициях своего народа. То есть и в отношении семейного «традиционализма» имело место достаточно большое разнообразие практик и отношений, что также давало возможность сопоставлять разные группы женщин по характеристикам репродуктивного поведения.

В качестве инструмента анализа была использована экспоненциальная модель наступления событий⁴⁷. Данная модель оценивает влияние различных признаков на вероятность (точнее, «риск» — hazard, величину, отличную от вероятности, но математически связанную с ней) наступления интересующего события. Положительная связь какого-либо параметра с «риском» наступления того или иного события в модели означает, что у женщин, обладающих данным признаком, при прочих равных, выше общая вероятность наступления события и меньше временной интервал между началом того периода, в котором может произойти событие, и его наступлением. Отдельно были построены модели для рождения первого и второго ребенка (построение моделей для третьего и последующих детей было затруднено из-за низкой доли женщин с таким числом детей в выборке). Поскольку доля внебрачной рождаемости среди респондентов была крайне низкой (менее 3%), «стартовым» временем для анализа рождений первых детей был месяц регистрации брака. Для рождения вторых детей «стартовым» временем был восьмой месяц после рождения первого ребенка. Разведенные или овдовевшие женщины исключались из анализа рождений обоих порядков. Во всех моделях в качестве контрольных использовались следующие параметры: год рождения, уровень образования, этническая принадлежность (по самоопределению). Также в модели по одному включались параметры, характеризующие религиозность или семейный уклад. В таблице 2 приведены основные результаты мо-

47. Бурдяк А.Я. Применение метода «анализа наступления события» (event history analysis) с помощью пакета SPSS//Spero. 2007. № 6. С. 189–202.

делирования. Знак «+» указывает на то, что при значении параметра, включенном в таблицу, «риски» наступления события выше, чем при альтернативном значении параметра, и это соотношение статистически значимо; знак «-», соответственно, указывает на статистически значимую негативную связь между данным значением параметра и событием.

Таблица 2. Статистическая связь между «рисками» рождения первого и второго ребенка и некоторыми признаками респондентов

	Рождение первого ребенка	Рождение второго ребенка
Проживает в городе	—	—
Считает себя верующей	+	+
Считает аборт допустимым без специальных условий	—	—
Считает важным воспитание детей в традициях своего народа		+
Считает важным религиозное воспитание детей		+
Требуется одобрение старших родственников для переезда в другой населенный пункт или регион	—	
Родители женщины и ее супруга были знакомы до заключения брака	+	—

Отрицательное влияние городского проживания на рождаемость первых и вторых детей отражает стандартную тенденцию к более высокой рождаемости на селе, наблюдаемую в большинстве стран мира. Положительное влияние личной религиозности женщины на рождаемость первых и вторых детей подтверждается для двух параметров: самооценки женщины в качестве верующей и ее отношения к абортam как недопустимым ни при каких условиях (выше отмечено, что такое отношение к абортam может быть использовано для косвенной оценки религиозности). Кроме того, среди женщин, считающих важным религиозное воспитание, при прочих равных выше рождаемость вторых детей.

Что касается параметров, характеризующих уклад семьи, то их роль для рождаемости оказалась более противоречивой. Знакомство родителей женщины и родителей ее супруга до заключения брака, один из вероятных признаков участия старших родственников в создании семьи, обнаружило статистически значимое позитивное влияние на рождаемость первых детей и негативное — на рождаемость вторых детей. У женщин, которые заявили, что им требуется одобрение старших родственников при принятии решения о переезде в другой населенный пункт или регион, значительно ниже оказалась рождаемость первых детей, а по рождаемости вторых детей отличия от женщин, которым не требуется такого одобрения, было незначимым. Наконец, у женщин, считающих важным воспитание детей в традициях своего народа, значительно выше была рождаемость вторых, но не первых детей.

Далее, статистический анализ обнаружил отсутствие корреляции между двумя этими группами параметров: личная религиозность женщины оказалась не связанной с действием гендерных и поколенческих иерархий в ее семье. То есть подтверждаются результаты ряда исследований, рассмотренных в первом разделе, согласно которым религиозность женщины и ее положение в семье — это два независимых фактора, потенциально значимых для рождаемости. Однако только для первого фактора гипотеза о положительном влиянии на рождаемость нашла регулярное подтверждение при анализе результатов опроса.

Вопрос о том, почему для параметров «традиционности» семейного уклада не выявлено регулярной значимой связи с более высокой рождаемостью, требует отдельного исследования. Отметим, что, как показано в другой нашей публикации, для вступления в первый брак в Карачаево-Черкесии гипотеза о более ранней брачности женщин из более «традиционных» семей также не подтвердилась, причем этот результат отчасти объясним межэтническими различиями: у одного из коренных народов региона, карачаевцев, обнаруживается и более выраженное действие поколенческих иерархий в семье, и наблюдаемый во многих поколениях более поздний возраст вступления женщины в первый брак⁴⁸. Возможно, для данного народа такой достаточно неожиданный набор тенденций наблюдается и в случае рождения первых и вторых детей.

48. Казенин К. И. Традиционализм семейного уклада и возрастные характеристики брачности: о чем говорит пример Карачаево-Черкесии?; Казенин К. И., Сороко Е. Л. Демографическая модернизация и возраст вступления в первый брак у народов Северного Кавказа // Демографическое обозрение. 2021. № 8(2). С. 95–127.

С учетом общих тенденций рождаемости среди мусульман мира и исследований этих тенденций, представленных в первом разделе, пример Карачаево-Черкесии представляет интерес в следующих аспектах.

Во-первых, на примере данного региона видно, что личная религиозность женщины может быть значимой для рождаемости даже в таком социуме с преобладанием мусульманского населения, где рождаемость находится на достаточно низком уровне (ниже двух детей на одну женщину). Это значит, что, если тенденции к снижению рождаемости, наблюдаемые, как мы видели, в разных частях мусульманского мира, получают развитие и рождаемость приблизится к «европейским» уровням, факторы личной религиозности могут, тем не менее, сохранить свое значение для репродуктивного поведения населения. Следует, впрочем, оговорить, что «измерение» религиозности респондента в количественном опросе всегда достаточно условно, что вполне относится и к нашему исследованию.

Во-вторых, подтвердилось, что личная религиозность может влиять на рождаемость самостоятельно, а не *через* элементы семейного уклада. Этот вывод позволяет допустить, что возможные дальнейшие изменения семейного уклада не аннулируют обнаруженную связь между личной религиозностью женщин и рождаемостью.

Наконец, более «технический», но интересный для методологии результат состоит в том, что факторы личной религиозности могут иметь разное влияние на рождаемость детей разных порядков (ср. значимость отношения женщины к религиозному воспитанию для рождаемости вторых, но не первых детей). Это указывает на важность отдельного исследования рождений разных порядков при изучении влияния религии на рождаемость, в том числе среди мусульман.

Анализ данных опроса, проведенного в российском регионе, еще раз подтверждает, что изменения фокуса внимания исследований влияния религии на рождаемость в последние десятилетия (см. статью К. Казенина и М. Муракаева в настоящей подборке) не были случайными: без учета параметров личной религиозности изучение этого влияния будет заведомо неполным. При этом очевидно, что перспектива более глубоких исследований в этом направлении во многом зависит от развития системы параметров, которые служили бы индикаторами религиозности индивида.

Библиография / References

- Белозеров С.В. Этническая карта Северного Кавказа. М.: О.Г.И., 2005.
- Бурдяк А.А. Применение метода «анализа наступления события» (event history analysis) с помощью пакета SPSS // *Spero*. 2007. № 6. С. 189–202.
- Казенин К.И. Рождаемость в семьях мигрантов: данные, гипотезы, модели (обзор зарубежных исследований) // *Демографическое обозрение*. 2017. № 4(4). С. 6–79.
- Казенин К.И. Традиционализм семейного уклада и возрастные характеристики брачности: о чем говорит пример Карачаево-Черкесии? // *Демографическое обозрение*. 2019. № 6(3). С. 98–127.
- Казенин К.И., Козлов В.А. (2017) Особенности брачно-репродуктивного поведения населения в Республике Дагестан: их причины и социально-экономические последствия // *Вестник Института экономики РАН*. 2017. №2. С. 65–81.
- Казенин К.И., Сороко Е.Л. Демографическая модернизация и возраст вступления в первый брак у народов Северного Кавказа // *Демографическое обозрение*. 2021. № 8(2). С. 95–127.
- Казенин К.И., Козлов В.А., Митрофанова Е.С. Как изменения гендерных и межпоколенческих отношений влияют на демографическое поведение? Случай Ингушетии // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2020. № 4. С. 342–365.
- Кратов Е., Кратова Н. Ислам в Карачаево-Черкесской Республике // *Россия и мусульманский мир*. 2009. № 10. С. 39–46.
- Лункин Р.Н., Филатов С.Б. Ислам в Карачаево-Черкесии: традиции и межнациональный диалог // *Научно-аналитический вестник Института Европы РАН*. 2018. № 1. С. 261–267.
- Стародубровская И.В. Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // *Журнал исследований социальной политики*. 2019. № 17(1). С. 37–54.
- Al Zalak, Z., Goujon, A. (2017) “Exploring the Fertility Trend in Egypt”, *Demographic Research* 37: 995–1030.
- Belozеров, S. V. (2005) *Etnicheskaia karta Severnogo Kavkaza* [Ethnic map of the North Caucasus]. М.: О.Г.И.
- Burdyak, S. V. (2007) “Primenenie metoda “analiza nastupleniia sobytii” s pomoshch’iu paketa SPSS” [Using the method of event history analysis with the SPSS package], *SPERO* 6: 189–202.
- Cain, M., Khanam, S. R., Nahar, Sh. (1979) “Class, Patriarchy, and Women’s Work in Bangladesh”, *Population and Development Review* 5: 405–438.
- Capelli, I. (2019) “Non-Marital Pregnancies and Unmarried Women’s Search for Illegal Abortion in Morocco”, *Health and Human Rights* 21(2): 33–46.
- Casterline, J. B., Sathar, Z. A., ul Haque, M. (2001) “Obstacles to Contraceptive Use in Pakistan: A Study in Punjab”, *Studies in Family Planning* 32(2): 95–110.
- Cetorelli, V., Leone, T. (2012) “Is Fertility Stalling in Jordan?”, *Demographic Research* 26: 293–318.
- Chamie, J. (1986) “Polygyny among Arabs”, *Population Studies* 40(1): 55–66.
- Courbage, Y. (2015) “The Political Dimensions of Fertility Decrease and Family Transformation in the Arab Context”, *DIFI Family Research and Proceedings* 3.

- Dharmalingam, A., Morgan, P.S. (2004) "Pervasive Muslim-Hindu Fertility Differences in India", *Demography* 41(3): 529–545.
- Dyson, T., Moore, M. (1983) "On Kinship Structure, Female Autonomy, and Demographic Behavior in India", *Population and Development Review* 9(1): 35–60.
- Eltigani, E. E. (2009) "Toward Replacement Fertility in Egypt and Tunisia", *Studies in Family Planning* 40(3): 215–226.
- Goldscheider, C. (2006) "Religion, Family, and Fertility: What do We Know Historically and Comparatively?", in R. Derosas, F. van Poppel (eds) *Religion and the Decline of Fertility in the Western World*, pp. 41–57. Springer.
- Hatun, D., Warner, D.F. (2021) "Disentangling the Roles of Modernization and Secularization on Fertility: The Case of Turkey", *Population Research and Policy Review* 41: 1161–1189.
- Hoodfar, H., Assadpour, S. (2000) "The Politics of Population Policy in the Islamic Republic of Iran", *Studies in Family Planning* 31(1): 19–34.
- Johnson-Hanks, J. (2006) "On the Politics and Practice of Muslim Fertility", *Medical Anthropology Quarterly* 20(1): 12–30.
- Jones, G.W. (2006) "A Demographic Perspective of the Muslim World", *Journal of Population Research* 23(2): 243–265.
- Kaufmann, E. (2008) "Islamism, Religiosity and Fertility in the Muslim World", paper presented at the European Population Conference, Barcelona, Spain, July 9–12.
- Kazenin, K., Kozlov, V. (2020) "What Factors Support the Early Age Patterns of Fertility in a Developing Country: The Case of Kyrgyzstan", *Vienna Yearbook of Population Research* 18: 185–213.
- Kazenin, K.I. (2017) "Rozhdaemost' v semiakh migrantov: dannye, gipotezy, modeli" [Fertility in migrant families: data, hypotheses, models], *Demograficheskoe obozrenie* 4: 6–79.
- Kazenin, K.I. (2019) "Traditsionalizm semeinogo ukлада i vozrastnye kharakteristiki brachnosti: o chjom govorit primer Karachaevo-Cherkessii" [Family traditionalism and age at marriage: what does the case of Karachay-Cherkessia show?], *Demograficheskoe obozrenie* 3: 98–127.
- Kazenin, K.I., Kozlov, V.A. (2017) "Osobennosti brachno-reproduktivnogo povedeniia naseleniia v Respublike Daghestan: ikh prichiny i sotsial'no-ekonomicheskie posledstviia" [Specificity of nuptiality and fertility in the Republic of Daghestan: its reasons and socio-economic consequences], *Vestnik Instituta Ekonomiki RAN* 2: 65–81.
- Kazenin, K.I., Kozlov, V.A., Mitrofanova E.S. (2020) "Kak izmeneniia gendernykh i mezhpokolencheskikh otnoshenii vliiaut na demograficheskoe povedenie" [How do changes of gender and intergenerational relations effect demographic behavior], *Monitoring obshchestvennogo mnenija: ekonomicheskie i social'nye pereмены* 4.
- Kazenin, K.I., Soroko, E.L. (2021) "Demograficheskaiia modernizatsiia i vstuplenie v pervyi brak u narodov Severnogo Kavkaza" [Demographic modernization and first marriage among ethnic groups of the North Caucasus], *Demograficheskoe obozrenie* 2: 95–127.
- Knodel, J., Gray, R.S., Sriwathcharin, P., Peracca, S. (1999) "Religion and Reproduction: Muslims in Buddhist Thailand", *Population Studies* 53(2): 149–164.
- Koenig, M., Ahmed, S., Hossain, M., Mozumder, A. (2003) "Women's Status and Domestic Violence in Rural Bangladesh: Individual- and Community-Level Effects", *Demography* 40(2): 269–288.

- Kratov, E., Kratov, N. (2009) "Islam v Karachaevo-Cherkesskoj Respublike" [Islam in Karachay-Cherkess Republic], *Rossija i musul'manskij mir*, 10: 39-46.
- Lunkin, R. N., Filatov S. B. (2019) "Islam v Karachaevo-Cherkessii: traditsii i mezhnatsional'nyi dialog [Islam in Karachay-Cherkessia: traditions and interethnic dialogue], *Nauchno-analiticheskii vestnik Instituta Evropy RAN*, 1.
- Mehryar, A. (2005) "Shi'ite Teachings, Pragmatism and Fertility Change in Iran", in G. W. Jones, M. S. Karim (eds) *Islam, the State and Population*, pp. 118-156. London.
- Morgan, S. P., Stash, S., Smith, H. L., Mason, K. O. (2002) "Muslim and Non-Muslim Differences in Female Autonomy and Fertility: Evidence from four Asian Countries", *Population and Development Review* 28(3): 515-537.
- Obermeyer, C. M. (1992) "Islam, Women and Politics: the Demography of Arab Countries", *Population and Development Review* 18: 33-57.
- Obermeyer, C. M. (1992) "Islam, Women, and Politics: The Demography of Arab Countries", *Population and Development Review* 18(1): 33-60.
- Obermeyer, C. M. (1994) "Religious Doctrine, State Ideology, and Reproductive Options in Islam", in G. Sen, R. C. Snow (eds) *Power and Decision: The Social Control of Reproduction*, pp. 59-75. Boston: Harvard Center for Population and Development Studies.
- Ouadah-Bedidi, Z., Vallin, J. (2012) "Fertility and Population Policy in Algeria: Discrepancies Between Planning and Outcomes", *Population and Development Review* 38: 179-196.
- Salway, S. M. (2007) "Economic Activity Among UK Bangladeshi and Pakistani Women in the 1990s: Evidence for Continuity or Change in the Family Resources Survey", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(5): 825-847.
- Shapiro, G. K. (2014) "Abortion Law in Muslim-Majority Countries: An Overview of the Islamic Discourse with Policy Implications", *Health Policy and Planning* 29(4): 483-494.
- Sobotka, T., Skirbekk, V., Philipov, D. (2011) "Economic Recession and Fertility in the Developed World", *Population and Development Review* 37(2): 267-306.
- Starodubrovskaya, I. (2019) "Krisis traditsionnoi severokavkazskoi sem'i v postsovetsskii period i ego sotsialniye posledstviia" [The crisis of the traditional North Caucasus family in the post-soviet period and its social consequences], *Zhurnal issledovanií sotsialnoy politiki* 1 (17): 39-56.
- Stonawski, M., Potančoková, M., Cantele, M., Skirbekk, V. (2016) "The Changing Religious Composition of Nigeria: Causes and Implications of Demographic Divergence", *The Journal of Modern African Studies* 54(3): 361-387.
- Stonawski, M., Potančoková, M., Skirbekk, V. (2016) "Fertility Patterns of Native and Migrant Muslims in Europe", *Population, Space, and Place*, 22: 552-567.
- Tønnessen, L., Al-Nagar, S. (2019) "The Politicization of Abortion and Hippocratic Disobedience in Islamist Sudan", *Health and Human Rights* 21(2): 7-20.
- Westoff, R., Freijka, T. (2007) "Religiousness and Fertility among European Muslims", *Population and Development Review* 33(4): 785-809.

СЕРГЕЙ ЗАХАРОВ, ЕЛЕНА ЧУРИЛОВА

Вероисповедание, религиозность и рождаемость в России. Есть ли взаимосвязь?

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-77-104>

Sergei Zakharov, Elena Churilova

Fertility in Russia: Does Religion and Religiousness Matter?

Sergei Zakharov — HSE University (Moscow, Russia). szakharov@hse.ru

Elena Churilova — HSE University (Moscow, Russia). evchurilova@hse.ru

Since the collapse of the Soviet Union, the share of believers, as well as practicing believers among young Russians increased. All four so-called traditional religions in Russia — Christian Orthodoxy, Islam, Buddhism, and Judaism — encourage large families. Although the data from official statistics does not allow finding a correlation between fertility and religion, this can be done with the data of socio-demographic surveys. We use the Russian part of “Generations and Gender Survey” (conducted in 2004) and “Person, Family, Society” (conducted in 2017) to analyze the differences in the number of children ever born among women in the generations 1930–1989 depending on their religion and religious activity. Our results show that the fertility of Muslim women from 1940–1979 birth cohorts is close to or above the level of reproduction. Total fertility rate of Orthodox and non-believers is stable at about 1.7 children per woman. Women from the 1930–1939 birth cohorts demonstrate the variability of reproductive behavior depending on personal religiosity. However, women from 1940–1969 birth cohorts follow the same two-child ideal scenario.

Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2020-928).

The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2020-928).

The survival analysis revealed that we could expect the spread of childlessness both among Orthodox Christians and especially among non-believers. Our results also demonstrate a weak effect of personal high religiosity on the chances of women from the 1980–1989 birth cohorts becoming mothers for three or more children.

Keywords: Orthodoxy, Islam, religiousness, fertility, large families, childlessness, GGS survey, Person, Family and Society survey.

Введение

БЫСТРОЕ снижение рождаемости до уровня простого замещения поколений, начавшееся в развитых промышленных странах в XIX веке и далее продолжившееся в XX веке в развивающихся странах, объясняется учеными в рамках теории Первого демографического перехода. Согласно этой теории, такое резкое снижение рождаемости является следствием адаптации режима воспроизводства населения к снижению смертности и, в первую очередь, к беспрецедентному улучшению выживаемости детей. После того как новое равновесие в уровнях рождаемости и смертности будет достигнуто, падение рождаемости прекратится и ее уровень установится на уровне, необходимом для простого воспроизводства поколений¹. К моменту окончания Первого демографического перехода в Европе 1960-х ожидалось, что рождаемость установится на уровне, примерно равном 2 ребенка на женщину, семьи будут нуклеарными и основанными на браке, а число детей в каждой семье будет определяться финансовыми и временными возможностями родителей². Эти предположения поддерживались результатами замеров общественного мнения, получивших распространение в то время.

Однако развернувшиеся в 1960-е годы в Европе три революции — сексуальная, контрацептивная и гендерная — привели к достаточно неожиданным и фундаментальным изменениям в демографическом поведении жителей европейских стран, так же как и россиян. Появление и широкое распространение высокоэффективных методов контрацепции, пересмотр гендерного

1. Вишневский А. Г. Глобальные детерминанты низкой рождаемости // Синергетика. Будущее мира и России. Под ред. Г. Г. Малинецкого. Изд. ЛКИ, 2008. С. 71–91.
2. Lesthaeghe, R. (2014) "The Second Demographic Transition: A Concise Overview Of Its Development", *Proceedings of National Academy of Sciences of the USA (PNA)* 111(51): 18112–18115.

разделения труда и отход от модели мужчины — единственного кормильца семьи сделали возможным отделение друг от друга трех основных видов демографического поведения: брачного, сексуального и репродуктивного. Подобная трансформация поведения объясняется в рамках теории Второго демографического перехода и связывается в странах Южной, Западной и Северной Европы со снижением роли церкви и государства, ослаблением влияния патернализма родственно-кланового окружения и усилением личной свободы выбора в том числе в вопросах создания семьи и рождения детей³. Согласно теории Второго демографического перехода, рождение ребенка или нескольких детей — это один из жизненных сценариев, результат личного выбора индивида, сделанного исходя из собственных желаний в конкретных жизненных обстоятельствах, который делается с меньшей, чем прежде, опорой на мнения окружающих.

Первые признаки начала Второго демографического перехода в России обнаружили себя к концу 1980-х гг. К этому моменту доля неверующих среди населения по опросам достигала порядка 70%⁴. Напомним, что в советской России на протяжении всей истории в государственной политике активно поддерживался атеизм, и в проведении ее были задействованы практически все легально действующие социальные институты, кроме собственно самой церкви. Можно сказать, что религия для большинства граждан, в первую очередь социализировавшихся в советский период, не играла сколько-нибудь значимой роли при принятии решений, связанных с созданием семьи и рождением детей. Отметим, что советская власть, за исключением короткого периода в 1920-е — середине 1930-х гг., была ориентирована пронаталистски⁵. Принятые в 1944 году законы, ограничившие вплоть до 1968 года возможность развода и запрещавшие регистрацию совместного ребенка неженатыми парами⁶, а также введенный налог на без-

3. Lesthaeghe, R. (2010) "The Unfolding Story of the Second Demographic Transition", *Population and Development Review* 36(2): 211–251.
4. Общественное мнение — 2020. М.: Левада-Центр, 2021.
5. Тольц М.С. От абортного термидора к законодательному либерализму: политика в области брачно-семейных отношений как зеркало истории СССР // Развитие населения и демографическая политика. Памяти А.Я. Кваши. Сб. статей. / Под ред. М.Б. Денисенко, В.В. Елизарова. М.: МАКС Пресс, 2014. С. 157–169; Zakharov, S. (2018) "Family Policy", in I. Studin (ed.) *Russia: Strategy, Policy, Administration*, pp. 319–330. L.: Palgrave Macmillan UK.
6. Тольц М.С. От абортного термидора к законодательному либерализму: политика в области брачно-семейных отношений как зеркало истории СССР.

детность⁷ давали для населения четкий сигнал, что советская семья должна состоять в крепком браке и иметь детей. В действительности, для поколений женщин, рожденных в 1920–1960 гг. наблюдался довольно низкий уровень окончательного безбрачия: порядка 8% и ниже⁸. Однако пронаталистский настрой советской власти не имел сколько-нибудь значимого влияния на рождаемость. Коэффициент суммарной рождаемости (КСР) в России опустился ниже уровня простого воспроизводства в 1967 году — 2,04 рождений на одну женщину, тогда как в этом же году в странах Западной и Южной Европы он составлял 2,5–3,0⁹. Оценки показывают, что итоговая рождаемость в когортах женщин, рожденных после 1911 года, была близкой либо ниже уровня простого воспроизводства¹⁰.

КСР — индикатор периода, показывающий, сколько в среднем детей родит женщина, достигшая 15-летнего возраста в текущем году, при условии сохранения возрастных интенсивностей рождаемости текущего года на протяжении всего репродуктивного периода. После подъема в середине 1980-х до уровня 2,23 ребенка на женщину, КСР в России начал снижаться, достигнув минимума в 1,16 ребенка на женщину в 1999 году. Это снижение рождаемости до сверхнизкого уровня (менее 1,3 ребенка на женщину) в 1990-е годы не только в России, но и в странах Азии, Южной и Восточной Европы вызвало алармистские настроения среди исследователей¹¹ и сильное беспокойство в обществе, доходящее до состояния ажитации среди представителей элит, апеллирующих к политикам с целью принятия неотлож-

7. Barkalov, N. B., Darsky, L. E. (1994) *Russia. Fertility, Contraception, Induced Abortion, Infant and Maternal Mortality*. The Futures Group International.
8. Scherbov, S., Van Vianen, H. (2001) "Marriage and Fertility in Russia of Women Born Between 1900 and 1960: A Cohort Analysis", *European Journal of Population* 17(3): 281–294; Демографическая модернизация России, 1900–2000 / под ред. А. Г. Вишневского. М.: Новое издательство, 2006. С. 102–103.
9. Международная база демографических данных Института демографии им. А. Г. Вишневского НИУ ВШЭ [<http://www.demoscope.ru/weekly/pril.php>, доступ от 24.11.2022].
10. Захаров С. В. Демографический переход и воспроизводство поколений в России // Вопросы статистики. 2003. № 11. С. 3–12; Scherbov, S., Van Vianen, H. "Marriage and Fertility in Russia of Women Born Between 1900 and 1960: A Cohort Analysis".
11. Kohler, H.-P., Billari, F. C., Ortega, J. A. (2006) "Low Fertility in Europe: Causes, Implications and Policy Options", in F. R. Harris (ed.) *The Baby Bust: Who Will do the Work? Who Will Pay the Taxes?*, pp. 48–109. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

ных решений. Однако причина подобного снижения рождаемости лежала в очень быстрой трансформации возрастной модели рождаемости, и в первую очередь в переходе женщин к массовому откладыванию рождения первенцев¹², что нередко безосновательно интерпретировалось как переход к массовой бездетности. Повышение КСР в 2000-е годы, особенно ставшее заметным после 2007 года, исследователи связывают как с успешным влиянием на рождаемость такой меры государственной поддержки российских семей, как материнский капитал¹³, так и с очередным сокращением интервала между рождениями соседних порядков, приведшего к росту текущего показателя рождаемости¹⁴. Отметим, что в начале 2010-х произошла активизация региональной политики поддержки семей, в первую очередь выражающаяся во введении региональных материнских капиталов и в политике поддержки многодетных семей¹⁵, совпавшая с имевшейся общей тенденцией повышения рождаемости третьих и последующих детей, которая началась в начале 1990-х гг. и наблюдается до сих пор¹⁶.

Перестройка во второй половине 1980-х и, в частности, провозглашенная политика гласности сняли запреты на обсуждение тем личного характера, а прохладное отношение к религии со стороны государства постепенно сменилось сотрудничеством с религиозными организациями. Кроме того в постсоветский период

12. Sobotka, T. (2014) "Is Lowest-Low Fertility in Europe Explained by the Postponement of Childbearing?", *Population and Development Review* 30(2): 195–220.
13. Архангельский В. Н. Помощь семьям с детьми в России: оценка демографической результативности // Социологические исследования. 2015. № 3. С. 56–64; Рыбаковский Л. Л. Концепция демографической политики России: опыт разработки и пути совершенствования // Социологические исследования. 2015. № 9. С. 62–70.
14. Frejka, T., Zakharov, S. (2013) "The Apparent Failure of Russia's Pronatalist Family Policy", *Population and Development Review* 39(4): 635–647; Андреев Е. М., Захаров С. В. Микроперепись-2015 ставит под сомнение результативность мер по стимулированию рождаемости // Демоскоп-Weekly. 2017. № 711–712 [<https://publications.hse.ru/articles/203419323>, доступ от 24.11.2022]; Захаров С. В. Тенденции рождаемости в России за последние четыре десятилетия: анализ с учетом вероятности рождения очередного ребенка в условных и реальных поколениях // Население (Naselenie Review). 2019. № 37(1). С. 209–243.
15. Козлов В. А., Казенин К. И. Региональные меры поддержки многодетных детей в РФ // Журнал исследований социальной политики. 2020. № 18(2). С. 191–206.
16. Захаров С. В. Тенденции рождаемости в России за последние четыре десятилетия: анализ с учетом вероятности рождения очередного ребенка в условных и реальных поколениях; Казенин К. И., Ракша А. И. Динамика рождаемости по регионам РФ в 2018 г.: основные тенденции // Экономическое развитие России. 2019. № 26 (8). С. 71–78.

православная церковь не избежала включения в общий процесс глобализации рыночных отношений, коммерциализации своих услуг на основе современных технологий коммуникации и маркетинга¹⁷. Как итог, с конца 1980-х начался резкий рост доли населения, которые относили себя к православным. Так, по выборочным опросам населения в конце 1980-х около 20% населения России декларировали себя православными, в конце 1990-х уже 45%, а в конце 2000-х — 80%¹⁸. За 30 лет после распада СССР почти в 2 раза возросла и доля тех, кто не испытывает каких-либо сомнений в существовании Бога: с 14% в 1991 году до 35% в 2020 году¹⁹.

Существующие исследования влияния религиозной принадлежности и частоты религиозных практик на итоговое число рожденных детей в странах Европы и США показывают, что католики и протестанты, регулярно посещающие церковь, не только нацелены на рождение большего числа детей²⁰, но и в ряде стран действительно имеют в среднем больше детей, чем неверующие²¹. Поэтому, принимая во внимание увеличение доли верующих в российском населении, раннюю религиозную социализацию, ставшую возможной в 1990-е гг., и увеличивающуюся долю практикующих религиозные обряды среди молодежи²², мы можем предполагать, что влияние религии и религиозной активности на рождаемость в последние два-три десятилетия могло возрасти.

Результаты российских исследований, проведенных в середине 2000-х, показывали, что православное вероисповедание не оказывало в эти годы значимого влияния на вероятность рождения ребенка. В среднем более высокий уровень рождаемо-

17. Gauthier, F. (2022) "Religious Change in Orthodox-Majority Eastern Europe: from Nation-State to Global-Market", *Theory and Society* 51: 177–210.

18. Общественное мнение — 2020. М.: Левада-Центр, 2021.

19. Там же.

20. Philippov, D., Berghammer, C. (2007) "Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behaviour: a Comparative Study of European Countries", *Vienna Yearbook for Population Research* 5: 271–305.

21. Там же; Frejka, T., Westoff, C. F. (2008) "Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe", *European Journal of Population*, 24(1): 5–31; Peri-Rotem, N. (2016) "Religion and Fertility in Western Europe: Trends Across Cohorts in Britain, France and the Netherlands", *European Journal of Population* 32: 231–265.

22. Павлюткин И. В. Динамика религиозности молодежи в России // Научный результат. Серия: Социология и управление. 2020. № 6(3). С. 153–183.

сти наблюдался только среди исповедующих ислам²³. Кроме того, была выявлена несколько большая доля родивших двух и более детей среди слабо религиозных женщин²⁴. Тем не менее, к началу 2010-х было показано, что у практикующих верующих выше ожидаемое число детей²⁵, и доля многодетных среди воцерковленных православных россиян выше, чем в среднем среди россиян²⁶. Так же, естественный переход к многодетности (практика неконтролируемой на индивидуально-семейном уровне рождаемости — рождение стольких детей, «сколько Бог пошлет») является хотя и не слишком распространенным, но одним из типов перехода к многодетности в современной России²⁷. Однако на макроуровне, а именно на примере групп регионов с высоким и низким уровнями текущей рождаемости не было выявлено влияния религиозности населения на уровень рождаемости²⁸.

В данной работе мы ставим перед собой цель изучить влияние декларируемого вероисповедания и религиозной активности на итоговое число рожденных детей, а также на вероятность многодетности в поколениях российских женщин 1930–1989 гг. рождения. Под вероисповеданием мы понимаем принадлежность индивида к той или иной конфессии или религиозному течению. Так как в Конституции РФ закреплена свобода вероисповедания, вероисповедание человека нигде в официальных документах не фигурирует, оценки вероисповедания фиксируются на основе самоидентификации человека в момент его опроса. Под религиозной активностью мы понимаем личную религиозную активность индивида, выраженную в частоте посещения религиозных служб или церкви по ответам самого индивида.

23. Малева Т.М., Синявская О.В. Социально-экономические факторы рождаемости в России: эмпирические измерения и вызовы социальной политике // Социальная политика, рекомендации, обзоры (SPERO). 2006. № 5. С. 70–97.

24. Там же.

25. Синельников А.Б., Медков В.М., Антонов А.И. Семья и вера в социологическом измерении (результаты межрегионального и межконфессионального исследования). М.: КДУ, 2009.

26. Павлюткин И.В. Значение религии в современной российской рождаемости // Аист на крыше. Демографический журнал. 2017. № 4. С. 34–37.

27. Павлюткин И.В., Голева М.А. Как создаются семьи с большим числом детей: типы жизненных переходов родителей // Социологические исследования. 2020. № 7. С. 106–117.

28. Сигарева Е.П., Сивоплясова С.Ю. Рождаемость и религиозность в России: оценка взаимосвязи // Logos et Praxis. 2019. № 18(1). С. 104–115.

В данном определении не учитывается приверженность индивида соблюдению поста (временного добровольного самоограничения в пище) или различных религиозных обрядов (например, таинств крещения, причастия, исповеди, венчания). Исходя из характера используемых данных (социологический опрос), главное ограничение нашего исследования состоит в том, что декларируемая респондентом религиозная принадлежность и частота посещения религиозных учреждений могут изменяться несколько раз в жизни, а личная религиозная активность — усиливаться или ослабляться. Кроме того, для части женщин временной разрыв между рождением детей и опросом составляет десятки лет. Тем не менее, мы полагаем, что наша работа позволит заполнить собой лакуну в отечественных исследованиях о вероисповедании и личной религиозности как детерминантах репродуктивного поведения.

Данные

Наши расчеты основаны на данных двух крупных репрезентативных для населения России, в целом выборочных обследований «Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе» и «Человек, семья и общество».

Исследование «*Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе*» (РиДМиЖ) является частью международного исследовательского проекта сравнительных исследований *Generations and Gender Programme* / «Программа поколения и гендер». Координатором проекта выступала Европейская экономическая комиссия ООН при поддержке международного консорциума научно-исследовательских центров. В России были проведены три волны опроса с панельной составляющей в 2004, 2007 и 2011 гг. Независимым институтом социальной политики в сотрудничестве с Независимой исследовательской группой «Демоскоп» и Центром лонгитюдных обследований НИУ ВШЭ при финансовой поддержке Пенсионного фонда РФ, Института демографических исследований Макса Планка (Росток, Германия), Сбербанка России, благотворительного Фонда «Виктория» и Фонда народонаселения ООН. В нашем исследовании мы используем первую волну обследования, в ходе которого в 2004 году было опрошено с помощью личного интервью более 11 тыс. респондентов обо-его пола в возрасте 18 лет и старше, родившихся в 1923–1986 гг., представляющих городское и сельское население 32 субъектов

Российской Федерации, включая Москву и С.-Петербург²⁹. Мы использовали данные только первой волны исследования ввиду того, что вопросы про религиозное исповедание и частоту посещения религиозных учреждений во второй и третьей волнах исследования не задавались.

Исследование «Человек, семья, общество» (ЧСО) является репрезентативным социологическим опросом взрослого населения России. Проведение трех волн данного исследования в 2013, 2015 и 2017 гг. координировалось Институтом социального анализа и прогнозирования РАНХиГС. Для достижения целей нашего исследования мы приняли решение использовать данные третьей волны исследования, проведенной в 2017 году. Данный опрос охватил все федеральные округа и регионы Российской Федерации³⁰. Сбор данных осуществлялся с помощью телефонных интервью. Всего было опрошено 9604 человека старше 18 лет, родившихся в 1944–1999 гг.

Исследование РидМиЖ-2004 позволяло нам получить информацию о среднем числе когда-либо рожденных детей у женщин 1923–1986 годов рождения. Так как женщины, родившиеся в 1920-е годы, на момент исследования имели возраст от 75 лет до 81 года, мы приняли решение не включать их в анализ в связи с возможной селекцией респондентов и тем, что в таком возрасте респонденты могут забывать события своей жизни, путать их даты и очередность. Из исследования РидМиЖ-2004 мы приняли решение воспользоваться данными женщин, родившихся с 1930 года по 1959 год. Когорты начиная с 1960 года рождения мы анализировали, опираясь на данные ЧСО-2017. Это связано с тем, что на момент опроса в 2004 году были близки к фактическому завершению деторождения только женщины из поколений 1960–1964 годов рождения: им на момент опроса было от 40 до 44 лет. Остальные же были значительно младше, а по-

29. Подробнее о методологии см.: Захаров С.В., Малева Т.М., Синявская О.В. Программа «Поколения и гендер» в России: вопросы методологии // Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе. По материалам одного исследования. Сб. аналитических статей. Вып. 1. / Научн. ред.: Т.М. Малева, О.В. Синявская. М.: НИСР, 2007. С. 35–74.

30. Подробнее о методологии см.: Вырская М.С., Макаренцева А.О. Методическое представление общероссийского опроса «Человек, семья, общество». М.: ИНСАП РАНХ и ГС, 2017 [https://social.ranepa.ru/tsentry-i-instituty/institut-sotsialnogo-analiza-i-prognizirovaniya/issledovaniya/86-chelovek-semya-obshchestvo-2017/48-reports-presentations/raw-data?function=downloadFile&file_id=Djfl3Utk, доступ от 24.11.2022].

коления женщин 1980–1986 годов рождения только начинали свою репродуктивную карьеру. К 2017 году, то есть к моменту проведения исследования ЧСО, репродуктивный период женщин, родившихся в 1960-е гг., полностью завершился, а репродуктивный период женщин из поколений 1970-х гг. был близок к окончанию.

В исследовании ЧСО содержатся данные для женщин, родившихся в 1980-е гг. Мы их также использовали с целью посмотреть достигнутое среднее число рождений, исходя из гипотезы, что в случае существенного влияния религиозной активности на рождаемость различия в среднем числе когда-либо рожденных детей будут видны уже в возрасте 28–37 лет. Отметим, что предварительный анализ данных показал, что средние числа когда-либо рожденных детей в зависимости от вероисповедания и религиозной активности по данным РидМиЖ и ЧСО для поколений 1940-х и 1950-х годов рождения практически идентичны, поэтому подобное объединение данных из разных массивов никак не повлияет на результаты.

Для анализа влияния вероисповедания респондента на рождаемость мы использовали вопрос о том, какую религию исповедует респондент. В РидМиЖ-2004 вопрос о вероисповедании задавался следующим образом: *«Какую веру вы исповедуете, если вы религиозны?»*. Респонденту предлагалось выбрать из вариантов ответа «православие», «ислам», «другую религию (укажите, какую именно)», «никакую религию». В ЧСО-2017 была использована последовательность из двух вопросов. Первый: *«Считаете ли вы себя верующим человеком? (Варианты ответа «да», «нет», «затрудняюсь ответить».)* Если респондент указывал, что он считает себя верующим, то ему задавался второй вопрос: *«К какому вероисповеданию вы себя относите?»*. При ответе на этот вопрос респондент мог выбрать из вариантов: «к православию», «к другим христианским конфессиям (католики, протестанты, баптисты и др.)», «исламу» или «к какой-либо другой религии (укажите, к какой именно)». Таким образом, к неверующим при анализе данных РидМиЖ-2004 были отнесены те респонденты, которые указали, что никакую религию они не исповедуют, а при анализе данных ЧСО-2017 — те респонденты, которые ответили «нет» на вопрос, считают ли они себя верующими.

Распределение ответов на вопрос о религиозной принадлежности (таблица 1) показало, что число респондентов-представи-

телей других религий недостаточно для их анализа по поколениям, поэтому было принято решение анализировать респондентов, указавших на свою принадлежность к православию, исламу или неверующих.

Таблица 1. Число респондентов (женщин) в зависимости от года рождения и религиозной принадлежности

Исследование	Годы рождения	Православие	Ислам	Другая религия	Неверующие	Всего
РиД-МиЖ-2004	1930–1939	945	32	14	122	1113
	1940–1949	758	38	10	138	944
	1950–1959	1179	69	15	229	1492
	1960–1969	747	58	32	209	1046
ЧСО-2017	1970–1979	690	51	21	181	943
	1980–1989	701	56	41	159	957

Для анализа влияния религиозной активности на рождаемость мы использовали вопрос о частоте посещения религиозных служб или учреждений. Отметим, что число респондентов-мусульман в каждом из поколений является достаточным для анализа среднего числа когда-либо рожденных детей (таблица 1). Однако мы не стали включать респондентов-мусульман в анализ влияния степени религиозности на число когда-либо рожденных детей: вопрос о частоте посещения мечети не может точно отражать степень религиозности женщин-мусульманок, так как ислам, несмотря на отсутствие явного канонического запрета, накладывает ограничения на женщин в посещении мечети, особенно с учетом возраста, состояния в браке и цикличности менструального статуса³¹.

Итак, в РиДМиЖ-2004 формулировка вопроса была следующей: «Как часто вы посещаете религиозные службы, если вообще их посещаете, не считая посещения религиозных свадебных обрядов, религиозных обрядов, связанных с рождением ребенка, и т.п.?». Респонденту предлагалось указать частоту посещений в неделю или в месяц, или в год, или выбрать вари-

31. См. детальное исследование исламской идеологии и практики в отношении молений женщин-мусульманок: Katz, M. H. (2013) *Prayer in Islamic Thought and Practice*, pp. 177–209. Cambridge University Press. New York.

ант «никогда». В ЧСО-2017 вопрос был сформулирован следующим образом «Как часто вы обычно посещаете храм (церковь, мечеть)?». Респондентам предлагалось выбрать из следующих вариантов ответа «почти никогда (или реже одного раза в год)», «один-два раза в год», «несколько раз в год, но реже, чем раз в месяц», «раз или несколько в месяц» или «раз в неделю и чаще».

На основании ответов респондентов на данные вопросы мы выделили 4 категории в зависимости от принадлежности к православию и частоты посещения религиозных служб/церкви.

1. *Активные верующие*: декларируют принадлежность к православию, посещают религиозные службы/церковь 1 раз в месяц или чаще.
2. *Умеренные верующие*: декларируют принадлежность к православию, посещают религиозные службы/церковь реже 1 раза в месяц, но чаще, чем 2 раза в год.
3. *Номинальные верующие*: декларируют принадлежность к религии, не посещают церковь/службы или посещают 1–2 раза в год в основные праздники.
4. *Неверующие*: не считают себя верующими людьми.

Таблица 2. Распределение респондентов в зависимости от принадлежности к православию и частоты посещения церкви или религиозных служб, %

Исследование	Годы рождения	Активные верующие	Умеренные верующие	Номинальные верующие	Неверующие
РиД-МиЖ-2004	1930–1939	17,1	18,9	52,5	11,4
	1940–1949	14,3	24,3	46,0	15,4
	1950–1959	14,0	19,6	50,2	16,3
	1960–1969	16,1	29,2	32,8	21,9
ЧСО-2017	1970–1979	16,9	31,8	30,3	20,9
	1980–1989	16,3	28,4	37,3	18,1

Используемые нами данные имеют следующие ограничения. Во-первых, как и в большинстве аналогичных работ, мы измеряем религиозность с помощью индикатора частоты и интенсивности посещения религиозных служб или церкви. Использование этого индикатора обладает тем недостатком, что он предполагает, что чем чаще человек посещает религиозные службы или церковь, тем выше степень его религиозности и сильнее вера. Однако через этот вопрос нельзя выявить категорию части активно или умеренно верующих, не посещающих церковь по тем или иным причинам³². Второе ограничение связано с измерением религиозной самоидентификации и частоты религиозных практик на момент опроса. Выраженность религиозности и частота посещения религиозных учреждений могут изменяться несколько раз в жизни, усиливаться или ослабляться. Кроме того, часть исследуемых нами поколений женщин начали свою репродуктивную карьеру еще во времена существования СССР, тогда, когда на верхнем уровне власти — в коммунистической партии и государственных институтах, в первую очередь в образовании и в деятельности общественных объединений — активно поддерживался атеизм. Тем не менее, мы предполагаем, что случаи резкого перехода из категории «неверующих» в категорию «сильно верующих» крайне редки. Третье ограничение связано непосредственно с использованием данных двух разных исследований. Хотя оба считаются репрезентирующими взрослое население России, их методология отличается. В РИДМИЖ опрос респондентов проводился с помощью личных интервью, а в ЧСО был использован телефонный опрос, что обеспечило попадание в число респондентов некоторого числа представителей так называемого институционального населения (проживающие при монастырях, в общежитиях и т.д.). Четвертое ограничение связано с чувствительностью вопроса о религиозной самоидентификации и частоте посещения религиозных служб и церкви. В действительности мы достоверно не знаем, в какой степени россияне готовы откровенно говорить с незнакомыми (интервьюерами) о том, какую концепцию о мире они разделяют: религиозную или, напротив, агностическую или атеистическую.

32. Маркин К.В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274–290.

Результаты

Вероисповедание и рождаемость

На рис. 1 представлены средние числа когда-либо рожденных детей на 1 женщину в зависимости от указанного вероисповедания и когорты рождения женщины. Итоговая рождаемость женщин из поколений 1930–1939 гг. рождения ниже уровня естественного воспроизводства населения независимо от их вероисповедания. Однако среди женщин из поколений 1940–1969 гг. рождения мусульманки в среднем родили больше детей. В когортах 1940-х и 1960-х гг. рождения среднее итоговое число рожденных детей у них практически совпадает с уровнем простого воспроизводства. В поколении мусульманок 1950-х гг. рождения показатель рождаемости равен 2 и на 0,2 выше, чем у православных, и на 0,3 выше, чем у неверующих. Отметим, что когорта женщин 1950-х гг. рождения оказалась самой однородной по репродуктивному поведению.

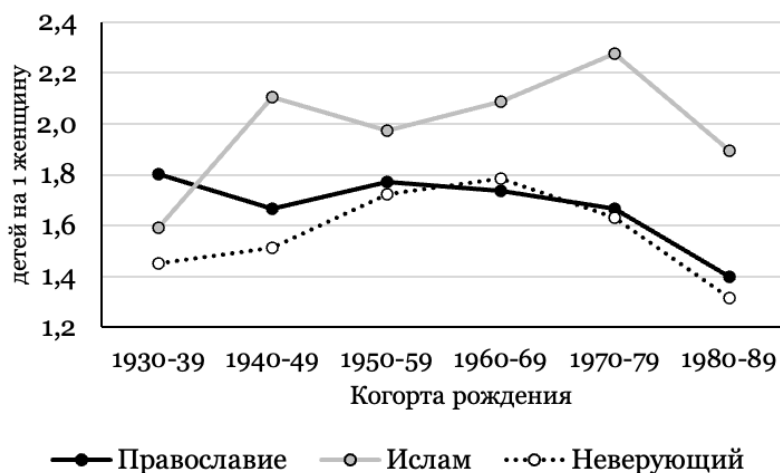


Рис. 1. Среднее число когда-либо рожденных детей в зависимости от указанного вероисповедания, Россия, когорты женщин 1930–1989 г. р.

Для когорт женщин 1970–1989 гг. рождения мы будем говорить об уже достигнутом среднем числе рожденных детей. И этот показатель, как уже было отмечено, выше среди мусульманок. Несмотря на то, что женщины из поколений 1970-х гг. рождения только

начинают завершать свою репродуктивную карьеру, уже очевидно, что итоговое число рожденных детей у мусульманок превысит 2,3 ребенка на женщину, а у православных и неверующих составит порядка 1,6–1,7 ребенка на женщину. Возраст женщин, родившихся в 1980-е, на момент опроса (2017 г.) составлял 28–37 лет. Можно сказать, что они были тогда «на пике репродуктивной карьеры». Для них мы можем ожидать в дальнейшем существенного роста кумулятивной рождаемости по сравнению со средним числом уже рожденных детей к моменту опроса. Тем не менее, очевидно, что рождаемость среди мусульманок и для этой когорты уже на 0,5 ребенка выше (рис. 2). Вероятно, к концу репродуктивного периода итоговая рождаемость среди православных и неверующих возрастет до 1,6–1,7 (как это наблюдалось у их матерей — женщин 1950–1969 гг. рождения), а итоговая рождаемость мусульманок будет близка к значению 2,1 либо немного выше, также приближаясь к уровню рождаемости своих матерей.

Личная религиозная активность православных и рождаемость

На рис. 2 показаны средние числа когда-либо рожденных детей у женщин из поколений 1930–1989 годов рождения в зависимости от их религиозной активности. Среднее накопленное число рождений ни у одной из рассмотренных групп по религиозной активности не превышает в среднем 2 рождений на женщину. Следовательно, мы можем утверждать, что рождаемость среди них всех находится на довольно низком уровне. Однако мы также можем наблюдать постепенное снижение вариативности рождаемости в зависимости от религиозной активности (в рамках низкой рождаемости) при переходе от когорт 1930-х к когортам 1970-х годов рождения.

Наибольший разрыв в среднем накопленном числе рождений наблюдается у женщин из поколений 1930-х годов рождения. Именно в этих поколениях у номинально верующих православных женщин наблюдается рождаемость, близкая к 1,9 ребенка на женщину, у активных верующих — 1,81 ребенка на женщину, в то время как у неверующих она максимально низка и составляет 1,45 ребенка на женщину. В когортах женщин 1940-х и 1950-х годов рождения накопленное число рождений по-прежнему наиболее высоко у номинально верующих и составляет 1,75 и 1,82 ребенка на женщину соответственно. Наименьшую рождаемость в когорте 1940-х демонстрируют одинаково как неверующие женщины, так

и религиозно активные: среднее число когда-либо рожденных детей среди них на 0,2 ребенка ниже. В когортах 1950-х и 1960-х годов рождения разрыв в рождаемости женщин с разной степенью религиозной активности снижается до 0,14 ребенка на женщину.

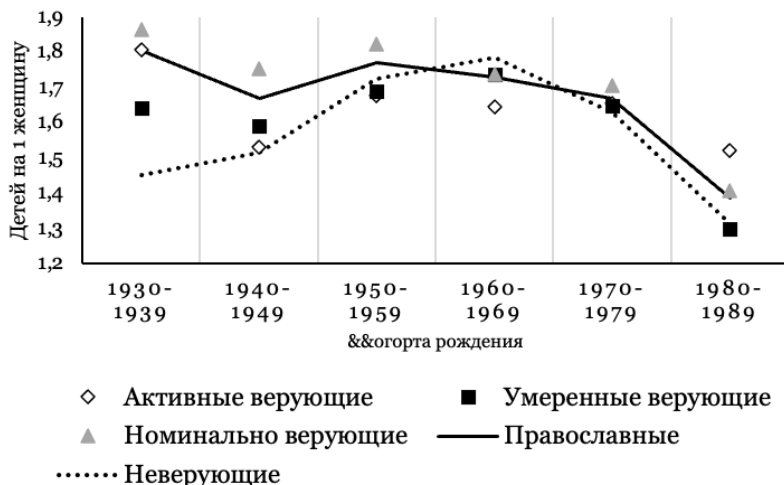


Рис. 2. Среднее число когда-либо рожденных детей в зависимости от религиозной активности (православные и неверующие), Россия, когорты женщин 1930–1989 г. р.

В отношении женщин 1970-х годов рождения мы уже можем говорить о фактически завершенном репродуктивном периоде на момент проведения опросов. Так, для российских женщин 1970–1974 г. р., по данным *Human Fertility Database*, итоговая рождаемость равна 1,6³³. Так как мы рассматриваем 10-летние когорты, то их итоговая рождаемость может быть несколько выше за счет рождений у женщин в возрасте 38–43 лет (у женщин из когорт 1975–1979 годов рождения). Таким образом, мы можем констатировать, что у православных женщин разной степени религиозности и у неверующих рождаемость не отличается от среднероссийской. Кроме того, для женщин из этих поколений мы можем наблюдать наименьший разрыв в среднем числе рожденных детей между православными различной степени религиозности и неверующими. Речь идет о разности в 0,08 ребенка на женщину между рождае-

33. Human Fertility Database. Completed cohort fertility [<https://www.humanfertility.org/cgi-bin/main.php>, accessed on 24.11.2022].

мостью у номинальных верующих (1,71 ребенка на женщину) и рождаемостью у неверующих (0,63 ребенка на женщину).

Как было сказано ранее, репродуктивный период женщин из поколений 1980-х гг. еще не окончен. Однако мы можем судить о возможных различиях на основании уже достигнутого числа рождений. Так, среднее число уже рожденных детей у активных верующих составляет 1,52 ребенка на женщину. Этот показатель на 0,11 ребенка выше, чем для номинальных верующих и на 0,22 выше, чем для рядовых верующих или неверующих (рис. 2). На основании этих данных мы не можем делать никаких предположений о возможной итоговой рождаемости, но, вероятно, между анализируемыми группами как минимум наблюдают отклонения в календаре рождений.

Детность и бездетность среди верующих и неверующих

Коэффициент суммарной рождаемости (КСР), впрочем, как и показатель итоговой рождаемости когорты, показывает среднее число детей на 1 женщину. Однако исходя из значения КСР или коэффициента итоговой рождаемости мы можем узнать тип воспроизводства населения, но не структуру семей по числу рожденных детей. Вариация рождаемости, пусть и в пределах ее низкого уровня от одного до двух детей на женщину, может обуславливаться долей бездетных и долей рождений высоких порядков (третьи и последующие рождения)³⁴.

На рис. 3 показано распределение женщин по числу рожденных детей в зависимости от степени религиозности женщин. Для когорты женщин 1930–1939 годов рождения характерна большая вариация сценариев рождаемости в зависимости от их религиозности. Так, среди неверующих женщин 13% остались бездетными, 44% предпочли родить только одного ребенка, 34% — двух детей и только 8% — троих и больше. Две другие группы — активные верующие и номинальные верующие — демонстрируют противоположный тип репродуктивного поведения. Доля бездетных среди них в два раза ниже, и большинство из них родили двоих детей. Кроме того, 21% номинально верующих женщин родили трех и более детей. Среди активных верующих доля таковых — 16%. Третий репродуктивный сценарий мы можем наблюдать у умеренных верующих: они не от-

34. Иванов С. Новое лицо брака в развитых странах // Демоскоп-weekly. 2002. № 67–68 [<http://www.demoscope.ru/weekly/2002/067/tema06.php>, доступ от 24.11.2022].

личаются от активных верующих по доле окончательно бездетных и доле многодетных. Однако среди них рождение одного ребенка встречается с такой же частотой, как и рождение двух детей.

В когорте женщин 1940–1949 годов рождения мы уже видим, как начинают сближаться типы репродуктивного поведения и начинает доминировать двухдетная модель семьи. В когорте женщин 1950-х годов двухдетная модель семьи, вероятно, находится на пике своей распространенности. Имеются лишь минимальные отличия в репродуктивных сценариях: среди неверующих и номинально верующих чуть меньше доля однодетных, и на 5–7% больше доля многодетных по сравнению с умеренными и активными православными. Видимо, именно этими минимальными отличиями обусловлена и небольшая дифференциация показателя накопленной рождаемости в этой когорте (см. рис. 2).

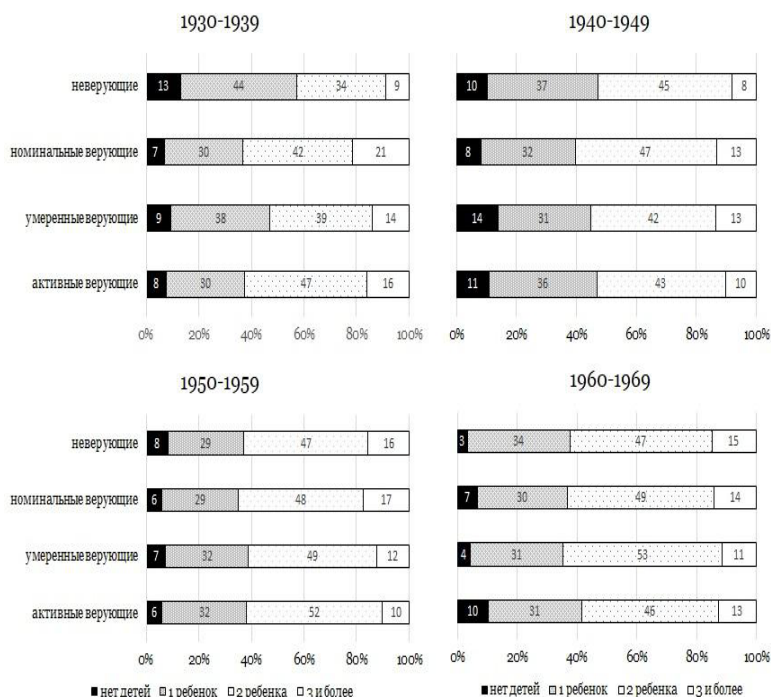


Рис. 3. Распределение женщин по числу когда-либо рожденных детей в зависимости от религиозности: Россия, когорты 1930–1969 г. р., %

В когорте женщин 1960–1969 годов рождения наблюдается очень низкая доля окончательно бездетных женщин среди неверующих и умеренно верующих: 3,5 и 4,4% соответственно. Вероятно, такая низкая бездетность может быть связана с тем, что к началу 1980-х сильно снизился возраст сексуального дебюта, что в условиях ограниченного доступа к эффективным методам контрацепции часто приводило к наступлению внебрачной беременности. Негативное отношение к абортам среди первобеременных и общественное давление об обязательности рождения хотя бы одного ребенка выражались в стимулированных браках. Так, в 1981 году в типичном советском городе Перми половина рожденных первых детей были зачаты до официальной регистрации брака³⁵. Поэтому можно предположить, что десять процентов окончательно бездетных женщин среди активных православных есть результат неприятия добрачных половых связей. С другой стороны, известно, что переход к более высокой религиозности на индивидуальном уровне может быть связан с проблемами со здоровьем, с беспомощностью в поисках партнера и бесплодием. Как отмечают исследователи, в посткоммунистических странах Восточной Европы и Азии религиозность не коррелирует с качеством здоровья, в отличие, скажем, от США³⁶. Как предположил Р. Инглхарт, в этих странах резко расширившаяся зона экономического неблагополучия, снижение социальной поддержки населения и в целом низкий уровень «счастья» являются факторами, увеличивающими вероятность обращения индивида к религии³⁷.

Для оценки различий в репродуктивном поведении когорт 1970–1989 года рождения мы использовали анализ вероятности наступления событий, а именно построили таблицы, позволяющие оценить долю бездетных к указанному возрасту с учетом цензурированных данных. Представленные на рис. 4 доли бездетных в зависимости от возраста и религиозной активности иллюстрируют идущий уже три десятилетия процесс откладывания рождения первого ребенка. Откладывание начала деторождения, так же

35. Тольц М., Антонова О., Андреев Е. Рождения вследствие внебрачных зачатий // Демоскоп-weekly. 2006. № 229–230. [<http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0229/tema01.php>, доступ от 24.11.2022].

36. Zimmer, Z., Rojo, F., Ofstedal, V. B., Chiu, C.-T., Saito, Y., Jagger, C. (2019) *Religiosity and Health: A Global Comparative Study*. SSM — Population Health, Vol. 7.

37. Inglehart, R. F. (2010) “Faith and Freedom: Traditional and Modern Ways to Happiness”, in E. Diener, J. F. Helliwell, D. Kahneman (eds) *International Differences in Well-Being*, pp. 351–397. New York: Oxford University Press.

как явный по сравнению с когортой 1960–1969 гг. рост бездетности, наблюдается как среди православных женщин, так и среди неверующих. При этом, если наибольшая доля бездетных в когорте 1970-х среди активных верующих может объясняться сложностями поиска партнера с такой же религиозной активностью, то в когорте женщин 1980-х г. р. бездетность в большей степени будет выражена у неверующих.

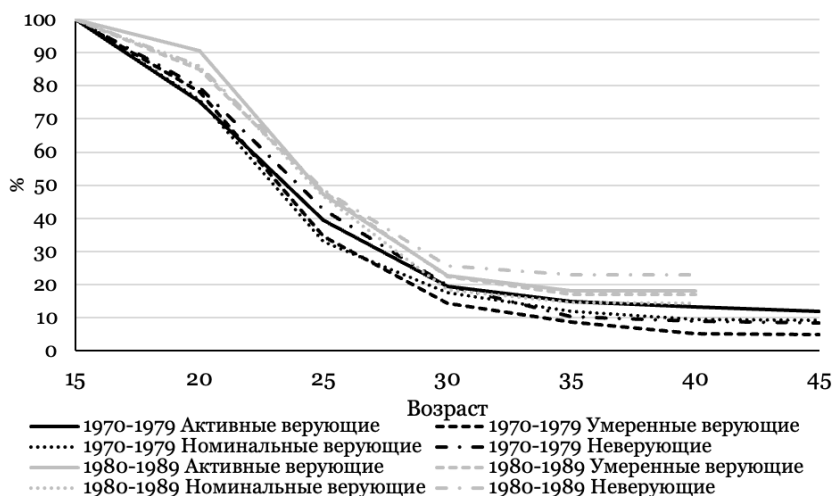


Рис. 4. Доля бездетных женщин к указанному возрасту в зависимости от когорты и религиозной активности (Россия, %)

Является ли религиозность фактором многодетности?

Одной из наших задач было выявить, является ли личная религиозность фактором многодетности. В предыдущем разделе мы показали, что высокая доля многодетных наблюдалась среди активных верующих и номинальных верующих только у женщин из поколений 1930-х годов рождения. Поколения 1940–1969 годов рождения придерживались модели двухдетной семьи. Анализ, проведенный с помощью логистической регрессии, показал, что уровень личной религиозности не оказывала статистически значимого влияния на шансы женщин из когорт 1960–1979 г. р. стать многодетными матерями (табл. 3). Однако мы зафиксировали слабое с точки зрения статистической значимости влияние личной высокой религиозной активности на шансы многодетности для женщин из поколений 1980-х г. р.

Среди женщин из поколений 1960-х г. р. больше шансов стать многодетными имели женщины со средним и ниже среднего образованием и проживающими в сельской местности. В когорте женщин 1970-х годов рождения помимо влияния места жительства и низкого образования прослеживается положительное влияние на многодетность среднего профессионального образования, а также состояния в браке. Состоящие в первом непрерывном браке имеют почти в 2 раза больше шансов стать многодетными матерями по сравнению с не состоящими в брачно-партнерском союзе, а состоящие в повторном браке имеют в 3,2 раза большие шансы иметь в семье трех и более детей, чем аналогичная референтная группа.

Таблица 3. Оценка соотношений шансов ($\exp[B]$) многодетности

Переменная	1960–1969	1970–1979	1980–1989
<i>Религиозность</i>			
Неверующие	реф.	реф.	реф.
Активные верующие	0,876	0,938	2,119*
Умеренные верующие	0,789	0,788	0,733
Номинальные верующие	0,860	1,048	0,973
<i>Состояние в браке</i>			
Нет партнера	реф.	реф.	реф.
Первый брак	0,897	1,969**	1,605
Повторный брак	1,633	3,170***	3,901***
Сожительство	1,522	1,605	1,358
<i>Образование</i>			
Высшее	реф.	реф.	реф.
Среднее или ниже	2,517***	2,547***	6,726***
Среднее профессиональное	1,089	1,666**	4,489***
<i>Место жительства</i>			
Село	реф.	реф.	реф.
Город	0,645**	0,538***	0,748

Примечания:

*коэффициенты статистически значимы при $p < 0,1$

** коэффициенты статистически значимы при $p < 0,05$;

***коэффициенты статистически значимы при $p < 0,01$;

Отличие когорты женщин 1980–1989 годов рождения от предыдущих когорт состоит в том, что для них многодетность перестает ассоциироваться с проживанием в сельской местности. Также пропадает влияние первого непрерывного брака. Шансы женщин, состоящих в повторном браке на рождение 3 и более детей почти в 4 раза выше, чем для не состоящих в брачно-партнерском союзе. Довольно выраженным остается и эффект образования.

Дискуссия и выводы

В настоящей работе мы проанализировали накопленную рождаемость среди женщин из когорт 1930–1989 г. р., относящих себя к православным, мусульманкам и неверующим. Мы выявили, что среднее накопленное число рожденных детей среди мусульманок во всех когортах, кроме когорты 1930–1939 годов рождения, выше либо близко к уровню простого воспроизводства. Среднее число рожденных детей среди православных и неверующих женщин на протяжении нескольких поколений остается низким.

Опираясь на вопрос о частоте посещения религиозных служб и церкви, мы выявили, что ни одна из групп православных женщин по религиозности не имела рождаемость выше 2 детей на женщину. Однако среди женских когорт 1930–1959 г. р. ближе всего к уровню простого воспроизводства была рождаемость среди номинальных верующих, что объясняется высокой долей многодетных семей в этой категории православных. Женские когорты 1960–1979 годов рождения отличаются наименьшей вариацией среднего накопленного числа рождений и сценариев рождаемости в зависимости от религиозности. Однако мы видим, что у женщин, родившихся в 1980-е, среднее число когда-либо рожденных детей несколько выше среди активных верующих. На основании полученных результатов для данной когорты мы видим не только тайминговый сдвиг, выраженный в откладывании рождения первенца, но и ожидаем большую долю окончательно бездетных среди как верующих, так и особенно среди неверующих.

Полученные нами величины итоговой рождаемости согласуются с данными многочисленных исследований социальных норм детности и ожидаемой рождаемости, которые давно показывают остающийся стабильным во времени для россиян идеал двухдет-

ной семьи³⁸. Отметим, что последние исследования фиксируют рост доли населения, ориентированного на бездетность, существенное снижение доли населения, ориентированного на рождение двоих детей, и небольшое увеличение доли планирующих родить трех и более детей³⁹. Наши результаты подтверждают, что россиянки реализуют эти декларируемые ими намерения. Подобная дифференциация семей по числу детей давно наблюдается в развитых странах⁴⁰. В последнее двадцатилетие мы наблюдаем процесс сближения России с другими странами — доля окончательно бездетных и женщин с тремя-четырьмя детьми повышается. Распределение женщин по числу рожденных детей в России становится более равновероятным. Так или иначе среднее число рожденных детей на уровне населения сегодня складывается в результате реализации более вариабельных, чем прежде, репродуктивных стратегий, фиксируемых на уровне отдельных социальных, этнокультурных, территориальных и профессиональных групп.

Результат, показывающий низкую распространенность многодетности среди умеренных и активных верующих в когортах 1940–1969 годов рождения не является неожиданным. Те женщины, которые родились, воспитывались и создавали семью в советское время, были вынуждены ориентироваться на распространенные в то время нормы: раннее создание семьи и последующее за ним рождение хотя бы одного ребенка, в идеале — двух. Женщины из поколений 1960-х и 1970-х, вероятно, ориентировались при принятии решения о числе детей на своих матерей. Ожидается, что именно поколение 1980-х будет демонстрировать большую вариативность репродуктивного поведения; и, действительно, именно в этом поколении мы наблюдаем пусть и небольшое,

38. Дарский Л. Е. Ожидаемое число детей у женщин разных национальностей и перспективы рождаемости в населении бывшего СССР // Демоскоп-weekly. 2005. № 191–192 [http://www.demoscope.ru/weekly/2005/0191/nauka02.php, доступ от 24.11.2022]; Чурилова Е. В., Захаров С. В. Репродуктивные установки населения России: есть ли повод для оптимизма? // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2019. № 3–4. С. 69–89.

39. Там же.

40. См., например: Bosveld, W. (1996) *The Ageing of Fertility in Europe. A Comparative Demographic-Analytic Study*. Amsterdam: Thesis Publishers; UN. Department of Economic and Social Development (1992) *Patterns of Fertility in Low-Fertility Settings. ST/ESA/SER.A/131*. New York: UN; Frejka, T. (2008) "Parity Distribution and Completed Family Size in Europe: Incipient Decline of The Two-Child Family Model?", *Demographic Research* 19(4): 47–72.

но влияние личной активной религиозности на шансы стать многодетной матерью.

В заключение отметим, что нормы Русской Православной церкви не предполагают того, что православная семья обязательно должна быть многодетной. Согласно «Основам социальной концепции Русской православной церкви»⁴¹, РПЦ прямо выступает против аборт и против использования «противозачаточных средств, обладающих абортивным эффектом», так же как осуждает сознательное решение отказаться от рождения детей. Однако согласно этому же документу «супруги несут ответственность перед Богом за полноценное воспитание детей», что фактически означает, что супружеские пары могут регулировать число детей с помощью воздержания или других неабортивных методов контроля рождаемости, хотя в явном виде официальная точка зрения РПЦ по поводу планирования семьи и допустимости тех или иных методов контрацепции не выражена ни в документах, ни в высказываниях Патриарха. Таким образом, православная церковь прямо не предписывает своим прихожанам непременно иметь многодетную семью и рожать столько детей, «сколько Бог пошлет». Однако можно ожидать, что в современной России практикующие верующие среди молодежи будут готовы родить большее число детей, по сравнению с верующими, не отличающимися религиозной активностью. Впрочем, вклад этих групп в общую рождаемость только предстоит оценить через одно-два десятилетия.

Библиография / References

- Андреев Е. М., Захаров С. В. Микроперепись-2015 ставит под сомнение результативность мер по стимулированию рождаемости // Демоскоп-Weekly. 2017. № 711–712 [<https://publications.hse.ru/articles/203419323>, доступ от 24.11.2022].
- Архангельский В. Н. Помощь семьям с детьми в России: оценка демографической результативности // Социологические исследования. 2015. № 3. С. 56–64.
- Вишневский А. Г. Глобальные детерминанты низкой рождаемости // Синергетика. Будущее мира и России. Под ред. Г. Г. Малинецкого. Изд. ЛКИ, 2008. С. 71–91.
- Вырская М. С., Макаренцева А. О. Методическое представление общероссийского опроса «Человек, семья, общество». М.: ИНСАП РАНХ и ГС, 2017 [https://social.ranepa.ru/tsentry-i-instituty/institut-sotsialnogo-analiza-i-prognozirovaniya/issledovaniya/86-chelovek-semya-obshchestvo-2017/48-reports-presentations/raw-data?function=downloadFile&file_id=Djff3Utk, доступ от 24.11.2022].

41. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [<http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>, доступ от 24.11.2022].

- Дарский Л.Е.* Ожидаемое число детей у женщин разных национальностей и перспективы рождаемости в населении бывшего СССР // Демоскоп-weekly. 2005. № 191–192 [<http://www.demoscope.ru/weekly/2005/0191/pauka02.php>, доступ от 24.11.2022].
- Демографическая модернизация России, 1900–2000 / под ред. А. Г. Вишневского. М.: Новое издательство, 2006. С. 102–103.
- Захаров С.В.* Демографический переход и воспроизводство поколений в России // Вопросы статистики. 2003. № 11. С. 3–12.
- Захаров С.В.* Тенденции рождаемости в России за последние четыре десятилетия: анализ с учетом вероятности рождения очередного ребенка в условных и реальных поколениях // Население (Naselenie Review). 2019. № 37(1). С. 209–243.
- Захаров С.В., Малева Т.М., Синявская О.В.* Программа «Поколения и гендер» в России: вопросы методологии // Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе. По материалам одного исследования. Сб. аналитических статей. Вып. 1. / Научн. ред.: Т. М. Малева, О. В. Синявская. М.: НИСП, 2007. С. 35–74.
- Иванов С.* Новое лицо брака в развитых странах // Демоскоп-weekly. 2002. № 67–68 [<http://www.demoscope.ru/weekly/2002/067/tema06.php>, доступ от 24.11.2022].
- Казенин К.И., Ракша А.И.* Динамика рождаемости по регионам РФ в 2018 г.: основные тенденции // Экономическое развитие России. 2019. № 26 (8). С. 71–78.
- Козлов В.А., Казенин К.И.* Региональные меры поддержки многодетных детей в РФ // Журнал исследований социальной политики. 2020. № 18(2). С. 191–206.
- Малева Т.М., Синявская О.В.* Социально-экономические факторы рождаемости в России: эмпирические измерения и вызовы социальной политике // Социальная политика, рекомендации, обзоры (SPERO). 2006. № 5. С. 70–97.
- Маркин К.В.* Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274–290.
- Международная база демографических данных Института демографии им. А. Г. Вишневского НИУ ВШЭ [<http://www.demoscope.ru/weekly/pril.php>, доступ от 24.11.2022].
- Общественное мнение — 2020. М.: Левада-Центр, 2021.
- Павлюткин И.В.* Динамика религиозности молодежи в России // Научный результат. Серия: Социология и управление. 2020. № 6(3). С. 153–183.
- Павлюткин И.В.* Значение религии в современной российской рождаемости // Аист на крыше. Демографический журнал. 2017. № 4. С. 34–37.
- Павлюткин И.В., Голева М.А.* Как создаются семьи с большим числом детей: типы жизненных переходов родителей // Социологические исследования. 2020. № 7. С. 106–117.
- Рыбаковский Л.Л.* Концепция демографической политики России: опыт разработки и пути совершенствования // Социологические исследования. 2015. № 9. С. 62–70.
- Сигарева Е.П., Сиволясова С.Ю.* Рождаемость и религиозность в России: оценка взаимосвязи // Logos et Praxis. 2019. № 18(1). С. 104–115.
- Синельников А.Б., Медков В.М., Антонов А.И.* Семья и вера в социологическом измерении (результаты межрегионального и межконфессионального исследования). М.: КДУ, 2009.

- Тольц М., Антонова О., Андреев Е. Рождения вследствие внебрачных зачатий // *Демоскоп-weekly*. 2006. № 229–230 [<http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0229/tema01.php>, доступ от 24.11.2022].
- Тольц М. С. От абортного термидора к законодательному либерализму: политика в области брачно-семейных отношений как зеркало истории СССР // Развитие населения и демографическая политика. Памяти А. Я. Кваши. Сб. статей. / Под ред. М. Б. Денисенко, В. В. Елизарова. М.: МАКС Пресс, 2014. С. 157–169.
- Чурилова Е. В., Захаров С. В. Репродуктивные установки населения России: есть ли повод для оптимизма? // *Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии*. 2019. № 3–4. С. 69–89.
- Andreev, E. M., Zakharov, S. V. (2017) “Mikroperepis’-2015 stavit pod somnenie rezul’tativnost’ mer po stimulirovaniu rozhdaemosti” [Micro census — 2015 questions the effectiveness of measures to elevate fertility], *Demoskop-Weekly* 711–712 [<https://publications.hse.ru/articles/203419323>, accessed on 24.11.2022].
- Arkhangel’skii, V. N. (2015) “Pomoshch’ sem’iam s det’mi v Rossii: otsenka demograficheskoi rezul’tativnosti” [Assistance to families with children in Russia: assessment of the demographic impact], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 3: 56–64.
- Barkalov, N. B., Darsky, L. E. (1994) *Russia. Fertility, Contraception, Induced Abortion, Infant and Maternal Mortality*. The Futures Group International.
- Bosveld, W. (1996) *The Ageing of Fertility in Europe. A Comparative Demographic-Analytic Study*. Amsterdam: Thesis Publishers.
- Churilova, E. V., Zakharov, S. V. (2019) “Reproduktivnye ustanovki naseleniia Rossii: est’ li povod dlia optimizma?” [Reproductive intentions in Russian population: is there any reason for optimism?], *Vestnik obshchestvennogo mneniia. Dannye. Analiz. Diskussii* 3–4: 69–89.
- Darskii, L. E. (2005) “Ozhidaemoe chislo detei u zhenshchin raznykh natsional’nostei i perspektivy rozhdaemosti v naselenii byvshego SSSR” [Number of expected children by different ethnical groups and perspectives of fertility in the population of the former USSR], *Demoskop-weekly* 191–192.
- Frejka, T. (2008) “Parity Distribution and Completed Family Size in Europe: Incipient Decline of The Two-Child Family Model?”, *Demographic Research* 19(4): 47–72.
- Frejka, T., Westoff, C. F. (2008) “Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe”, *European Journal of Population*, 24(1): 5–31.
- Frejka, T., Zakharov, S. (2013) “The Apparent Failure of Russia’s Pronatalist Family Policy”, *Population and Development Review* 39(4): 635–647.
- Gauthier, F. (2022) “Religious Change in Orthodox-Majority Eastern Europe: from Nation-State to Global-Market”, *Theory and Society* 51: 177–210.
- Human Fertility Database. Completed cohort fertility [<https://www.humanfertility.org/cgi-bin/main.php>, accessed on 24.11.2022].
- Inglehart, R. F. (2010) “Faith and Freedom: Traditional and Modern Ways to Happiness”, in E. Diener, J. F. Helliwell, D. Kahneman (eds) *International Differences in Well-Being*, pp. 351–397. New York: Oxford University Press.
- Ivanov, S. (2002) “Novoe litso braka v razvitykh stranakh” [New features of marriage in developed countries], *Demoskop-weekly* 67–68 [<http://www.demoscope.ru/weekly/2002/067/tema06.php>, accessed on 24.11.2022].
- Katz, M. H. (2013) *Prayer in Islamic Thought and Practice*, pp. 177–209. Cambridge University Press. New York.

- Kazenin, K. I., Raksha, A. I. (2019) "Dinamika rozhdaemosti po regionam RF v 2018 g.: osnovnye tendentsii" [Fertility dynamic in Russian regions in 2018: main tendencies], *Ekonomicheskoe razvitie Rossii* 26(8): 71–78.
- Kohler, H.-P., Billari, F. C., Ortega, J. A. (2006) "Low Fertility in Europe: Causes, Implications and Policy Options", in F. R. Harris (ed.) *The Baby Bust: Who Will do the Work? Who Will Pay the Taxes?*, pp. 48–109. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kozlov, V. A., Kazenin, K. I. (2020) "Regional'nye mery podderzhki mnogodetnykh detei v RF" [Regional support of large families in RF], *Zhurnal issledovaniï sotsial'noi politiki* 18(2): 191–206.
- Lesthaeghe, R. (2010) "The Unfolding Story of the Second Demographic Transition", *Population and Development Review* 36(2): 211–251.
- Lesthaeghe, R. (2014) "The Second Demographic Transition: A Concise Overview of Its Development", *Proceedings of National Academy of Sciences of the USA (PNA)* 111(51): 18112–18115.
- Maleva, T. M., Siniavskaja, O. V. (2006) "Sotsial'no-ekonomicheskie faktory rozhdaemosti v Rossii: èmpiricheskie izmereniia i vyzovy sotsial'noi politike" [Socio-economic determinants of fertility in Russia: empirical measurements and challenges for social policy], *Sotsial'naiia politika, rekomendatsii, obzory (SPERO)* 5: 70–97.
- Markin, K. V. (2018) "Mezhdû veroi i neveriem: nepraktikuïushchie pravoslavnye v kontekste rossiiskoi sotsiologii religii" [Between faith and disbelief: impractical Orthodox in the context of Russian sociology of religion], *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 2: 274–290.
- Obshchestvennoe mnenie — 2020* [Public opinion — 2020] (2021). M.: Levada-Tsentr.
- Pavliutkin, I. V. (2017) "Znachenie religii v sovremennoi rossiiskoi rozhdaemosti" [The role of religion in Russian fertility], *Aist na kryshe. Demograficheskii zhurnal* 4: 34–37.
- Pavliutkin, I. V. (2020) "Dinamika religioznosti molodezhi v Rossii" [Dynamics of young people's religiosity in Russia], *Nauchnyi rezul'tat. Seriia: Sotsiologiiia i upravlenie* 6(3): 153–183.
- Pavliutkin, I. V., Goleva, M. A. (2020) "Kak sozdaiutsia sem'ï s bol'shim chislom detei: tipy zhiznennykh perekhodov roditelei" [How do families with many children emerge? Typology of parents' transitions], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 7: 106–117.
- Peri-Rotem, N. (2016) "Religion and Fertility in Western Europe: Trends Across Cohorts in Britain, France and the Netherlands", *European Journal of Population* 32: 231–265.
- Philippov, D., Berghammer, C. (2007) "Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behaviour: a Comparative Study of European Countries", *Vienna Yearbook for Population Research* 5: 271–305.
- Rybakovskii, L. L. (2015) "Kontseptsiiia demograficheskoi politiki Rossii: opyt razrabotki i puti sovershenstvovaniia" [Demographic policy of Russia: experience of development and ways of improvement], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 9: 62–70.
- Scherbov, S., Van Vianen, H. (2001) "Marriage and Fertility in Russia of Women Born Between 1900 and 1960: A Cohort Analysis", *European Journal of Population* 17(3): 281–294.
- Sigareva, E. P., Sivoplyasova, S. Yu. (2019) "Rozhdaemost' i religioznost' v Rossii: otsenka vzaimosvïazi" [Fertility and Religiosity in Russia: Assessing Interaction], *Logos et Praxis* 18(1): 104–115.
- Sinel'nikov, A. B., Medkov, V. M., Antonov, A. I. (2009) *Sem'iai i vera v sotsiologicheskoi izmerenii (rezul'taty mezhregional'nogo i mezhkonfessional'nogo issledovaniia)*

- [Family and Faith in the Sociological Dimension (Results of an Interregional and Interfaith Study)]. М.: KDU.
- Sobotka, T. (2014) "Is Lowest-Low Fertility in Europe Explained by the Postponement of Childbearing?", *Population and Development Review* 30(2): 195–220.
- Tol'ts, M., Antonova, O., Andreev, E. (2006. "Rozhdeniia vsledstvie vnebrachnykh zachatii" [Births as results of premarital conceptions], *Demoskop-weekly* 229–230 [http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0229/tema01.php, доступ от 24.11.2022].
- Tol'ts, M.S. (2014) "Ot abortnogo termidora k zakonodatel'nomu liberalizmu: politika v oblasti brachno-seimeinykh otnoshenii kak zerkalo istorii SSSR" [From abortion Thermidor to legislative liberalism: politics in the field of marriage and family relations as a mirror of the history of the USSR], in M.B. Denisenko, V.V. Elizarov (eds) *Razvitie naseleniia i demograficheskaiia politika. Pamiati A. Ia. Kvashi. Sbornik statei*, pp. 157–169. М.: MAKSS Press.
- UN. Department of Economic and Social Development (1992) *Patterns of Fertility in Low-Fertility Settings. ST/ESA/SER.A/131*. New York: UN.
- Vishnevskii, A.G. (2008) "Global'nye determinanty nizkoi rozhdaemosti" [Global determinants of low fertility], in G.G. Malinetskii (ed.) *Sinergetika. Budushchee mira i Rossii*, pp. 71–91. Izd. LKI.
- Vyrskaiia, M.S., Makarentseva, A.O. (2017) *Metodicheskoe predstavlenie obshcherossiiskogo oprosa "Chelovek, sem'ia, obshchestvo"* [Methodological presentation of the all-Russian survey "Man, family, society"]. [https://social.ranepa.ru/tsentry-i-institut/institut-sotsialnogo-analiza-i-prognozirovaniia/issledovaniia/86-chelovek-semya-obshchestvo-2017/48-reports-presentations/raw-data?function=downloadFile, доступ от 24.11.2022].
- Zakharov, S. (2018) "Family Policy", in I. Studin (ed.) *Russia: Strategy, Policy, Administration*, pp. 319–330. L.: Palgrave Macmillan UK.
- Zakharov, S.V., Maleva, T.M., Siniavskaiia, O.V. (2007). "Programma «Pokoleniia i gender» v Rossii: voprosy metodologii" [Generations and Gender Program in Russia: questions of methodology], in T.M. Maleva, O.V. Siniavskaiia (eds) *Roditeli i deti, muzhchiny i zhenshchiny v sem'e i obshchestve. Po materialam odnogo issledovaniia. Sb. analiticheskikh statei. Vyp.1*. Nauchn, pp. 35–74. М.: NISP.
- Zakharov, S.V. (2003) "Demograficheskii perekhod i vosproizvodstvo pokolenii v Rossii" [Demographic transition and reproduction of generations in Russia], *Voprosy statistiki* 11: 3–12.
- Zakharov, S.V. (2019) "Tendentsii rozhdaemosti v Rossii za poslednie chetyre desiatiletiia: analiz s uchetom veroiatnosti rozhdeniia ocherednogo rebenka v uslovnykh i real'nykh pokoleniakh" [Fertility trends in Russia over the past four decades: an analysis based on period and cohort parity progression ratios], *Naselenie (Naselenie Review)* 37(1): 209–243.
- Zimmer, Z., Rojo, F., Ofstedal, V.B., Chiu, C.-T., Saito, Y., Jagger, C. (2019) *Religiosity and Health: A Global Comparative Study*. SSM — Population Health, Vol. 7.

ОЛЬГА КАЛАЧИКОВА, ОЛЬГА КОЗЛОВА, ВЛАДИМИР
АРХАНГЕЛЬСКИЙ

Религиозная детерминанта репродуктивных намерений россиян

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-105-138>

Olga Kalachikova, Olga Kozlova, Vladimir Arkhangelskiy

Religious Determinant of Reproductive Intentions of Russians

Olga Kalachikova — Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences; Vologda Research Center, Russian Academy of Sciences (Vologda, Russia). onk82@yandex.ru

Olga Kozlova — Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Ural Branch (Ekaterinburg, Russia). kozlova.oa@uiee.ru

Vladimir Arkhangelskiy — Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences; Moscow State University; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). arkhangelsky@yandex.ru

The results of the study of the influence of religiosity on the reproductive behavior of Russians, presented in the article, are based on two sociological surveys: “Selective observation of the reproductive plans of the population” conducted by Rosstat in 2012 (10 thousand people in 30 regions of Russia) and “Demographic well-being of the regions of Russia,” held in October 2019 — March 2020 in 10 regions (5.6 thousand people). The weight in both surveys is assessed on the basis of answers to the question of how often a person reads prayers (appeals to God with prayers). Authors also use answers to the question about what religion a person belongs to. A preliminary analysis showed that the answers to the question of whether a person considers him- or herself believer are not informative. The article analyzes religion-related differences in reproductive orientations — the desired and expected number of children; the prevalence of orientations for a large number of children; the motives for the birth of third children; and the im-

portance of children in comparison with other life values. The link between reproductive intentions and religiosity was confirmed in defining a preferred number of children. An analysis of the perception of living conditions in terms of their impact on reproductive behavior depending on religiosity showed that both believers and non-believers are equally aware of the importance of the socio-economic conditions of family life for the realization of reproductive intentions.

Keywords: religiosity, religion, reproductive orientations, Russia.

Введение

В РОССИИ испокон веков рядом сосуществуют многочисленные этносы, традиционно исповедующие различные религии и, как отмечают некоторые исследователи, «это обуславливает пеструю картину религиозного разнообразия и фертильности»¹. После падения коммунистического режима начала возрастать роль религиозного фактора в формировании у населения установок на деторождение. Этому способствует и активная работа разных религиозных конфессий по возвращению в сознание российского общества традиционных семейных ценностей. Данные процессы актуализировали исследования влияния религии на демографическое развитие страны. К настоящему времени в научной литературе насчитывается уже достаточно широкий спектр результатов исследований, в которых авторы, используя различный методический аппарат, пытаются оценить влияние религиозного фактора на формирование репродуктивного поведения населения и рождаемость, его значимость в многочисленном ряду других факторов: экономических, социальных, экологических, политических и т.п.

В данной статье представлены результаты двух социологических исследований: «Выборочного наблюдения репродуктивных планов населения», проведенного Росстатом в 2012 г., и исследования в рамках проекта «Демографическое самочувствие регионов России» (руководитель — д-р социологических наук, про-

1. Сигарева Е.П., Сивоплясова С.Ю. Рождаемость и религиозность в России: оценка взаимосвязи // Logos et Praxis. 2019. № 1(18). С. 104–115.

фессор Т. К. Ростовская), проведенного в октябре 2019 г. — марте 2020 г.

«Выборочное наблюдение репродуктивных планов населения» было проведено в 30 регионах России. Отбор регионов осуществлялся на основе группировки регионов по уровню и динамике рождаемости, что дает основания говорить о репрезентативности выбранных регионов. Выборка респондентов внутри регионов определялась специалистами органов государственной статистики. Было опрошено 10 054 человека, в т.ч. 5144 женщины в возрасте от 18 до 45 лет и 4910 мужчин в возрасте от 18 до 60 лет. Городские жители составили 72,3% опрошенных, сельские — 27,7%².

Опрос в рамках проекта «Демографическое самочувствие регионов России» был проведен в 10 регионах. Было опрошено 5616 человек, в т.ч. 2816 женщин в возрасте от 15 до 50 лет и 2800 мужчин в возрасте от 17 до 50 лет. Городские жители составили 79,7% опрошенных, сельские — 20,3%.

В обоих исследованиях часть респондентов была опрошена интервьюерами, а часть самостоятельно заполняла анкеты. Анкеты были в печатном виде, интервью проводилось очно. При проведении исследований не использовались телефонный опрос и интернет.

В обоих исследованиях использовались одинаковые формулировки вопросов о вероисповедании и религиозности: «Считаете ли вы себя верующей(им)? (да, нет, трудно сказать)», «Если "да", то какого вы вероисповедания? (православие, мусульманство, буддизм, иудаизм, католичество, протестантизм, другое)», «Как часто вы читаете молитвы (обращаетесь к Богу с молитвами)? (никогда, очень редко, примерно раз в месяц, несколько раз в месяц, несколько раз в неделю, каждый день, несколько раз в день)».

В качестве характеристик репродуктивных намерений в работе используются такие традиционные для российской демографии индикаторы репродуктивных установок, как желаемое и ожидаемое число детей, а также намерения иметь ребенка (в ближайшее время или позже), мотивы рождения детей.

2. Выборочное наблюдение репродуктивных планов населения 2012 // Федеральная служба государственной статистики [https://gks.ru/free_doc/new_site/RPN/Publisher/index.html, доступ от 8.07.2022].

Использование одинаковых вопросов как по вероисповеданию и религиозности, так и по репродуктивным намерениям делает сопоставимыми результаты двух рассматриваемых в статье исследований. В то же время некоторые ограничения на их сопоставимость накладывают различия в структуре респондентов. Прежде всего это относится к территориальному аспекту. В обоих исследованиях были представлены Республика Башкортостан, Ставропольский край, Вологодская, Московская и Свердловская области. Но если в исследовании «Демографическое самочувствие регионов России» (далее — ДСРР-19/20) доля респондентов из этих регионов составляла 62,6%, то в «Выборочном наблюдении репродуктивных планов населения» (далее — РПН-12) — 28,8%.

Понятие религиозности в отечественных и зарубежных исследованиях

К настоящему времени нет каких-либо выверенных точек зрения на содержание понятия религиозности в социологических исследованиях и определение ее уровня в российском обществе³. В публикациях появляются результаты поиска авторами ключевых признаков, позволяющих с определенной степенью обоснованности относить человека или какую-либо группу населения к «религиозным» или «нерелигиозным». Большинство исследователей выделяют в поведении человека такие критерии религиозности, как частота посещения богослужений, чтение священных книг исповедуемой религии, соблюдение религиозных традиций, обычаев и обрядов⁴. Так, Чеснокова В. Ф., исследуя религиозность населения, исповедующего православие, ввела понятие воцерковленности, критериями для определения которого стали: частота посещения

3. Лебедев С.Д. Религиозность: что считать критерием? // *Religare.ru*. 21.11.2006 [http://www.religare.ru/2_35080.html, доступ от 20.02.2022]; Гафиятуллина К.Р. Религиозное и светское поведение: анализ в рамках социологического знания // *Социум и власть*. 2017. № 3 (65). С. 29–34.
4. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // *Социологические исследования*. 2001. № 7. С. 89–96; Архангельский В.Н. Факторы рождаемости. М.: ТЕИС, 2006. 399 с. ISBN 5-7218-0743-1; Чеснокова В.Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // *Десять лет социологических наблюдений*. М.: Издательство Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 112–145.

церкви, частота исповеди и причащения, регулярность чтения Евангелия, чтение молитв и соблюдение постов⁵. По этим критериям ею была разработана методика проведения исследований религиозности населения и индекс воцерковленности (В-индекс). Как следует из вышесказанного, в основу В-индекса заложено религиозное поведение, которое легче поддается «учету», чем религиозное сознание. В тоже время часть исследователей, анализируя религиозность с точки зрения поведенческих аспектов, отмечает, что эти аспекты должны быть лишь косвенным ее признаком, основным же должен быть такой качественный параметр, как религиозное сознание или степень важности религии в повседневной жизни человека⁶.

Выделяя в имеющихся исследованиях два методологических подхода к определению религиозности (качественный и количественный), С.Д. Лебедев предложил обобщение данного понятия для социологических исследований. С его точки зрения, «религиозность в современных условиях является производной от взаимодействия двух целостных, самоорганизующихся и самореферентных культурных образований, одно из которых имеет собственно религиозный, а другое — светский характер», и далее делается вывод, что «социологически релевантным критерием религиозности человека является религиозная культура, укоренившаяся в его сознании и имеющая существенное реальное либо потенциальное влияние на его образ мыслей и образ жизни». Религиозность, по его убеждению, «выражается в терминальном характере ценности религиозной веры, сочетающемся с положительной религиозной и конфессиональной самоидентификацией»⁷.

В зарубежных публикациях религиозность рассматривается авторами (принимая систематизацию С.Д. Лебедева) как в рамках количественного, так и в рамках качественного подхода, со-

5. *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века». М.: Академический Проект, 2005.

6. *Филатов С.Б., Лункин Р.Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 4. С. 35–45; *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

7. *Лебедев С.Д.* Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 3. С. 153–168.

гласно которым в социологических опросах используются два основных критерия определения религиозности, а именно частота посещения церкви и важность религии (Бога) в повседневной жизни⁸.

Ниже в настоящей статье авторы используют количественный метод оценки религиозности, основываясь на ответах на вопрос о том, как часто человек читает молитвы, обращается с молитвами к Богу. Выбор этого индикатора при разработке инструментария исследований был обусловлен его универсальностью, применимостью к различным религиям и конфессиям.

Религиозность в исследованиях репродуктивных установок

Религиозность в России исторически долгое время была одним из наиболее важных и наиболее последовательных факторов, определяющих репродуктивное поведение и рождаемость. Традиционно считалось, что религиозные люди, как правило, имеют относительно большие семьи, с меньшей вероятностью останутся бездетными и что они, скорее всего, выберут репродуктивную стратегию с числом детей выше среднего.

Среди представленных в литературе научных подходов в определении факторов, влияющих на репродуктивное поведение, которые встречаются в литературе, можно выделить как минимум два основных: социально-экономический и интегративный.

Социально-экономический подход к исследованию факторов формирования репродуктивных установок встречается наиболее часто⁹. В его рамках авторы в основном рассматривают влияние таких факторов, как уровень доходов, жилищные условия, возможность получения социальных выплат и льгот и т.п. Примером такого подхода могут служить результаты социологического исследования студенческой мо-

8. Frejka, T., Westoff, C.F. (2008) "Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe", *European Journal of Population-Revue Europeenne de Demographie* 24(1): 5–31; de la Croix, D. et Delavallade, C. (2018) "Religions, Fertility, and Growth in Southeast Asia", *International Economic Review* 59(2): 907–946.

9. Хачатрян Л.А. Рождаемость в современном российском обществе: особенности и последствия // Вестник Пермского университета. 2011. № 4(8). С. 98–106.

лодежи Псковского государственного университета, целью которого было выяснить представления молодежи о мерах демографической политики, которые могли бы стать наиболее эффективными в формировании репродуктивных установок семей на многодетность¹⁰. Как следует из результатов исследования, к наиболее значимым для принятия решения о рождении трех и более детей студенческая молодежь относит меры по предоставлению различных материальных гарантий, льгот и компенсаций.

В литературе совершенно справедливо отмечается недостаточность рассмотрения лишь материальных стимулов в качестве факторов влияния на репродуктивные установки населения¹¹. Однако на практике приоритетом в решении демографических проблем до сих пор остается именно материальное стимулирование рождаемости.

Интегративный подход призван устранить данный недостаток в исследованиях. С этой целью в социологические опросы включаются вопросы не только о материальных, но и о духовно-нравственных факторах, что позволяет наиболее широко раскрыть субъективные, духовные установки личности на рождение детей. Интегративный подход к исследованию факторов рождаемости можно продемонстрировать на примере результатов социологического опроса московской студенческой молодежи, проведенного Д. А. Тихомировым¹².

Включение в методический инструментарий исследования религиозного фактора как проявления в репродуктивном поведении человека морально-этической стороны его личности, уровня его духовного и культурного развития вполне логично. По результатам упомянутого исследования, создание крепкой семьи в качестве наиболее важной жизненной ценности отметили 78%

10. Войку И. П., Фролова А. Д., Любина А. В. Состояние факторов многодетного репродуктивного поведения (результаты исследования студенческой молодежи ПсковГУ) // Инновационные процессы в экономике, управлении и социальных коммуникациях. Сборник материалов международной научной конференции. Псков, 21–23 мая. Изд-во: Псковский государственный университет, 2015. С. 6–10.

11. Шестаков К. А. Роль аксиологического фактора в управлении репродуктивным поведением // Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика. 2008. № 3. С. 73–75.

12. Тихомиров Д. А. Половая мораль московских студентов: религиозный аспект // Социология и жизнь. 2017. № 2. С. 210–220.

респондентов, исповедующих православие и 72% респондентов из числа мусульман¹³.

С точки зрения интегративного подхода интерес представляют результаты исследования взаимосвязи религиозного и сезонного факторов, основанные на экспертном опросе российских женщин с использованием для статистического моделирования сезонности рождаемости данных Росстата за период с 2006 по 2012 г. о месячном количестве зарегистрированных новорожденных. Как отмечают авторы исследования, роль религиозного фактора в формировании репродуктивных установок женщин, исповедующих православие, обусловлена в том числе влиянием конфессиональных принципов и традиций на планирование беременности. Респонденты отмечали нежелательность беременности в период поста. При этом женщины, как правило, соблюдали только семинедельный Великий пост, который в разные годы охватывает временной период с февраля по апрель. Этот период характеризуется рецессией на схеме сезонности зачатия¹⁴.

Исследования в области взаимосвязи религии и репродуктивных установок населения представлены довольно широко в зарубежной литературе. Авторы пытаются установить или опровергнуть данную взаимосвязь по многим направлениям жизнедеятельности, прежде всего, женского населения: влияние религиозных воззрений на планирование семьи, на выбор между работой и рождением детей, влияние социального статуса на желаемое и планируемое число детей и т. д.

В контексте настоящей статьи значительный интерес представляют результаты сравнительного анализа изменяющихся отношений между религией, религиозностью и установками на деторождение у представителей различных конфессий в европейских странах и США.

Так, анализ результатов исследований зарубежных авторов свидетельствует о сложной взаимосвязи факторного воздействия на рождаемость, когда среди факторов принятия решения о рождении ребенка религиозный фактор может уходить на второй план. Например, используя данные исследования

13. Там же.

14. Shubat, O., Bagirova, A. (2014) "Seasonal Variation in Russian Birth Rate: Statistical Estimates and Affecting et Factors", *8th International Days of Statistics and Economics*, pp. 1337–1345. Prague, Czech Republic.

«Портреты американской жизни» (*PALS*)¹⁵, авторы обнаруживают положительную взаимосвязь между религиозностью и выбором профессии, решением создать семью и желаемым числом детей. Интересные результаты получились в ходе исследования перекрестного влияния религиозного фактора, карьерных устремлений и материальных ограничений на формирование предпочтений в репродуктивном поведении женского населения¹⁶. Авторы обнаружили значительное влияние на предпочтения в отношении рождения детей при учете религиозности: менее религиозные женщины, имевшие карьерные устремления или материальные ограничения, были настроены на меньший желаемый размер семьи, чем более религиозные женщины. Результаты данного исследования демонстрируют, как предпочтения в отношении рождаемости формируются социально-демографическим контекстом принятия решений о рождении детей определенными группами населения. Однако, наблюдая определенную взаимосвязь между важностью соблюдения религиозных традиций и принятием конкретных решений, авторы не смогли выявить каких-либо четких закономерностей, тем самым актуализируя в научной дискуссии вопрос о необходимости исследования проблемы более широкой факторной взаимосвязи между религией, религиозностью и принятием решений о том или ином типе репродуктивного поведения.

Данные национального опроса женщин латиноамериканского происхождения, проживающих в США¹⁷, указывают, что между латиноамериканками католического и протестантского вероисповедания нет разницы в репродуктивных установках. Однако с точки зрения одного из критериев религиозности, а именно признаваемой степени важности религии в повседневной жизни, латиноамериканки в среднем оказались более религиозны, чем другие женщины в США. При этом рождаемость

15. Sigalow, E., Shain, M. et Bergey, M. R. (2012) "Religion and Decisions about Marriage, Residence, Occupation, and Children", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(2): 304–323.
16. Marshall, E. A., Shepherd, H. (2018) "Fertility Preferences and Cognition: Religiosity and Experimental Effects of Decision Context on College Women", *Journal of Marriage and Family* 80(2): 521–536.
17. Westoff, C. F., Marshall, E. A. (2010) "Hispanic Fertility, Religion and Religiousness in the US", *Population Research and Policy Review* 29(4): 441–452.

среди латиноамериканок оказалась выше, чем среди женщин иного происхождения, независимо от степени религиозности. Исследователи связывают данный факт со сравнительно низким социальным и образовательным статусом выходцев из Латинской Америки в США. В связи с этим можно сделать вывод, что наличие этнических различий в социально-экономическом статусе, в свою очередь, может быть более важным детерминантом формирования репродуктивных установок, чем религиозный фактор.

Весьма показательны результаты исследования о влиянии религиозности на репродуктивное поведение населения и особенностей этого влияния в различных европейских странах, которые приведены австрийскими учеными из Венского института демографии Австрийской академии наук¹⁸. Исследование основывалось на данных Обследований рождаемости и семей (*FFS*) для 14 европейских стран, где хотя бы один вопрос о религии был включен в опрос в каждой стране. Кроме таких религиозных факторов, как принадлежность к какой-либо конфессии и частота посещения религиозных служб, эти вопросы касались признания респондентом важности Бога в своей повседневной жизни.

Как выяснилось в ходе исследования, для некоторых европейских стран (Болгария, Германия, Греция, Венгрия, Латвия) принадлежность к той или иной религиозной конфессии играет более важную роль для фактического числа детей, чем для формирования репродуктивных установок. Но при этом идеальное, ожидаемое и реальное количество детей у принадлежащих к какой-либо религиозной конфессии выше, а намерение родить еще одного ребенка вероятнее, чем у не имеющих конфессиональной принадлежности.

Влияние на репродуктивные намерения таких религиозных факторов, как посещение церкви и признание важности Бога в повседневной жизни, имеет место в Венгрии и Испании, но, как отмечают авторы, это влияние невелико по сравнению с другими странами (восточная Германия, Греция, Латвия), где, в свою оче-

18. Philipov, D., Berghammer, C. (2007) "Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behaviour: a Comparative Study of European Countries", *Vienna Yearbook of Population Research* 5: 271–305 [<https://www.jstor.org/stable/23025606>, accessed on 20.06.2022].

редь, эти факторы проявляются сильнее для фактического количества детей, чем для намерений завести ребенка¹⁹.

Наибольшая связь с религиозностью проявляется по репродуктивным намерениям в отношении третьего ребенка. Однако если в одних странах (Австрия, Испания, Швейцария) вероятность намерения обзавестись третьим ребенком среди религиозных респондентов снижается, то в других, наоборот, усиливается (Болгария, Чехия). При этом авторы акцентируют внимание на том, что влияние религиозности приобретает более важное значение только при рассмотрении намерений завести третьего ребенка²⁰.

По результатам других сравнительных исследований, приведенных американскими учеными²¹, влияние религиозности на репродуктивные установки женщин в США значительно выше, чем в странах Европы. При этом католички и протестантки в США так же имеют заметно более высокую установку на деторождение, чем те, кто не принадлежит к какой-либо конфессии. Но и в западноевропейских странах, несмотря на активно идущие процессы секуляризации, религиозные принадлежность и практика еще продолжают оставаться важными детерминантами репродуктивных установок и формирования семьи. Исследователи отмечают, что в европейских странах имеются определенные различия в динамике взаимосвязи между религиозностью и репродуктивным поведением²². Например, если во Франции и Нидерландах влияние религиозного фактора на репродуктивные установки населения ослабевает, в Великобритании, напротив, это влияние усиливается.

Кроме того, зарубежными авторами отмечается территориальная зависимость²³ между религиозностью и репродуктивными установками населения следующего характера: наименее религиозные женщины в Северной и Западной Европе имеют

19. Там же.

20. Там же.

21. Borch, C., West, M., Gauchat, G. (2011) "Go Forth and Multiply: Revisiting Religion and Fertility in the United States, 1984–2008", *Religions* 2(4): 469–484.

22. Peri-Rotem, N. (2016) "Religion and Fertility in Western Europe: Trends Across Cohorts in Britain, France and the Netherlands", *European Journal of Population* 32(2): 231–265.

23. Borch, C., West, M., Gauchat, G. "Go Forth and Multiply: Revisiting Religion and Fertility in the United States, 1984–2008", pp. 469–484.

аналогичную или даже более высокую рождаемость, чем в США, и заметно более высокую рождаемость, чем в Южной Европе, что свидетельствует о действии других факторов, помимо религиозного, которые также важны в своем влиянии на формирование установки на деторождение и требуют более глубокого исследования. Как отмечают авторы исследований, следует исходить из того, что религия как социальная система взаимодействует с другими социальными системами, такими как образование, трудовая занятость, уровень жизни, и это взаимодействие может уменьшить ее влияние на репродуктивные установки населения.

В России различия в степени влияния религиозности на репродуктивные установки обусловлены многоконфессиональностью. Взгляды различных религий на брачно-семейные отношения в основном сходны, однако есть и некоторые различия, которые в большей или меньшей степени влияют на репродуктивные установки населения российских регионов.

В православной вере основной целью семейно-брачных отношений является рождение детей, разводы осуждаются, но не возбраняются повторные браки, аборт «является смертным грехом, который аналогичен убийству»²⁴. В то же время рост востребованности активно развивающихся экотехнологий многими священнослужителями не приветствуется²⁵.

Ислам проповедует рождение как можно большего числа детей. Появлению многочисленного потомства способствует возможность ранних браков и полигамии брачных отношений, а также весьма негативное отношение к абортам²⁶.

24. Хайруллин Р.Р., Соловьев М.М. Факторы репродуктивного поведения молодой семьи: православные ценности // Вестник экономики, права и социологии. 2015. № 2. С. 222–224.

25. Петровская Е.Е., Жабинская А.Б. Эко: за или против. Биоэтические аспекты с позиции науки, государства и религии // Сахаровские чтения 2019 года: экологические проблемы XXI века. Материалы 19-й международной научной конференции. Минск, 23–24 мая 2019 г. Изд-во: Информационно-вычислительный центр Министерства финансов Республики Беларусь, 2019. С. 479–482.

26. Каберты Н.Г. Этнорелигиозная принадлежность, как фактор репродуктивного поведения населения // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009 [<http://iratta.com/stati/8000-yet-noreligioznaya-prinadlezhnost-kak-faktor-reproduktivnogo-povedeniya-naseleniya.html>, доступ от 26.01.22].

Буддизм, с одной стороны, поощряет безбрачие, с другой — содержит ряд положений, объективно способствующих повышению рождаемости: запрещаются аборт, не одобряются и другие меры контроля над рождаемостью, существует традиция многодетности²⁷. Результаты некоторых исследований свидетельствуют о достаточно высоком влиянии уровня религиозности на репродуктивное поведение молодежи в субъектах РФ, где традиционно исповедуется буддизм²⁸.

Таким образом, многомерный анализ, проводимый в исследованиях, свидетельствует, что религия может оказывать важное влияние на идеалы, намерения и поведение, связанные с рождаемостью. При этом социально-экономические факторы (возраст, семейное положение, место жительства, уровень образования и дохода) могут по-разному воздействовать на принятие решения иметь ребенка, но существенно не меняют положительную связь религиозности и репродуктивных установок населения. Результаты как российских, так и зарубежных исследователей свидетельствуют, что во всех странах, где проводился такой анализ, более религиозное население имеет более активные позиции в отношении деторождения, что подтверждают и приведенные ниже результаты социологических исследований, проведенных в российских регионах авторами настоящей статьи.

Репродуктивные ориентации в зависимости от вероисповедания и религиозности (по результатам двух социологических опросов населения российских регионов)

Результаты «Выборочного наблюдения репродуктивных планов населения» (далее — РПН-12) и исследования «Демографическое самочувствие регионов России» (далее — ДСРР-19/20) показали существенно более высокие репродуктивные ориентации у тех, кто считает себя верующим (см. табл. 1).

27. Копалкина Е. Г. Отношение к буддизму и православию на современном этапе развития российского общества. Социальная компетентность. 2018. № 3(3). С. 72–78.

28. Белокриницкая Т. Е., Мочалова М. Н., Тиханова Л. А. Сексуальное поведение и репродуктивные установки девушек-подростков Агинского Бурятского Автономного округа и Читинской области // Бюллетень ВСНЦ СО РАМН. 2006. № 1(47). С. 50–53.

Таблица 1. Среднее желаемое и ожидаемое число детей у верующих и неверующих (в скобках указано число респондентов, для которых рассчитан показатель)

Считае-те ли вы себя верую-щей(им)?	Женщины				Мужчины			
	Среднее желаемое число детей		Среднее ожидаемое число детей		Среднее желаемое число детей		Среднее ожидаемое число детей	
	РПН-12	ДСРР-19/20	РПН-12	ДСРР-19/20	РПН-12	ДСРР-19/20	РПН-12	ДСРР-19/20
Да	2,34 (N=3583)	2,44 (N=1444)	1,96 (N=3452)	1,98 (N=1310)	2,43 (N=2626)	2,46 (N=1127)	2,02 (N=2568)	2,11 (N=1074)
Нет	2,07 (N=1002)	1,96 (N=445)	1,80 (N=958)	1,63 (N=411)	2,10 (N=1629)	1,96 (N=586)	1,77 (N=1576)	1,63 (N=558)

Различия в репродуктивных намерениях между теми, кто считает, и теми, кто не считает себя верующим, в большей мере проявились по данным исследования, проведенного в 2019–2020 гг. (ДСРР-19/20). Разность среднего желаемого числа детей у тех, кто определил себя как верующего, и у тех, кто определил себя как неверующего, составляет 0,48 у женщин и 0,50 у мужчин. Если у мужчин различие между верующими и неверующими по среднему ожидаемому числу детей (0,48) почти такое же, как по желаемому числу детей, то у женщин различие по среднему ожидаемому числу детей (0,35) заметно меньше, чем по желаемому.

По результатам исследования 2012 г., среднее желаемое число детей у верующих выше, чем у неверующих, на 0,27 у женщин и 0,33 у мужчин (эти различия несколько меньше, чем по данным ДСРР-19/20), а среднее ожидаемое — соответственно на 0,16 и 0,25 (см. табл. 1).

Еще более значительные различия репродуктивных намерений имеют место в зависимости от того, как часто человек молится (см. табл. 2).

Таблица 2. Среднее желаемое и ожидаемое число детей в зависимости от того, как часто человек молится (в скобках указано число респондентов, для которых рассчитан показатель)

Как часто вы читаете молитвы (обращаетесь к Богу с молитвами)?	Женщины				Мужчины			
	Среднее желаемое число детей		Среднее ожидаемое число детей		Среднее желаемое число детей		Среднее ожидаемое число детей	
	РПН-12	ДСРР-19/20	РПН-12	ДСРР-19/20	РПН-12	ДСРР-19/20	РПН-12	ДСРР-19/20
никогда	2,23 (N=295)	2,34 (N=82)	1,89 (N=278)	1,97 (N=74)	2,20 (N=522)	2,38 (N=200)	1,89 (N=503)	1,98 (N=193)
очень редко	2,22 (N=1416)	2,37 (N=433)	1,88 (N=1372)	2,01 (N=404)	2,30 (N=1446)	2,44 (N=415)	1,92 (N=1413)	2,15 (N=394)
примерно раз в месяц	2,24 (N=491)	2,30 (N=119)	1,86 (N=476)	1,79 (N=110)	2,40 (N=250)	2,14 (N=110)	1,97 (N=245)	1,70 (N=105)
несколько раз в месяц	2,29 (N=490)	2,39 (N=152)	1,90 (N=477)	1,90 (N=141)	2,57 (N=206)	2,08 (N=136)	2,04 (N=201)	2,00 (N=134)
несколько раз в неделю	2,36 (N=440)	2,60 (N=248)	1,97 (N=424)	2,08 (N=201)	2,47 (N=149)	2,87 (N=94)	1,93 (N=149)	2,54 (N=85)
каждый день	2,49 (N=603)	2,45 (N=316)	2,04 (N=580)	1,95 (N=299)	2,62 (N=302)	2,85 (N=137)	2,14 (N=299)	2,21 (N=129)
несколько раз в день	3,09 (N=222)	2,88 (N=58)	2,57 (N=207)	2,08 (N=52)	3,49 (N=147)	3,32 (N=25)	2,88 (N=136)	2,68 (N=25)

По результатам исследования ДСРР-19/20, среднее желаемое число детей среди женщин почти не различается у тех, кто молится несколько раз в месяц, и у тех, кто молится реже. У мужчин, которые молятся один или несколько раз в месяц, оно даже ниже, чем у тех, кто молится очень редко или не делает этого ни-

когда. Существенно выше (особенно у мужчин), в среднем, желаемое число детей у тех, кто молится несколько раз в неделю или каждый день. И значительно выше среднее желаемое число детей у тех, кто молится несколько раз в день. Если в целом у тех, кто считает себя верующим, среднее желаемое число детей равно 2,44 у женщин и 2,46 у мужчин, то у тех, кто читает молитвы несколько раз в день — соответственно 2,88 и 3,32.

Среднее ожидаемое число детей у тех, кто молится несколько раз в день (женщины — 2,08; мужчины — 2,68), также выше, чем в целом по всем верующим (женщины — 1,98; мужчины — 2,11), но различия здесь существенно меньше, чем по желаемому числу детей.

В еще значительно большей мере проявились более высокие репродуктивные ориентации у тех, кто молится несколько раз в день, по результатам исследования РПН-12. Среднее желаемое число детей у них составило 3,09 у женщин и 3,49 у мужчин, а в целом по всем верующим — соответственно 2,34 и 2,43. Значительны различия и по среднему ожидаемому числу детей. У тех, кто молится несколько раз в день, оно составляет 2,57 у женщин и 2,88 у мужчин, а в целом по всем верующим — соответственно 1,96 и 2,02 (см. табл. 2).

Существенно большие отличия по репродуктивным намерениям у тех, кто молится несколько раз в день, по результатам РПН-12, по сравнению с данными ДСРР-19/20, могут быть связаны с конфессиональными различиями в структуре респондентов по двум этим исследованиям.

По данным РПН-12, доля тех, кто молится несколько раз в день, значительно выше у исповедующих ислам: 39,4% у женщин и 36,8% у мужчин. Для сравнения: среди православных отметили, что молятся несколько раз в день лишь 2,6% женщин и 1,3% мужчин. Результаты исследования ДСРР-19/20 не показали таких различий. Среди исповедующих ислам доля отметивших, что молятся несколько раз в день, составила 7,6% у женщин и 8,1% у мужчин, а среди православных — соответственно 3,9% и 1,2%.

Возможно, это связано с отмеченными ранее различиями в распределении респондентов по регионам. В РПН-12 респонденты, отметившие как вероисповедание ислам, в основном представляли республики Ингушетию (34,4%) и Башкортостан (24,7%), Оренбургскую (7,3%), Челябинскую (6,3%) и Астраханскую (5,2%) области, а в 2019–2020 гг. — республики Башкортостан (43,2%)

и Татарстан (40,3%). Учитывая такие существенные региональные различия ареалов проживания мусульман по двум этим исследованиям, корректно сопоставить по ним долю молящихся несколько раз в день мусульман Республики Башкортостан. По данным РПН-12, ни один респондент из Башкортостана, идентифицировавший себя как мусульманина, не отметил, что читает молитвы несколько раз в день. Среди респондентов-мусульман из Республики Ингушетии отметили, что читают молитвы каждый день, 99,2% женщин и 100,0% мужчин. Именно респондентов из Ингушетии отличали в этом исследовании значительно более высокие репродуктивные ориентации. По данным исследования ДСРР-19/20, среди идентифицировавших себя как мусульман в Республике Башкортостан отметили, что читают молитвы несколько раз в день, 6,7% женщин и 2,6% мужчин, а в Республике Татарстан — соответственно 8,2% и 7,0%. Т.е. по Башкортостану доля мусульман, отметивших, что молятся несколько раз в день, по данным ДСРР-19/20 выше, чем по РПН-12.

У исповедующих ислам репродуктивные ориентации значительно выше, чем у православных. По данным РПН-12, среднее желаемое число детей у них составило 2,94 у женщин и 2,98 у мужчин, а у православных — соответственно 2,27 и 2,32. Среднее ожидаемое число детей у мусульман составило 2,56 у женщин и 2,52 у мужчин, у православных — соответственно 1,88 и 1,92.

По данным исследования ДСРР-19/20, среднее желаемое число детей у мусульман составило 2,83 у женщин и 2,88 у мужчин, а у православных — соответственно 2,41 и 2,40. Среднее ожидаемое число детей у мусульман составило 2,47 у женщин и 2,62 у мужчин, у православных — соответственно 1,91 и 2,04.

На основе данных исследования РПН-12 отметим также высокие индикаторы репродуктивных ориентаций у исповедующих буддизм. Среднее желаемое число детей составило среди них 2,89 у женщин и 3,06 у мужчин, а среднее ожидаемое — соответственно 2,45 и 2,42. Но при этом следует иметь в виду, что эти показатели рассчитаны для небольшой совокупности респондентов: указавшие вероисповедание буддизм — 46 женщин и 33 мужчины.

Учитывая значительные различия между православными и мусульманами как по репродуктивным ориентациям, так и по доле тех, кто молится несколько раз в день (по данным РПН-12), целесообразно анализировать различия в репродуктивных ориен-

тациях одновременно по вероисповеданию и по частоте чтения молитв. Это поможет корректнее оценить различия в репродуктивных намерениях как в зависимости от вероисповедания, так и от степени религиозности.

Таблица 3. Среднее желаемое и ожидаемое число детей в зависимости от вероисповедания и от того, как часто человек молится (РПН-12; в скобках указано число респондентов, для которых рассчитан показатель)

Как часто вы читаете молитвы (обращаетесь к Богу с молитвами)?	Женщины				Мужчины			
	Среднее желаемое число детей	Среднее ожидаемое число детей	Среднее желаемое число детей	Среднее ожидаемое число детей	Среднее желаемое число детей	Среднее ожидаемое число детей	Среднее желаемое число детей	Среднее ожидаемое число детей
	православные	мусульмане	православные	мусульмане	православные	мусульмане	православные	мусульмане
Никогда	2,20 (N=270)	2,68 (N=19)	1,87 (N=254)	2,22 (N=18)	2,19 (N=488)	2,25 (N=20)	1,88 (N=470)	2,05 (N=19)
очень редко	2,21 (N=1329)	2,42 (N=66)	1,85 (N=1289)	2,23 (N=62)	2,26 (N=1342)	2,66 (N=74)	1,90 (N=1311)	2,21 (N=72)
примерно раз в месяц	2,21 (N=455)	2,75 (N=24)	1,82 (N=439)	2,36 (N=25)	2,35 (N=219)	2,57 (N=21)	1,93 (N=214)	2,10 (N=21)
несколько раз в месяц	2,26 (N=465)	2,70 (N=10)	1,87 (N=453)	2,22 (N=9)	2,56 (N=182)	2,53 (N=15)	1,99 (N=177)	2,40 (N=15)
несколько раз в неделю	2,30 (N=404)	3,00 (N=22)	1,93 (N=390)	2,41 (N=22)	2,44 (N=124)	2,47 (N=17)	1,88 (N=124)	2,19 (N=16)
каждый день	2,42 (N=516)	2,91 (N=58)	1,97 (N=493)	2,54 (N=57)	2,55 (N=237)	2,88 (N=48)	2,07 (N=234)	2,40 (N=48)
несколько раз в день	2,80 (N=89)	3,32 (N=123)	2,14 (N=80)	2,90 (N=116)	3,03 (N=33)	3,62 (N=103)	2,13 (N=31)	3,09 (N=95)

По данным исследования РПН-12, о значительно более высоких репродуктивных ориентациях по сравнению с другими верующими респондентами можно, в основном, говорить в отношении тех, кто молится несколько раз в день. Это относится и к православным, и к мусульманам. Существенным исключением является среднее ожидаемое число детей у православных мужчин, которое мало отличается от тех, кто молится каждый день (см. табл. 3).

У тех, кто молится каждый день, репродуктивные ориентации несколько выше, чем у тех, кто молится реже или не молится никогда, но существенно ниже, чем у тех, кто молится несколько раз в день.

Среднее желаемое и ожидаемое числа детей у женщин, которые молятся несколько раз в неделю, немного выше, по сравнению с теми, кто читает молитвы реже или не делает этого никогда. В большей мере это относится к мусульманкам. У мужчин таких различий практически нет. Более того, у тех, кто молится несколько раз в неделю, желаемое и ожидаемое числа детей в среднем меньше, чем у тех, кто молится несколько раз в месяц.

У мусульман репродуктивные ориентации выше, чем у православных, во всех группах по частоте чтения молитв (исключение составляет только среднее желаемое число детей у мужчин, которые молятся несколько раз в месяц). Среднее *ожидаемое* число детей у мусульман, которые молятся несколько раз в день (2,90 у женщин и 3,09 у мужчин), выше, чем среднее *желаемое* число детей у православных даже с такой частотой чтения молитв. У мужчин-мусульман, которые молятся несколько раз в день, среднее *ожидаемое* число детей выше, чем среднее *желаемое* у тех, кто молится реже. У женщин-мусульманок, молящихся несколько раз в день, среднее *ожидаемое* число детей лишь немногим меньше среднего *желаемого* у тех, кто молится каждый день или несколько раз в неделю.

Среди православных существенно выше репродуктивные ориентации у тех, кто молится несколько раз в день. Но проявляется это в большей мере по среднему желаемому числу детей, тогда как среднее *ожидаемое* число детей у них сравнительно немного отличается от тех, кто молится каждый день, но не по несколько раз в день (см. табл. 3).

Таблица 4. Среднее желаемое и ожидаемое число детей в зависимости от вероисповедания и от того, как часто человек молится (ДСРР-19/20; в скобках указано число респондентов, для которых рассчитан показатель)

Как часто вы читаете молитвы (обращаетесь к Богу с молитвами)?	Женщины				Мужчины			
	Среднее желаемое число детей		Среднее ожидаемое число детей		Среднее желаемое число детей		Среднее ожидаемое число детей	
	православные	мусульмане	православные	мусульмане	православные	мусульмане	православные	мусульмане
никогда	2,17 (N=41)	3,00 (N=7)	1,92 (N=37)	2,40 (N=5)	2,50 (N=103)	3,40 (N=5)	2,09 (N=102)	2,86 (N=7)
очень редко	2,36 (N=358)	2,60 (N=45)	1,98 (N=329)	2,28 (N=43)	2,42 (N=343)	2,67 (N=51)	2,11 (N=324)	2,41 (N=49)
примерно раз в месяц	2,31 (N=101)	2,69 (N=16)	1,75 (N=93)	2,20 (N=15)	2,05 (N=94)	2,83 (N=12)	1,54 (N=90)	2,69 (N=13)
несколько раз в месяц	2,42 (N=125)	2,87 (N=23)	1,79 (N=117)	2,62 (N=21)	1,96 (N=113)	2,78 (N=18)	1,89 (N=111)	2,67 (N=18)
несколько раз в неделю	2,55 (N=213)	2,87 (N=31)	2,01 (N=172)	2,46 (N=28)	2,88 (N=66)	2,83 (N=18)	2,67 (N=58)	2,44 (N=18)
каждый день	2,38 (N=261)	2,90 (N=39)	1,85 (N=247)	2,59 (N=34)	2,72 (N=97)	2,86 (N=29)	2,05 (N=86)	2,69 (N=32)
несколько раз в день	2,72 (N=40)	3,38 (N=13)	1,74 (N=34)	2,85 (N=13)	3,00 (N=8)	3,85 (N=13)	2,29 (N=7)	3,14 (N=14)

Результаты исследования ДСРР-19/20 показали существенно более высокие репродуктивные ориентации у мусульман, которые молятся несколько раз в день. Как и по данным исследования РПН-12, среднее *ожидаемое* число детей у них (2,85 у женщин и 3,14 у мужчин) выше, чем среднее *желаемое* число детей у православных даже с такой частотой чтения молитв. У мужчин-мусульман, которые молятся несколько раз в день, среднее *ожидаемое* число детей существенно выше, чем среднее *желаемое* у тех, кто молится реже. У женщин-мусульманок, молящихся несколько раз в день, среднее *ожидаемое* число детей лишь немногим меньше среднего *желаемого* у тех, кто молится каждый день или несколько раз в неделю (см. табл. 4).

Среди православных женщин самое большое, в среднем, *желаемое* число детей у тех, кто молится несколько раз в день, а среднее *ожидаемое* число детей, наоборот, меньше, чем у тех, кто молится реже.

Выраженной зависимости репродуктивных ориентаций от частоты молитв у тех, кто молится реже, чем несколько раз в день, по данным этого исследования, нет. Например, ни у женщин, ни у мужчин, ни у православных, ни у мусульман, ни по *желаемому*, ни по *ожидаемому* числу детей показатель у тех, кто молится каждый день, не является вторым по величине после тех, кто молится несколько раз в день.

Еще одним индикатором репродуктивных намерений являются ответы на вопрос «Собираетесь ли вы иметь ребенка (первого, если у вас нет детей, или еще одного)?». В отличие от *ожидаемого* числа детей, он относится к намерениям только в отношении одного ребенка, но предполагает ответ, более конкретно характеризующий эти намерения (варианты ответа: «я (жена) уже беременна»; «да, в ближайшее время»; «да, но несколько позже, пока откладываем»; «нет; трудно сказать»). Анализ в данном случае учитывает число уже имеющихся детей, так как, вероятно, репродуктивные намерения могут значительно различаться в зависимости от того, о рождении какого по счету ребенка идет речь (см. табл. 5).

Верующие респонденты в исследовании РПН-12 несколько чаще, чем неверующие, отмечали, что уже ждут ребенка (беременность) или собираются его иметь в ближайшее время. В большей степени это проявилось у тех, у кого еще нет детей.

Таблица 5. Намерение иметь ребенка в зависимости от имеющегося числа детей (%; РПН-12)²⁹

	Женщины				Мужчины			
	уже беременна и да, в ближайшее время	да, но несколько позже, пока откладываем	нет	трудно сказать	жена уже беременна и да, в ближайшее время	да, но несколько позже, пока откладываем	нет	трудно сказать
не имеющие детей								
неверующие (N=359, 665) ³⁰	18,6	42,1	15,3	24,0	12,4	30,2	28,1	29,3
верующие (N=984, 883)	27,6	40,2	11,5	20,7	19,6	31,5	21,7	27,2
читающие молитвы несколько раз в день (N=92, 70)	33,8	13,0	13,0	40,2	27,1	25,7	18,6	28,6
имеющие одного ребенка								
неверующие (N=404, 506)	12,8	29,0	43,3	14,9	7,0	22,5	56,1	14,4
верующие (N=1481, 757)	14,3	32,1	35,0	18,6	11,4	30,6	45,2	12,8
читающие молитвы несколько раз в день (N=64, 17)	23,4	17,2	32,8	26,6	29,4	23,5	41,2	5,9
имеющие двоих детей								
неверующие (N=223, 428)	4,0	15,7	68,6	11,7	3,1	7,0	82,9	7,0
верующие (N=998, 831)	5,2	15,8	64,5	14,5	4,2	8,7	76,4	10,7
читающие молитвы несколько раз в день (N=54, 40)	24,1	24,1	40,7	11,1	30,0	15,0	30,0	25,0
имеющие троих детей								
неверующие (N=43, 118)	4,7	4,7	79,0	11,6	2,5	2,5	87,4	7,6

29. По данным исследования ДСРР-19/20 аналогичный анализ невозможен из-за очень малой совокупности тех, кто молится несколько раз в день, с разным числом детей (не имеющих детей — 23 женщины и 9 мужчин, имеющих одного ребенка — по 8 женщин и мужчин, имеющих двоих детей — соответственно 31 и 4).

30. Число респондентов, по отношению к которым рассчитаны проценты по каждой строке: первое число — количество женщин, второе — мужчин.

верующие (N=196, 212)	10,1	12,8	63,8	13,3	5,2	8,0	78,3	8,5
читающие молитвы не- сколько раз в день (N=23, 23)	47,8	8,7	21,7	21,7	39,1	17,4	34,8	8,7

Значительно отличаются по намерениям иметь ребенка те, кто читает молитвы несколько раз в день. Причем это отличие возрастает при большем числе имеющихся детей, т. е. по намерениям в отношении рождения ребенка большей очередности. Среди бездетных разница в доле тех, кто уже ждет ребенка или собирается его иметь в ближайшее время, между теми, кто читает молитвы несколько раз в день, и всеми верующими респондентами составляет 6,2%-ных пунктов у женщин и 7,5%-ных пунктов у мужчин, среди имеющих одного ребенка — соответственно, 9,1%- и 18,0%-ных пунктов, среди имеющих двоих детей — 18,9%- и 26,0%-ных пунктов, среди имеющих троих детей — 37,7%- и 33,9%-ных пунктов (см. табл. 5).

Значительно бóльшая доля тех, кто уже ждет ребенка или собирается его иметь в ближайшее время, среди молящихся несколько раз в день может быть связана с конфессиональными особенностями этой группы верующих. В ней заметно выше доля мусульман, у которых, как показано ранее, существенно выше репродуктивные установки. У бездетных доля мусульман среди всех верующих составляет 12,1% у женщин и 10,1% у мужчин, а среди тех, кто молится несколько раз в день, — соответственно 75,0% и 81,4%; у имеющих одного ребенка — соответственно 4,3% и 5,9%, 29,7% и 35,3%; у имеющих двоих детей — 8,6% и 10,5%, 50,0% и 62,5%; у имеющих троих детей — 13,4% и 18,0%, 60,9% и 65,2%.

В отношении рождения второго и последующих детей очевидны более высокие репродуктивные намерения у исповедующих ислам. Если говорить обо всех верующих (независимо от того, как часто молятся), то среди не имеющих детей доля тех, кто уже ждет ребенка или собирается его иметь в ближайшее время, у женщин составляет 27,5% у православных и 29,6% у мусульман, у мужчин — соответственно 18,8% и 24,0%; среди имеющих одного ребенка — соответственно 13,0% и 37,0% у женщин и 9,9% и 27,1% у мужчин; среди имеющих двоих детей — 3,8% и 17,2% у женщин и 2,8% и 15,8% у мужчин; среди имеющих троих детей — 6,4% и 35,7% у женщин и 1,2% и 20,5% у мужчин.

Оценивать конфессиональные различия в намерениях в отношении рождения еще ребенка у тех, кто молится несколько раз в день, в рамках данного исследования сложнее из-за малых совокупностей респондентов. Среди не имеющих детей доля тех, кто уже ждет ребенка или собирается его иметь в ближайшее время, у женщин составляет 26,4% у православных и 34,7% у мусульман, у мужчин — соответственно 20,0% и 28,1% (если для мусульман эти показатели рассчитаны для 69 женщин и 57 мужчин, то для православных лишь для 19 женщин и 10 мужчин). В отношении имеющих одного ребенка оценивать намерения иметь второго можно только для женщин, и то с большой осторожностью (православных мужчин — 7, мужчин мусульман — 6). Среди 40 православных 7,5% уже ждут ребенка или собираются его иметь в ближайшее время, среди 19 мусульман таковых 63,2%. Несмотря на небольшие совокупности, здесь есть основания говорить о существенных различиях. Среди имеющих двоих детей доля тех, кто уже ждет третьего ребенка или собирается его иметь в ближайшее время, у женщин составляет 8,0% у православных и 37,0% у мусульман, у мужчин — соответственно 15,4% и 40,0% (для мусульман эти показатели рассчитаны для 27 женщин и 25 мужчин, для православных — соответственно 25 и 13). Здесь тоже можно говорить о более сильной ориентации мусульман на рождение третьего ребенка.

Доля тех, кто уже ждет ребенка или собирается его иметь в ближайшее время, среди не имеющих детей практически не отличается у тех, кто молится несколько раз в день, от верующих в целом ни у женщин, ни у мужчин, ни у православных, ни у мусульман. Среди женщин, имеющих одного ребенка, такие намерения в отношении второго выражены в явно большей мере у тех, кто молится несколько раз в день (особенно у мусульман). Среди респондентов, имеющих двоих детей, доля тех, кто уже ждет третьего ребенка или собирается его иметь в ближайшее время и тех, кто молится несколько раз в день, выше, чем в целом у всех верующих: у женщин на 4,2%-ных пунктов у православных и на 19,8%-ных пунктов у мусульман (по сути дела, двукратные различия), у мужчин различия еще больше — соответственно на 12,6%- и 24,2%-ных пунктов.

В системе мотивов рождения (планирования рождения) третьего ребенка у верующих по сравнению с неверующими имеют более высокую значимость социальные и экономические. Среди самых важных причин появления третьего ребенка отмечалось желание, чтобы старшие дети научились заботиться о младших, вырастить из них хороших людей (средний балл по 5-балльной шкале — 2,7),

солидарность с желанием супруга(и) иметь третьего ребенка (2,59), «промысел божий» (2,58), желание вновь заниматься с маленьким ребенком (2,56), желание иметь ребенка другого пола (2,55). Для верующих, молящихся несколько раз в день, заметно более значимы такие варианты ответа, как: «Мы не ограничиваем число детей в семье, их должно быть столько, сколько Бог даст» (3,31 по данным обследования 2019–2020 гг. и 2,85 по данным РПН-12), «Дети подросли (подрастут), хотелось (захочется) снова заниматься с маленьким ребенком, заботиться о нем» (2,74 и 2,48 соответственно).

Для неверующих в 2020 г. самую высокую значимость играют такие мотивы, как рождение ребенка другого пола (2,3), успешная социализация детей (2,26) и сильное желание супруга (2,22). В 2012 г. имели значение мотивы, связанные с ожиданием поддержки от детей в старости (2,61) и стремление улучшить жилищные условия (2,43), которое было, скорее, конъюнктурным, связанным с реализацией мер стимулирования третьих рождений.

Таблица 6. Мотивы рождения (планирования рождения) третьего ребенка (средний балл по 5-балльной шкале)

Мотив ³¹	РПН-12			ДСРР-19/20		
	верующие (N=2936) ³²	неверующие (N=1076)	читающие молитвы несколько раз в день (N=207)	верующие (N=2125)	неверующие (N=896)	читающие молитвы несколько раз в день (N=79)
Хотелось (хочется), чтобы старшие дети научились заботиться о младших, вырастить из них хороших людей	2,82	2,57	3,12	2,70	2,26	2,65
С тремя детьми больше гарантия, что получишь от детей поддержку в старости, не останешься одиноким	2,79	2,61	3,63	2,34	2,09	2,54
Желание иметь ребенка другого пола, если первые двое детей одного пола	2,64	2,39	3,33	2,55	2,30	2,09

31. Мотивы расположены в порядке сокращения среднего балла значимости у верующих по РПН-12.

32. В скобках указано число респондентов по категориям, для которых рассчитывался показатель.

Религия и рождаемость

Трое детей в будущем больше смогут помогать по дому, в подсобном хозяйстве	2,61	2,47	3,06	2,24	2,07	2,18
Хотелось (хочется) улучшить жилищные условия семьи	2,47	2,43	3,20	2,32	2,09	1,91
Сильное желание супруга(и) иметь третьего ребенка	2,32	2,18	3,13	2,59	2,22	2,51
Дети подросли (подрастут), хотелось (захочется) снова заниматься с маленьким ребенком, заботиться о нем	2,30	2,10	2,48	2,56	2,14	2,74
Семьям с тремя и более детьми государство помогает значительно больше, чем семьям с меньшим числом детей	2,26	2,12	2,58	2,29	2,04	1,94
Хотелось (хочется) хотя бы одному из троих детей передать свои знания, мастерство (чтобы он «пошел по стопам матери или отца»)	2,12	1,97	2,49	2,21	2,02	2,29
Мы не ограничиваем число детей в семье, их должно быть столько, сколько Бог даст	2,08	1,78	2,85	2,58	1,95	3,31
Трое детей повышают авторитет человека в обществе	2,07	1,96	2,35	2,00	1,82	2,12
Третьего ребенка иметь не собирались, но когда случилась беременность, решили, что аборт делать нельзя	2,07	1,94	1,98	2,39	2,13	2,04
У моих родителей или у родителей супруга(и) было трое (или более) детей	1,93	1,81	2,27	1,97	1,83	2,03

По данным ДСРР-19/20 верующие мужчины в большей степени, чем женщины, оценили значимость таких мотивов многодетности, как надежда на поддержку от детей в старости (средний балл по 5-балльной шкале 2,42 против 2,26), использование семейного капитала для улучшения жилищных условий (2,45 против 2,21), мнение о том, что многодетность повышает авторитет родителя в обществе (2,09 против 1,92).

Закономерно, что для верующих женщин желание супруга иметь третьего ребенка является самой значимой причиной рождения ребенка (2,7 балла по 5-балльной шкале). Тогда как в неверующих парах мужчина более склонен прислушаться к желанию жены стать матерью в третий раз (средний балл 2,31 у мужчин против 2,06 у женщин).

Сохранение незапланированной беременности у верующих ожидаемо оказалось более значимой причиной многодетности (2,35 у женщин и 2,44 у мужчин против 1,99 и 2,18 у неверующих женщин и мужчин), как и вариант ответа «Мы не ограничиваем число детей в семье, их должно быть столько, сколько Бог даст» (2,58 у верующих женщин против 1,84 у неверующих).

Репродуктивные намерения и их реализация в значительной мере определяются значимостью тех или иных ценностей, которая, как показали результаты исследований, существенно различается в зависимости от вероисповедания и степени религиозности (см. табл. 7 и 8).

Таблица 7. Значимость ценностей (РПН-12; средний балл по 5-балльной шкале)

Насколько эти цели важны для вас лично	Женщины					Мужчины				
	неверующие (N=1042) ³³	верующие		читающие молитвы несколько раз в день		неверующие (N=1740)	верующие		читающие молитвы несколько раз в день	
		православные (N=3649)	мусульмане (N=340)	православные (N=94)	мусульмане (N=134)		православные (N=2750)	мусульмане (N=315)	православные (N=37)	мусульмане (N=116)
Семейные ценности										
Жить в зарегистрированном браке с супругом(ой), своей семьей	4,07	4,24	4,54	4,38	4,66	3,92	4,22	4,40	4,38	4,45
Воспитать ребенка	4,68	4,84	4,71	4,95	4,46	4,42	4,68	4,57	4,73	4,27
Вырастить двоих детей	3,79	4,07	4,39	4,09	4,37	3,64	4,06	4,14	4,22	4,06

33. В скобках указано число респондентов по категориям, для которых рассчитывался показатель.

Религия и рождаемость

Иметь троих детей	2,23	2,35	3,71	2,85	4,53	2,16	2,39	3,56	3,70	4,35
Ценности условий жизни										
Собственное хорошее жилье	4,76	4,81	4,83	4,85	4,88	4,73	4,78	4,80	4,84	4,75
Материальное благополучие семьи	4,83	4,86	4,84	4,89	4,91	4,76	4,85	4,82	4,81	4,72
Профессиональные и личные ценности										
Получить образование, постоянно повышать квалификацию	3,66	3,80	4,06	3,81	4,34	3,29	3,57	3,73	4,00	4,11
Карьерный рост	3,39	3,44	3,66	3,16	4,04	3,19	3,37	3,63	3,54	3,91
Быть свободной(ым), независимой(ым) и делать то, что хочу только я	2,44	2,31	2,81	2,10	3,96	2,61	2,39	2,74	2,35	3,50

Выше отмечалось, что у религиозных людей значительно более выражены намерения на рождение в ближайшее время третьего, четвертого ребенка. Вероятно, прежде всего это обусловлено более высокой значимостью наличия троих детей. По данным исследования РПН-12, она мало отличается от неверующих у тех, кто идентифицировал себя как православные. Но значительно выше она у мусульман и у тех, кто читает молитвы несколько раз в день, причем не только у мусульман, но и у православных (см. табл. 7). Результаты исследования ДСРР-19/20 показали существенно более высокую, по сравнению с неверующими, значимость наличия троих детей и у православных, и особенно у мусульман (см. табл. 8).

Значимость ценности «вырастить двоих детей», по результатам обоих рассматриваемых здесь исследований, у верующих существенно выше, чем у неверующих. Но в отличие от троих детей она в меньшей степени различается у православных и мусульман и, по данным РПН-12, не выделяется более высокой значимостью у читающих молитвы несколько раз в день.

Значимость ценности «воспитать ребенка», по данным РПН-12, сравнительно мало различается у неверующих, верующих и читающих молитвы каждый день. Результаты ДСРР-19/20 показали более высокую значимость этой ценности у верующих. Причем практически одинаковую у православных и мусульман.

Об относительно большей значимости детей свидетельствует и более высокая оценка значимости ценности «дать детям хорошее образование» у верующих (практически одинаковая у православных и мусульман), по данным ДСРР-19/20. Это исследование показало и более высокую значимость для верующих наличия внуков (см. табл. 8).

Таблица 8. Значимость ценностей (ДСРР-19/20; средний балл по 5-балльной шкале; в скобках указано число респондентов, для которых рассчитан показатель)³⁴

Насколько эти цели важны для вас лично	Женщины			Мужчины		
	неверующие	верующие		неверующие	верующие	
		православные	мусульмане		православные	мусульмане
Стремление к Богу, следование его заповедям	2,05 (N=424)	3,48 (N=1230)	3,91 (N=208)	2,16 (N=603)	3,35 (N=878)	4,01 (N=180)
Семейные ценности						
Жить в зарегистрированном браке с супругом(ой), своей семьей	3,47 (N=484)	4,14 (N=1238)	4,46 (N=213)	3,45 (N=641)	3,87 (N=898)	4,29 (N=178)
Воспитать ребенка	3,99 (N=483)	4,71 (N=1258)	4,79 (N=216)	3,91 (N=656)	4,38 (N=907)	4,50 (N=179)
Вырастить двоих детей	3,61 (N=449)	4,18 (N=1163)	4,22 (N=205)	3,46 (N=626)	4,05 (N=888)	4,25 (N=174)
Иметь троих детей	2,53 (N=410)	2,98 (N=1049)	3,75 (N=185)	2,62 (N=589)	2,94 (N=819)	3,88 (N=168)
Дать детям хорошее образование	4,27 (N=476)	4,69 (N=1260)	4,76 (N=210)	4,12 (N=657)	4,51 (N=915)	4,59 (N=180)
Иметь внуков	3,84 (N=468)	4,61 (N=1253)	4,77 (N=214)	3,81 (N=636)	4,30 (N=899)	4,64 (N=181)

34. Из-за малых совокупностей респондентов в данном исследовании некорректно использовать показатели для читающих молитвы несколько раз в день.

Проводить свободное время с семьей	4,19 (N=490)	4,58 (N=1261)	4,59 (N=215)	3,99 (N=665)	4,28 (N=912)	4,47 (N=179)
Часто общаться с родственниками	3,67 (N=494)	4,25 (N=1256)	4,46 (N=215)	3,68 (N=663)	3,94 (N=907)	4,27 (N=178)
Ценности условий жизни						
Собственное хорошее жилье	4,67 (N=503)	4,69 (N=1281)	4,82 (N=215)	4,52 (N=674)	4,50 (N=918)	4,72 (N=185)
Материальное благополучие семьи	4,53 (N=499)	4,75 (N=1284)	4,87 (N=215)	4,44 (N=672)	4,67 (N=921)	4,70 (N=181)
Профессиональные и личностные ценности						
Карьерный рост	4,07 (N=488)	3,91 (N=1221)	4,20 (N=207)	4,13 (N=659)	3,96 (N=910)	4,39 (N=181)
Быть свободной(ым), независимой(ым) и делать то, что хочется	4,01 (N=477)	3,67 (N=1187)	4,01 (N=201)	3,79 (N=652)	3,59 (N=899)	4,07 (N=178)
Уважение со стороны окружающих	3,59 (N=490)	3,96 (N=1253)	4,30 (N=213)	3,58 (N=665)	3,88 (N=914)	4,29 (N=184)

Для верующих людей характерна более высокая значимость не только нескольких детей, но и семейной жизни вообще. По данным обоих исследований, верующие (особенно мусульмане) выше оценили значимость ценности «жить в зарегистрированном браке с супругом(ой), своей семьей». Однако результаты РПН-12 не показали здесь принципиальных отличий у тех, кто молится несколько раз в день.

По данным ДСРР-19/20 верующие выше оценили значимость проведения свободного времени с семьей и частого общения с родственниками (см. табл. 8).

В то же время нет оснований говорить о существенном различии значимости материального благополучия семьи и собственного хорошего жилья между верующими и неверующими, а также в зависимости от степени религиозности. Это важно для всех.

Одним из способов достижения материального благополучия является активная профессиональная деятельность. Интересно, что значимость карьерного роста несколько выше оценили мусульмане (причем у читающих молитвы несколько раз в день она выше). То же, по данным РПН-12, имеет место и в отношении значимости ценности «получить образование, постоянно повышать квалификацию» (у мужчин не только мусульмане,

но и православные, молящиеся несколько раз в день, оценили ее выше).

Добавим, что, по данным исследования РПН-12, значимость ценности «быть свободной(ым), независимой(ым) и делать то, что хочу только я» у мусульман (и у женщин, и у мужчин) выше, чем у неверующих, и еще выше она у тех из них, кто читает молитвы несколько раз в день. По результатам ДСРР-19/20 у мусульман значимость этой ценности также существенно выше, чем у православных.

По данным исследования ДСРР-19/20, у православных и в еще существенно большей мере у мусульман выше значимость уважения со стороны окружающих и, конечно, стремления к Богу, следования его заповедям.

Заключение

Исследование в рамках данной статьи показало наличие положительной взаимосвязи между степенью религиозности и репродуктивными намерениями. Однако условия и образ жизни современного человека нельзя однозначно оценить как благоприятствующие многодетности. Это определяет вероятный конфликт духовного и светского в определении репродуктивных намерений населения, решающего задачу баланса ресурсных возможностей и желаемого числа детей. О существовании данного противоречия говорит заметная разница между желаемым и ожидаемым числом детей (0,46 у верующих против 0,33 у неверующих). При этом анализ помех в планировании рождения детей не выявил значимых различий у религиозных и нерелигиозных людей, поскольку базовые потребности и представления об условиях, необходимых для воспитания детей, схожи (жилищные и материальные условия, медицина и образование). Современная российская семья, воспитывающая детей, нуждается в помощи социальных институтов (в первую очередь государственных — здравоохранения, образования). Это светские институты, от деятельности которых семья зависит весьма существенно. Функции социально-психологической поддержки, например, выполняют и другие светские структуры (социально-психологические службы, некоммерческие организации и т.п.). Связь религиозности и репродуктивных намерений сохраняется через представления об отношении к детям, их воспитанию, семье, формируя социокультурный код, ценностные основы жизни людей.

Библиография / References

- Архангельский В. Н. Факторы рождаемости. М.: ТЕИС, 2006.
- Белокриницкая Т. Е., Мочалова М. Н., Тиханова Л. А. Сексуальное поведение и репродуктивные установки девушек-подростков Агинского Бурятского Автономного округа и Читинской области // Бюллетень ВСНЦ СО РАМН. 2006. № 1(47). С. 50–53.
- Войку И. П., Фролова А. Д., Любина А. В. Состояние факторов многодетного репродуктивного поведения (результаты исследования студенческой молодежи ПсковГУ) // Инновационные процессы в экономике, управлении и социальных коммуникациях. Сборник материалов международной научной конференции. Псков, 21–23 мая. Изд-во: Псковский государственный университет, 2015. С. 6–10.
- Гафиятуллина К. Р. Религиозное и светское поведение: анализ в рамках социологического знания // Социум и власть. 2017. № 3(65). С. 29–34.
- Каберты Н. Г. Этнорелигиозная принадлежность, как фактор репродуктивного поведения населения // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009 [<http://iratta.com/stati/8000-yetnoreligioznaya-prinadlezhnost-kak-faktor-reproduktivnogo-povedeniya-naseleniya.html>], доступ от 26.01.22].
- Копалкина Е. Г. Отношение к буддизму и православию на современном этапе развития российского общества. Социальная компетентность. 2018. № 3(3). С. 72–78.
- Лебедев С. Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 3. С. 153–168.
- Лебедев С. Д. Религиозность: что считать критерием? // Religare.ru. 21.11.2006 [http://www.religare.ru/2_35080.html], доступ от 20.02.2022].
- Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
- Петровская Е. Е., Жабинская А. Б. Эко: за или против. Биоэтические аспекты с позиции науки, государства и религии // Сахаровские чтения 2019 года: экологические проблемы XXI века. Материалы 19-й международной научной конференции. Минск, 23–24 мая 2019. Изд-во: Информационно-вычислительный центр Министерства финансов Республики Беларусь, 2019. С. 479–482.
- Сигаева Е. П., Сиволясова С. Ю. Рождаемость и религиозность в России: оценка взаимосвязи // Logos et Praxis. 2019. № 1(18). С. 104–115.
- Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 89–96.
- Тихомиров Д. А. Половая мораль московских студентов: религиозный аспект // Социология и жизнь. 2017. № 2. С. 210–220.
- Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 4. С. 35–45.
- Хайруллин Р. Р., Соловьев М. М. Факторы репродуктивного поведения молодой семьи: православные ценности // Вестник экономики, права и социологии. 2015. № 2. С. 222–224.
- Хачатрян Л. А. Рождаемость в современном российском обществе: особенности и последствия // Вестник Пермского университета. 2011. № 4(8). С. 98–106.

- Чеснокова В. Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений. М.: Изд-во Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 112–145.
- Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века». М.: Академический Проект, 2005.
- Шестаков К. А. Роль аксиологического фактора в управлении репродуктивным поведением // Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика. 2008. № 3. С. 73–75.
- Arhangel'skij, V. N. (2006) *Faktory rozhdaemosti* [Fertility factors]. M.: TEIS.
- Belokrinickaya, T. E., Mochalova, M. N., Tihanova, L. A. (2006) “Seksual'noe povedenie i reproduktivnye ustanovki devushek-podrostkov Aginskogo Buratskogo Avtonomnogo okruga i Chitinskoi oblasti” [Sexual behavior and reproductive attitudes of teenage girls in the Aginsky Buryat autonomous okrug and the Chita region], *Bulleten' VSNC SO RAMN* 1(47): 50–53.
- Borch, C., West, M., Gauchat, G. (2011) “Go Forth and Multiply: Revisiting Religion and Fertility in the United States, 1984–2008”, *Religions* 2(4): 469–484.
- Chesnokova, V. F. (2003) “Votserkovlennost': fenomen i sposoby ego izucheniia” [Churching: a phenomenon and ways of studying it], *Desiat' let sociologicheskikh nabludenii*, pp. 112–145. M.: Izd-vo Fonda “Obshestvennoe mnenie”.
- Chesnokova, V. F. (2005) *Tesnym putem: Process votserkovleniia naseleniia Rossii v kontse XX veka* [In a Close Path: The process of churching the russian population at the end of the 20th century]. M.: Akademicheskii Proekt.
- Filatov, S. B., Lunkin, R. N. (2005) “Statistika rossiiskoi religioznosti: magiia tsifr i neodnoznachnaya real'nost'” [Statistics of Russian religiosity: the magic of numbers and ambiguous reality], *Sociologicheskie issledovaniia* 4: 35–45.
- Frejka, T., et Westoff, C. F. (2008) “Religion, religiousness and fertility in the US and in Europe”, *European Journal of Population-Revue Europeenne de Demographie* 24(1): 5–31.
- Gafiatullina, K. R. (2017) “Religioznoe i svetskoe povedenie: analiz v ramkakh sociologicheskogo znaniia” [Religious and secular behavior: analysis within the framework of sociological knowledge], *Sotsium i vlast'* 3(65): 29–34.
- Hachatrian, L. A. (2011) “Rozhdaemost' v sovremennom rossiiskom obshchestve: osobennosti i posledstviia” [Fertility in modern Russian society: features and consequences], *Vestnik Permskogo universiteta* 4(8): 98–106.
- Hajrullin, R. R., Solov'ev, M. M. (2015) “Faktory reproduktivnogo povedeniia molodoj sem'i: pravoslavnye tsennosti” [Reproductive behavior factors of a young family: orthodox values], *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii* 2: 222–224.
- Kaberty, N. G. (2009) “Etnoreligioznaia prinadlezhnost', kak faktor reproduktivnogo povedeniia naseleniia” [Ethno-religious affiliation as a factor in the reproductive behavior of the population], *Duhovnaia kul'tura osetin i sovremennost': problemy i perspektivy. Sbornik nauchnykh statej*. Vladikavkaz 226 [http://iratta.com/stati/8000-yetnoreligioznaya-prinadlezhnost-kak-faktor-reproduktivnogo-povedeniya-naseleniya.html, accessed on 26.01.2022].
- Kopalkina, E. G. (2018) “Otnoshenie k buddizmu i pravoslavliu na sovremennom etape razvitiia rossijskogo obshchestva” [Attitude towards Buddhism and Orthodoxy at the present stage of Russian society development], *Sotsial'naia kompetentnost'* 3(3): 72–78.
- Lebedev, S. D. (2006) “Religioznost': chto schitat' kriteriem?” [Religiosity: what is the criterion?], *Religare.ru*, November 21 [http://www.religare.ru/2_35080.html, accessed on 20.02.2022].

- Lebedev, S. D. (2005) "Religioznost': v poiskakh 'rubikona'" [Religiosity: in search of the "rubicon"], *Sotsiologicheskii zhurnal* 3: 153–168.
- Marshall, E. A., Shepherd, H. (2018) "Fertility Preferences and Cognition: Religiosity and Experimental Effects of Decision Context on College Women", *Journal of Marriage and Family* 80(2): 521–536.
- Mitrohin, N. (2004) "Russkaia pravoslavnaia tserkov': sovremennoe sostoianie i aktual'nye problem" [Russian Orthodox Church: current state and current problems]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Peri-Rotem, N. (2016) "Religion and fertility in Western Europe: trends across cohorts in Britain, France and the Netherlands", *European Journal of Population* 32(2): 231–265.
- Petrovskaia, E. E., Zhabinskaia, A. B. (2019) "Eko: za ili protiv. Bioeticheskie aspekty s pozitsii nauki, gosudarstva i religii" [Eco: for or against. Bioethical aspects from the position of science, state and religion], *Sakharovskie chteniia 2019 goda: ekologicheskie problemy XXI veka. Materialy 19-i mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, pp. 479–482. Izd-vo: Informatsionno-vychislitel'nyi centr Ministerstva finansov Respubliki Belarus'.
- Philipov, D., Berghammer, C. (2007) "Religion And Fertility Ideals, Intentions and Behaviour: a Comparative Study of European Countries", *Vienna Yearbook of Population Research* 5: 271–305 [<https://www.jstor.org/stable/23025606>, accessed on 20.06.2022].
- Shestakov, K. A. (2008) "Rol' aksiologicheskogo faktora v upravlenii reproduktivnym povedeniem" [The role of the axiological factor in the reproductive behavior management], *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Sociologiya. Ekonomika. Politika* 3: 73–75.
- Shubat, O., Bagirova, A. (2014) "Seasonal Variation in Russian Birth Rate: Statistical Estimates and Affecting Factors", *8th International Days of Statistics and Economics*, pp. 1337–1345. Prague, Czech Republic.
- Sigalow, E., Shain, M., Berges, M. R. (2012) "Religion and Decisions About Marriage, Residence, Occupation, and Children", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(2): 304–323.
- Sigareva, E. P., Sivopliasova, S. Iu. (2019) "Rozhdaemost' i religioznost' v Rossii: otsenka vzaimosviazi" [Birth rate and religiosity in Russia: an assessment of the relationship], *Logos et Praxis* 1(18): 104–115.
- Sinelina, Iu. Iu. (2001) "O kriteriiakh opredeleniia religioznosti naseleniia" [On the criteria for determining the religiosity of the population], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 7: 89–96.
- Tihomirov, D. A. (2017) "Polovaia moral' moskovskikh studentov: religiozni aspekt" [Sexual morality of Moscow students: religious aspect], *Sotsiologiya i zhizn'* 2: 210–220.
- Vojku, I. P., Frolova, A. D., Liubina, A. V. (2015) "Sostoianie faktorov mnogodetnogo reproduktivnogo povedeniia (rezul'taty issledovaniia studencheskoi molodezhi PskovGU)" [Factors of having many children in reproductive behavior (a study results of student youth of Pskov State University)], *Innovatsionnye protsessy v ekonomike, upravlenii i social'nykh kommunikatsiiakh. Sbornik materialov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, pp. 6–10. Izd-vo: Pskovskii gosudarstvennyi universitet.
- Westoff, C. F., Marshall, E. A. (2010) "Hispanic Fertility, Religion and Religiousness in the US", *Population Research and Policy Review* 29(4): 441–452.

АЛЛА МАКАРЕНЦЕВА

Семья и рождение детей в жизненном пути старообрядцев

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-139-162>

Alla Makarentseva

Family and Childbearing in the Life Course of the Old Believers

Alla Makarentseva — RANEPa (Moscow, Russia). makarentseva-ao@ranepa.ru

The article begins with an examination of the theoretical relationship between religion and fertility in the frame of modernization. The development of concepts of reproductive behavior is presented in line with general social theories. Religiosity in the modern world, on the one hand, acts as one of the factors of reproductive behavior, and, on the other hand, affects social behavior in a broader sense, affecting the life choices in a variety of available alternatives. The author develops a methodology of analyzing the relationship between fertility and religion in a situation when the concept of religiosity becomes very vague. The empirical part of the work is based on a series of in-depth interviews with lay followers of the Russian Orthodox Old Believer Church, as well as expert interviews with clergymen of this denomination. The Old Believers' ethos combines elements of modernity (they are residents of large cities with the respective lifestyle) and the traditional attitudes in compliance with religious prescriptions. The author correlates the vision of the Old Believers of their life path with its modern scenarios. The question is to what extent informants preserve and implement the prescribed norm of having several children, what is the role of religion and community in this attitude. It shows how the Old Believers solve a typically modern puzzle of finding a balance between parenthood and other life roles. The article explores the transformation of the traditional family norms among the laity and clergy under the influence of external normative ideas.

Keywords: fertility, religiosity, reproductive behavior, Old Believers, family.

Работа выполнена в рамках Государственного задания ИнСАП РАНХиГС на 2022 год.

РОССИЯ, как и подавляющее большинство стран мира, относится к обществам с постпереходной рождаемостью¹. Прежде всего это означает использование контроля над рождаемостью «по умолчанию». Из этого вытекают такие характеристики репродуктивного поведения, как относительно низкая рождаемость, откладывание деторождения, рост бездетности, большая роль экономических факторов при принятии решений о времени рождения ребенка и так далее. Однако модернизированное общество с его сложными социальными структурами предполагает сосуществование разных моделей поведения, в частности разных репродуктивных моделей. В настоящей работе исследуется рождаемость в современном сообществе, в котором, тем не менее, можно ожидать сохранения «старых», традиционных характеристик рождаемости.

Рождаемость в обществах, где ее контроль не был распространен, характеризовалась отсутствием или низким уровнем регулирования рождений. Рождение первого ребенка было календарно привязано к созданию семьи (вступлению в брак), сроки появления детей и их число не регулировались и, что не менее важно, не соотносились с иными событиями жизненного пути индивида. В целях изучения многообразия современных моделей репродуктивного поведения интересно исследовать сохранение в российском обществе архаичных элементов рождаемости, причем среди населения с модернизированным образом жизни — городского и высокообразованного. С этой целью автор обращается к исследованию репродуктивного поведения в конкретной социальной группе — в религиозных семьях российских старообрядцев. Предполагается, что религиозность будет тем признаком, который объединяет данную группу населения.

Статья начинается с рассмотрения влияния религии на рождаемость через призму процессов модернизации общества. Далее автор останавливается на вопросах измеримости религиозности и верификации фактора религии в социально-демографических исследованиях. Эмпирическая часть исследования выполнена качественными методами. Она основана на серии глубинных интервью с верующими старообрядцами.

1. Balbo, N., Billari, F. C., Mills, M. (2013) "Fertility in Advanced Societies: A Review of Research", *European Journal of Population* 29(1): 1–38.

Модернизация и религия. Модернизация и рождаемость

Религия и рождаемость связаны как непосредственно, так и опосредованно — через глобальные процессы модернизации общества. Теории модернизации основаны на идее о том, что научно-технический и экономический прогресс приводит к глобальным изменениям ценностей в обществе и сказывается на развитии всех его сфер². В частности, по мнению Р. Инглхарта, модернизация приводит к культурным изменениям, следствием которых является сокращение и религиозности населения, и рождаемости.

В процессе секуляризации социальная значимость религии ослабела, однако не утратилась. Вместе с тем, во-первых, разные конфессии адаптировались к ней по-разному, и уровень религиозности в отдельных группах оставался достаточно высоким даже в условиях их включения в модернизированное, светское общество. А во-вторых, нарастание как новых религиозных течений, так и фундаментализма заставили говорить о процессах десекуляризации³. Новейший прогресс в технологиях и погружение в цифровую среду, изменение социальных структур общества и экономического уклада жизни продолжают менять традиционные формы религии. Меняются религиозные практики, само религиозное мышление и роль института церкви в формировании социального порядка. Социология религии говорит о множественности религиозности в современном обществе, выделяя концепции «веры без церковной принадлежности», «диффузной религии», имплицитной религии, «неопределенной религиозности» и т. д.⁴ Модернизированное религиозное сознание не признает необходимости соблюдения религиозных практик. Этот процесс «внутренней секуляризации»⁵ оказался неизбежным и для тради-

2. Инглехарт, Р., Вельцель, К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое изд-во, 2011.
3. Узланер Д.А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. 2008. № 2(30). С. 135–149.
4. Руткевич Е.Д. Западная социология о религии в современном мире // Социология религии в обществе Позднего Модерна: сборник статей по материалам Пятой Юбилейной Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 25–26 сентября 2015 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2015. С. 110–116.
5. «Процесс внутреннего разложения религии при внешнем благополучии», по: Узланер Д.А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в.

ционных религий, которые утратили свою роль в повседневной жизни общества. Применительно к нашему исследованию эти явления поднимают вопросы о том, как религиозность меняет свое влияние на репродуктивное поведение в условиях секуляризации. Кроме того, они актуализируют и без того непростые вопросы измеримости религиозности в социологических и демографических исследованиях.

Наиболее авторитетный теоретический подход к модернизации рождаемости представлен теориями демографического перехода⁶. Они, помимо прочего, постулируют снижение рождаемости и ее конвергенцию (выражающуюся в схождении базовых показателей, например, среднего числа рожденных детей) между различными обществами. Однако при этом «важно не то, сколько детей в среднем рождает женщина, а то, насколько число рожденных ею детей и время их рождения суть результат ее (или обоих супругов) сознательно принятого решения»⁷. Другими словами, деторождение рассматривается как результат взаимодействия контроля над рождаемостью и желания иметь детей.

Модернизационные теории репродуктивного поведения опираются на рациональный выбор, который «позволяет гибко ориентироваться в бесконечном многообразии возникающих и быстро меняющихся ситуаций, предвидеть их неповторимые последствия и учитывать их при принятии решений, всякий раз индивидуальных»⁸. Вместе с тем непрерывно меняющийся мир предоставляет не только многообразие возможностей, но и постоянно ставит индивида в ситуации высокой неопределенности⁹. И то и другое усложняет процесс принятия решения о рождении ребенка. Многодетность в этих условиях можно интерпретировать как выбор, «несвоевременный для общества, в котором традиционная и ценностно-рациональная мотивация рождения

6. Caldwell, J. C. (1976) "Toward a Restatement of Demographic Transition Theory", *Population and Development Review* 2(3/4): 321–366; Lesthaeghe, R. (2010) "The Unfolding Story of the Second Demographic Transition", *Population Research and Policy Review* 3(44): 232–261.

7. Вишневский А. Г. Это ключ от другого замка // *Общественные науки и современность*. 2005. № 2. С. 150–155.

8. Вишневский А. Г. Незавершенная демографическая модернизация в России // *Журнал SPERO*. 2009. № 10. С. 55–82.

9. Иногда это острые и глобальные ситуации неопределенности как, например, в период пандемии COVID-19.

детей сменилась целерациональной»¹⁰. Другими словами, под таким углом зрения многодетность предстает как не вполне рациональная альтернатива в ряду разнообразных жизненных траекторий.

В современной демографии репродуктивное поведение человека предстает как последовательность решений: о рождении ребенка или об отказе от него в каждый момент времени. Однако порой оно скорее становится последовательностью откладывания принятия решения в силу затруднений в совершении выбора из-за возросшего множества доступных жизненных альтернатив.

Рациональные теории рождаемости (Г. Беккера, Р. Истерлина) оставляют вне своего поля ее ценностные детерминанты, сводя их роль к «психологическим выгодам от рождения ребенка». В концепциях ценностных детерминант рождаемости (Р. Инглхарта, А. Антонова и др.) установки на деторождение постулируются как ценность, но не объясняются.

Религиозность тесно связана с ценностной подоплекой рождаемости. В отличие от факторов, связанных с модернизацией, религиозность положительно влияет на решение о рождении ребенка, а не на отказ от него. Кроме того, она способна быть инструментом снижения неопределенности за счет сужения числа жизненных альтернатив. Рождение и воспитание нескольких детей может рассматриваться в контексте религиозных практик (по крайней мере, в консервативных группах, принадлежащих к авраамическим традициям) как то, что связано с сутью религиозного учения¹¹. Другими словами, рождение детей может выступать атрибутом религиозного сознания.

В целом, модернизация привела к снижению религиозности среди населения и к снижению рождаемости. Одновременно под влиянием модернизации все формы социального поведения усложнились и стали более разнообразными (в том числе религиозное и репродуктивное поведение). Это разнообразие может включать в себя и устойчивое присутствие элементов традиционного поведения.

10. Павлюткин И.В., Голева М.А. Как создаются семьи с большим числом детей: типы жизненных переходов родителей // Социологические исследования. 2020. Т. 7. № 7. С. 106–117.

11. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 114–164.

Верификация религиозного фактора в объяснении рождаемости

Непосредственная связь религии и рождаемости подробно исследовалась в исторической перспективе, преимущественно в отношении к первому демографическому переходу. В его рамках произошло глобальное снижение рождаемости, и шел он на фоне перехода от традиционного общества к обществу модерна и процессов секуляризации¹².

Пласт эмпирических исследований влияния религии на рождаемость весьма обширен, поэтому фокус нашего внимания ограничен работами, оценивающими влияние только христианских религий и только для постпереходной рождаемости. Нас интересуют не столько конкретные количественные результаты исследований, сколько взаимодействие фактора индивидуальной религиозности с другими факторами, а также подходы к ее измерению.

Классические работы второй половины XX в. отражали социальную структуру того времени и оценивали различия в рождаемости между разными религиозными группами, например, между католиками и протестантами, католиками и лютеранами¹³. В настоящий момент фокус интереса сместился к выявлению различий между верующими и неверующими.

Во-первых, влияние религии на рождаемость изначально рассматривалось сквозь призму соблюдения религиозных практик, непосредственно воздействующих на брачно-репродуктивное поведение (следование доктринам церкви в отношении абортов, контрацепции, разводов и внебрачных зачатий¹⁴). Однако этот подход не до конца объяснял дифференциальную рождаемость разных религиозных групп. В современном мире распространение получила религиозность, не подкрепленная соблюдением соответствующих практик, и не до конца ясно, в какой мере она тогда может оказывать влияние на поведение человека. Во-вторых,

12. Забаев И. В. и др. Семья и деторождение в России: категории родительского сознания. М.: ПСТГУ, 2012.

13. Compton, P. A. (1976) "Religious Affiliation and Demographic Variability in Northern Ireland", *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series* 1: 433–452; McQuillan, K. (1999) *Culture, Religion and Demographic Behavior: Catholics and Lutherans in Alsace, 1750–1870*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

14. Goldscheider, C. (1971) *Population, Modernization, and Social Structure*. Boston: Little, Brown and Company.

было показано, что принадлежность к той или иной деноминации может выступать маркером социального класса. Другими словами, фактор религии тесно взаимодействует с переменными образования, дохода, занятости¹⁵. Однако включение контроля на эти переменные не нивелировало значимость религиозных детерминант рождаемости. Из обоих подходов следует, что по мере сближения религиозного населения с нерелигиозным (в социальном смысле и в смысле соблюдения практик) влияние фактора принадлежности к религиозной группе должно ослабевать.

К. МакКвиллан к религиозным детерминантам рождаемости относил разделение гендерных задач между мужчинами и женщинами¹⁶. Ограничения на возможные для женщин социальные роли встречаются в большинстве религиозных сообществ. В связи с этим изучение связи «религиозность — экономическая зависимость женщин — рождаемость» остается актуальным до сих пор.

В целом исследования показывают, что учение церкви в отношении семьи и деторождения само по себе не приводит к устойчиво высокой рождаемости у последователей. Оно дополняется широким спектром социально-экономических и иных факторов, взаимодействуя с которыми религиозные ценности формируют тот или иной эффект на реальную рождаемость.

Есть разные модели измерения религиозности в социологии (Ф. Хюгеля, Дж. Пратта, Ч. Глока и др.). Ч. Глок предложил «модель религии 5 измерений»: идеологическое (самоопределение как верующего), ритуальное (посещение церкви), интеллектуальное (изучение религии), основанное на проживании религиозного опыта (исполнение молитв, восприятие духовности) и на следовании христианским моральным нормам¹⁷. К модификации этой методики можно отнести модель В. Чесноковой и ее индекс воцерковленности¹⁸. Однако более 80% исследований роли религии в семейной жизни в 1980-е и 1990-е гг. опирались всего на один или два параметра для оценки религиозности, самый распространенный из которых — частота посещения церковных

15. Ibid.

16. McQuillan, K. *Culture, Religion and Demographic Behavior: Catholics and Lutherans in Alsace, 1750–1870*.

17. Glock, C.Y. (1962) “On the Study of Religious Commitment”, *Religious Education Research Supplement* 42: 98–110.

18. Чеснокова В. Ф. Воцерковленность. Феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 112–145.

служб¹⁹. Несмотря на низкое качество измерения религиозности индивида, она стала статистически значимым фактором в множестве исследований.

На наш взгляд, упрощение измерительных процедур в массовых количественных опросах означает существенные ограничения для исследователя. Роль религии сводится к скромному месту «независимой переменной» в эконометрических моделях объяснения параметров рождаемости. При этом предполагается высокая однородность между индивидами с одним и тем же значением данной переменной, и это также является сильным допущением. При использовании подобной методологии сила фактора религиозности может недооцениваться. Кроме того, в классический демографический анализ невозможно включить неколичественные показатели, которые могут достаточно глубоко дополнять модели репродуктивного поведения. Прежде всего, речь идет о мотивах деторождения²⁰.

Методология исследования

Имея опыт включения религиозного фактора в количественные модели рождаемости²¹, в настоящей работе автор обращается к качественному исследованию.

На первом этапе была определена выборка респондентов. Она была ограничена следующими критериями: жители средних и крупных городов, представители Русской Православной старообрядческой Церкви, имеющие не менее 3 детей и не вышедшие из репродуктивного возраста.

Решение остановиться только на средних и крупных городах было связано с желанием исключить сельский образ жизни как самостоятельный фактор репродуктивного поведения. Вместе с тем представлялось важным охватить несколько городов России, с тем чтобы исследовать семьи в разной социально-экономической среде. В связи с этим были выделены квоты: 1) столи-

19. Цит. по Marks, L. (2006) "Religion and Family Relational Health: An Overview and Conceptual Model", *Journal of Religion and Health* 45: 603–618.

20. О проблемах их измерения в количественных опросах см. *Забавев И. В. и др. Семья и деторождение в России: категории родительского сознания*. М. ПСТГУ. 2012.

21. *Синявская О. В., Тындик А. О., Головляницина Е. Б.* В каких семьях рождаются дети? Факторы репродуктивного поведения в России // *Семья в центре социально-демографической политики*/Под ред. О. В. Синявской. М.: НИСП. 2009. С. 19–46.

ца; 2) средние города в ЦФО; 3) крупные города в других регионах России. Выбор конкретных городов был обусловлен успешностью поиска в них общин старообрядцев и контактов потенциальных респондентов. В целом, исследование было запланировано на достаточно однородной выборке.

Выбор христианской конфессии в пользу старообрядчества был обусловлен несколькими мотивами. Во-первых, это именно та «специфическая общественная формация», которая «имеет все черты современности, но объединяет их в себе с сильным влиянием особых культурных предпосылок, традиций и исторического опыта»²². Старообрядчество представляет собой устойчивое религиозное сообщество, исповедующее традиционную религию и отводящее ей традиционное место в социальном порядке. Во-вторых, в целях исследования были интересны респонденты, которые могут быть однозначно определены как воцерковленные.

Старообрядцы в современной России не представляют собой единого сообщества. За время, прошедшее с церковного раскола в 1660-х гг., они разделились на два основных направления: поповцы и беспоповцы²³. В настоящей статье мы опираемся на интервью с представителями наиболее многочисленной «поповской» иерархии — Русской Православной старообрядческой Церкви²⁴ (далее — РПСЦ).

Одна из гипотез на входе в полевой этап работы состояла в том, что родительская семья и религиозная социализация в раннем возрасте респондента влияют на его последующее репродуктивное поведение. В связи с этим были сформированы две принципиальные квоты: 1) потомственные старообрядцы, 2) новопришедшие. Под новопришедшими мы подразумеваем тех, кто принял крещение в РПСЦ самостоятельно во взрослом возрасте, либо крещенные в детстве, но не имевшие никакой религиозной социализации до самостоятельного воцерковления.

Личная тематика интервью вместе с некоторой закрытостью исследуемого сообщества определила метод поиска респондентов. Он осуществлялся «снежным комом». Первичным инфор-

22. Цит. Ш. Эйзенштадт по: Узланер Д.А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в.

23. Кожурин К. Культура русского старообрядчества XVII–XX вв. Издание третье, дополненное. Litres, 2017.

24. По оценкам исследователей, РПСЦ насчитывает около миллиона последователей в границах бывшего Советского Союза. Урушев Д.А. Наследники Аввакума // Мир музея. 2020. № 11. С. 42–43.

мантом выступал 1 человек, имеющий обширную сеть знакомств в среде старообрядцев из разных регионов России. Через него были найдены вторичные информанты — 2 священнослужителя и представители нескольких общин. Поиск респондентов шел через личные знакомства информантов, а также в онлайн-чатах общин (объявление размещали информанты). В Приложении 1 дано «вступительное слово», используемое при первичном контакте для рекрутмента в устной форме и в рассылке в чатах. При получении согласия на участие контакты передавались автору исследования, которая в дальнейшем выступала интервьюером. При устном рекрутменте почти все контакты заканчивались согласием. С одним потенциальным респондентом не удалось найти время для интервью из-за его высокой занятости; в другом случае женщина не заинтересовалась интервью, вместо нее интервью было проведено с ее мужем. Еще в одном случае интервью проводилось с обоими супругами. После рассылки по онлайн-чатам общин на связь с автором исследования вышли 4 респондентки, интервью с каждой из них состоялось. Рекрутмент продолжался все время полевого исследования и был прекращен, когда из каждой намеченной к исследованию группы был опрошен хотя бы один представитель, а ход новых бесед воспроизводил типичные случаи, обнаруженные в уже собранных интервью. Всего в исследовании участие приняли 12 респондентов. В их числе 2 священнослужителя и 10 прихожан; среди прихожан было опрошено 8 женщин и 2 мужчины. Интервью с респондентами из московского региона проводились лично (дома у респондентов или в кафе), из других регионов — удаленно.

Вначале были проведены интервью со священнослужителями, которые были необходимы для погружения в контекст повседневных практик семей старообрядцев, уточнения первоначальных гипотез интервью и круга исследуемых вопросов, а также для прояснения особенностей позиции РПСЦ по вопросам семьи и брака. Интервью с прихожанами состояло из нескольких блоков (см. Приложение 2), но проходило в свободной форме. В каждом интервью присутствовала биографическая часть (история формирования собственной семьи и рождения детей), а также часть, посвященная осмыслению деторождения и родительства на духовном уровне. Как и планировалось, всех респондентов-мирян можно отнести к религиозным в соответствии с типичными критериями религиозности, вместе с тем их вовлечение в практики варьируется: например, в выборку попали как те, кто стоят

на клиросе и регулярно посещают службы, так и те, кто посещают их относительно часто, но нерегулярно.

Нормативная модель семьи и брака

Старообрядцами нормативно принимается та модель семьи и брачных отношений, представления о которой в христианской церкви неизменны более полутора тысячи лет. Для задач нашего исследования важны следующие элементы этой модели: сексуальное воздержание до брака, отказ от всех видов контрацепции за исключением периодического воздержания (во время поста и еженедельных постных дней), запрет на разводы, распределение мужских и женских ролей в семье, авторитет мужа при принятии семейных решений.

Значит, это работающий муж. Жена, занимающаяся детьми. Детей столько, сколько пошлет Господь Бог... Чем раньше, тем лучше. Здесь критерий, почему стараются как бы раньше, чтобы не было блуда до свадьбы, да, соответственно, когда семья заводится, она для чего заводится, для того чтобы, в том числе, не только друг другу помогать и жить вместе, но и детей иметь (интервью со священнослужителем 1).

Отношение к планированию числа детей и сроков их появления на свет среди старообрядцев нормативно отрицательное. Во-первых, это обусловлено однозначно негативным отношением к контрацептивам и, тем более, к абортam: «нельзя пользоваться предохранительными средствами. А, соответственно, если ты не пользуешься предохранительными средствами, то здоровье-нездоровье — получилось, значит получилось. Никаких абортов быть не может» (интервью со священнослужителем 1). Во-вторых, планирование как таковое противоречит принципам поведения верующего человека:

Мы должны на Бога в первую очередь полагаться. Весь смысл-то вот этот. А не то что сколько, чем кормить там некоторые спрашивают. Вот родится еще. А чем кормить, во что одевать... Бог поможет. Раз мы идем все-таки по Его заповедям, молимся в церкви, соблюдаем посты. Мы имеем это упование, имеем надежду, что Господь нам поможет в таком деле-то... Поэтому верующий человек, он в первую очередь на это и рассчитывает (интервью со священнослужителем 1).

Соблюдение предписаний церкви в отношении брака и деторождения представляется неотъемлемой частью религиозного поведения:

«Вера без дел мертва», — сказано в Евангелии. ...я в душе верую и живу как все. А в чем тогда отличается? Что ты христианин или ты не христианин... А дела у нас вот реальные, конкретные, та же семья... многодетность — залог веры нашей. Мы просто на Бога уповаем и иначе поступить просто не можем. Невзирая на габариты квартиры, достаток. Потому что понимаем, что если мы по-другому будем действовать, тогда цена нашей вере христианской?» (интервью со священнослужителем 2).

Реализация нормативной модели семьи среди современных старообрядцев

1. *(Не)планирование числа детей и сроков их появления на свет*

Ключевым вопросом в отношении фактического репродуктивного поведения верующих выступает следование предписанию церкви не контролировать появление детей на свет. Большинство наших респондентов действительно говорили о том, что они принципиально не планировали ни число детей, ни сроки их рождения.

Просто хотели быть друг с другом и это даже не обсуждалось, сколько мы будем рожать — не рожать. Естественно, сколько будет, столько и будем рожать... То есть это даже не обсуждалось, что мы можем что-то делать, чтобы не было детей. Нет. Подразумевалось, что семья — это мама, папа и дети... Да, дети — это главное, дети это, как сказать, основная составляющая, чтобы можно было называть — семья (интервью 2).

Ни один из респондентов не соотносил сроки появления детей с событиями жизненного пути в других сферах (образование, профессиональная занятость, приобретение жилья и т.д.):

Это просто, знаете, как какая-то программа в голове. То есть мне не приходилось рассуждать, взвешивать... В плане приоритет, что если ребенок, все остальное просто это вообще... шорох орехов. Какая-то, не то что дети на первом, а все остальное на втором. Дети

на первом, а все остальное на десятом-одиннадцатом, и так, и далее. Вот всегда была эта позиция (интервью 7).

Одна респондентка озвучивает типичные для современного общества вопросы конкуренции планов по рождению детей и по получению образования или построению карьеры, однако в ее случае это не стало причиной совершения какого-либо выбора, а ограничение числа детей она если и планировала, то на высоких порядках:

Когда я вышла замуж, мне только исполнилось 19. Я считала, что это рановато, я хотела делать карьеру... Перспективы на хорошее образование... Ну как получилось. Мы не исключали этого, мы с этим и не «боролись». Мы это приняли. Конечно, на третьем курсе родить ребенка — это не очень была удобная ситуация... Мы сменами сидели с ребенком... Я никогда не была в декретном вообще. Я родила двоих детей в университете, двоих детей родила в аспирантуре;

Мы договорились, что в крайнем случае предел есть на шестерых [детях]. Я думаю, что мой предел достигнут, не в силу того что там здоровье или что. Мне трудно сталкиваться со снижением своих запросов, что ли. Вот то, насколько я вывожу все, мне важно и куда-то поехать, и карьеру мне важно построить. То есть вот сейчас оптимальное время, чтобы с минимальными потерями завершить, потому что у меня заканчивается аспирантура. Я все равно буду менять работу (интервью 4, четверо детей).

Другими словами, речь идет о том, чтобы в дальнейшем прибегать к контролю деторождения, однако далее в ходе интервью респондентка все равно отмечает, что «наверное, я бы могла родить еще больше детей».

Несколько респондентов говорили о том, что когда-то у них были установки на определенное число детей, но в течение жизни они меняли их. Среди причин изменений было желание супруга(и) иметь больше детей, нежелание использовать контрацепцию, изменение жизненных обстоятельств, а также само вовлечение в жизнь церковной общины и многодетный социум.

Я боялся заводить детей. У меня был какой-то страх, как растить, что случится, болезни, деньги. Но с рождением первого благодаря [супруге] я понял, что ничего сложного. Ну ребенок, ну да, тре-

бует каких-то усилий и внимания, но не таких, как я предполагал. И потом второй, вроде тоже ничего, третий. И вы знаете — нет, ну еще знаете, что, конечно, сыграло роль тоже немаловажную? У нас [параллельно] с рождением каждого ребенка увеличивался доход... Даже не доход, а наш жизненный уровень (интервью 8).

Репродуктивные установки верующих выглядят более устойчивыми, чем в среднем по населению. Массовые лонгитюдные социологические опросы показывают, что и репродуктивные намерения, и желаемое число детей подвержены значительным колебаниям²⁵. Однако представляется, что установка иметь столько детей «сколько Бог пошлет» не может быть изменена сама по себе, а только при отказе от самого мировоззрения верующего человека.

Наконец, отметим, что респондентами соблюдаются и другие нормативные предписания церкви в отношении семьи и брака:

У меня было четкое определение, что муж должен быть и на всю жизнь. И что до брака никаких отношений, я имею в виду, интимного плана, не должно быть (интервью 10);

Ну поскольку до брака спать у нас не разрешается, обычно все знакомства очень быстрые и быстро приходим к свадьбе, да (интервью 2);

Опять же, когда мы говорим о венчании, там есть такие слова о венчании: «Что Бог соединит, того человеку не разъединить». Это дает нам веру и силу по сохранению семьи, даже в тех случаях, когда от нас не все зависит (интервью 9).

Установки в отношении вступления в брак и его расторжения также влияют на репродуктивное поведение верующих.

Таким образом, современные старообрядцы в значительной степени следуют религиозным предписаниям в отношении репродуктивного поведения. Несомненно, качественное исследование не позволяет оценить, в какой мере это распространено в среднем по сообществу, однако сам факт мы зафиксировать

25. Макаренцева А. О., Галиева Н. И., Rogozin Д. М. (Не) желание иметь детей в зеркале опросов населения // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 4. С. 492–515.

можем. Это значимо отличает репродуктивное поведение опрошенных старообрядцев от российского городского «мейнстрима» с высоким контролем рождаемости, откладыванием рождения первого ребенка, лояльностью к бездетности. Однако, как будет показано ниже, общие для всего населения факторы рождаемости (материальное положение, наличие помощи по уходу, карьера и самореализация женщины) имеют значение и в семьях старообрядцев, однако начинают играть роль только для рождений детей высоких порядков.

2. Деторождение как атрибут религиозного сознания

Формулируя свои репродуктивные установки, респонденты почти не делали отсылок непосредственно к религиозным предписаниям, они, как правило, вплетали их в экономический или психологический контекст жизни. Тем не менее, деторождение воспринимается ими как неотъемлемая часть духовной жизни христианина, является частью религиозного сознания. В этом смысле можно говорить, что религиозность респондентов буквально и напрямую влияет на их репродуктивное поведение.

[Быть верующим] — это вообще другое сознание. Это сознание не только о физическом существовании, сознание же о душе. И ты понимаешь, что ты рождаешь не только физические тела, но и души. И когда ты это понимаешь, ты понимаешь, что трудности — они не так страшны на самом деле. И что все сложится, если ты будешь верить, если ты будешь что-то делать... тебе обязательно все дастся. Все дети не будут голодными, будут обеспечены, все решится. Когда ты понимаешь, чтобы первую очередь душа, то вопросы не встают, рожать или не рожать. Идет только рожать. Конечно, вера влияет (интервью 2).

У религиозного человека, который уверен, что есть Бог, высшее начало... у него уже какая-то направленность на деторождение, на продление рода. И знаете, такая установка, что не я все решаю. Я что-то могу желать или не желать, но там направить. Человек предполагает, а Бог располагает (интервью 7).

В ходе интервью многократно всплывала тема конечности земной жизни, а рождение детей преподносилось как результат этой жизни, имеющий духовное значение.

Жизнь у нас одна, но, что мы приобретем живя, и какое мы себе будущее, в духовном плане, какое себе будущее намолим, наживем, то и мы получим впоследствии (интервью 10).

И переход, конечно, в старообрядчество тоже стимулировал [иметь много детей]... у меня все изменилось, я понял, что ничего после меня, кроме детей, не останется. Только наследники, только наследники и их наследники, не деньги (интервью 8).

Рождаются-умирают, рождаются-умирают. Вот сейчас люди стремятся, вот я должен быть такой-то. Но, по большому счету, хоть какой-то ты ни будь, в один прекрасный день ты умираешь. Ну хорошо, если тебя будет кому вспомнить... А понимаешь, что у меня периодически кризис тоже случается, вот, ни работы, и вся такая никакая, и все это. А мне мама тут говорит, [дочь], ты четырех девок свету подарила (интервью 6).

Другими словами, фокус внимания выносится за пределы земного существования, в противопоставление стремлению жить «в комфорте, в достатке». Подобное мировоззрение нивелирует социально-экономические факторы откладывания рождения детей и соотношения сроков рождения с другими событиями жизненного пути.

Что такое наша жизнь? Она же мимолетна. И мы че-то откладываем там [рождение детей]. Вот сначала карьера, потом это, и потом раз, и жизнь-то она вот... за 50 перевалило чуть-чуть. И уже как-то такой момент, как бы уже горизонт виден. А вот в 50 лет осталось тебе, ну 20 в лучшем случае, ну 25. Ну вот у меня сыну 24 будет, то есть это практически жизнь моего старшего сына... вот это время мне осталось на этой Земле. И поэтому тут че-то все откладывать. Какую-то карьеру, кто знает, будет эта карьера, не будет, сложится — не сложится (священнослужитель 2).

3. Социализация в религиозной общине

Наконец, последняя группа факторов рождаемости, непосредственно связанная с религиозностью, — это социализация в церковной общине. Во-первых, взросление в религиозном, многодетном социуме само по себе может выступать фактором увеличения числа детей в собственной семье. Во-вторых, и в нашей серии ин-

тервью это проявилось ярче, вхождение новопришедших старообрядцев в жизнь общины приводит к изменению их представлений о нормах размера семьи.

«Глядя на других, там же много прихожан в церкви многодетных, не то что много, они как бы есть, на службе они есть. Я раньше как бы не знала... Дети есть на службах», — супруга; «Рогожка²⁶ вот в этом плане повлияла. Приходят родители, высыпают своих детей, там по четверо-пятеро. Стоишь, ну как-то чувствуешь себя ущербным, там двое-трое», — супруг (интервью 8).

В плане среды, с которой мы общаемся, это второй момент, он тоже очень положительно влияет. Вы приходите в церковь, да, каждое воскресенье. У каждой семьи, у наших ровесников у всех по четверо детей, стандартно, серединка. Я знаю, будь у меня двое, я бы ощущала себя аутсайдером каким-то (интервью 7).

Факторы рождаемости в семьях старообрядцев, не связанные с религиозностью

Современное старообрядчество не изолировано от внешнего мира, многие его представители живут в крупных городах и глубоко вовлечены во взаимодействие со светским обществом. Это неизбежно влияет на самые разные стороны их жизни.

Все, конечно, меняется, жизнь-то — она меняется все равно. Как бы мы себя ни закрывали. Резервации, не резервации, влияние мира-то оно, гаджеты там, все это стало более доступно (интервью со священнослужителем 2).

Сегодняшнее старообрядчество практически ничем не отличается от обычных людей. Все те же самые проблемы. Тенденции современного общества — они на нас давят. В городе они на нас давят сильнее. Потому что, выйдя из церкви, мы закрываемся в своих квартирках, окруженными современным обществом. И живем вот в этом социуме. А не в церковном (интервью со священнослужителем 1).

26. Службы в Покровском соборе Рогожской слободы в г. Москве.

Старообрядцы сталкиваются с теми же задачами и трудностями современного родительства, как и нерелигиозные мужчины и женщины. Поэтому даже наиболее консервативные респонденты в ходе интервью затрагивали такие темы, как самореализация женщины, баланс родительства и занятости вне дома, распределение обязанностей по воспитанию детей. Для одних эти факторы влияют на рождение детей высоких порядков, для других — не влияют, но имеют значение как вопросы, связанные с получением удовлетворения от жизни.

Почти во всех попавших в исследование старообрядческих семьях обязанности по уходу и воспитанию детей распределены между супругами эгалитарно. Это значимо отличает их от той консервативной модели, в которой «домашний очаг» и присмотр за детьми отнесен к уделу женщины.

Вот он [супруг] спал с двумя старшими, а я с маленьким. А старшим сколько им было, одному год и месяц, второму два и два, когда я третьего родила. Он им бутылки ночью делал и еще кормил. Одного от бутылки отучал, второму давал кушать, там сказки читал (интервью 11).

Респондентки признавали, что вовлечение супруга в воспитание детей и, шире, его отношение к рождению (еще) детей, согласие супругов в этом вопросе является одним из наиболее значимых факторов расширения семьи.

Количество детей связано только с моим выбором мужа. То есть, если бы я столкнулась с менее ответственным человеком, я бы не стала больше одного ребенка от него рожать. Если бы он просто не был вовлечен, и это бы было свалено на меня условно, я бы не стала этого вывозить, скорее всего. Но если бы муж не хотел, если он был бы против или просто не был готов морально, я бы тоже не стала больше детей рожать (интервью 4).

В семьях современных старообрядцев женщина может не иметь постоянной профессиональной занятости, однако довольно часто у нее есть приносящее доход занятие, например, традиционное рукоделие, шитье и тому подобное. Респондентки говорят о том, что эта деятельность позволяет им реализовывать себя вне дома и повышает их удовлетворение жизнью, снижает риски материнского выгорания.

Да, и я до самых родов практически работала. И после родов довольно-таки быстро выходила. Не ради даже денег, а вот чтобы просто отвлечься, расслаблялась. Пообщаешься с клиентами и домой с удовольствием идешь (интервью 8).

Ради семьи я иду на работу. Чтобы муж меня видел иногда в костюме и на каблуках, и причесанной. А не весь день там в ночной рубашке. Я очень люблю свою работу... Я бы не смогла бы выйти на полный рабочий день, куда-нибудь на производство, да. График не то, чтобы плавающий, по крайней мере, я там могла на 0,25 ставки выйти... Но и муж, конечно, поддерживал (интервью 7).

В семьях старообрядцев, как правило, вопросы занятости женщины согласуются с супругом, значительную роль играет поддержка с его стороны в том, чтобы такую занятость иметь. Такой порядок может выступать примером адаптации консервативной модели семьи с мужем-главой к современным реалиям, в которых женщина видит много возможностей для самореализации и испытывает потребность в них. Можно предположить, что подобная гибкость и адаптация нормативных предписаний к современности является одним из факторов «успеха».

У нас четверо детей, и я являюсь инициатором того, что периодически предлагаю жене подумать, что бы ей было интересно, чем бы она хотела заняться. Это даже не в плане денежном. В плане — человеку надо отвлекаться, чем-то заниматься (интервью 9).

Я училась, когда родилась [первая дочь], когда была беременна [вторым ребенком], я поступила в университет, мне это не мешало. Мы очень в этом плане с [супругом] единомышленники, он готов брать на себя детей, а ты учись. Ты учись. То есть, нет, дети нам вообще не мешают. Мне реально с [супругом] повезло в плане понимания и единомыслия, потому что не все так понимают... что женщине это нужно. Непонятно, «родила и че ты еще хочешь?». А он нет, он всегда: «Хочешь учиться? Давай, ну и что, что у тебя дети». Нет, это вообще не мешало. Получала образование, он сидел [с детьми] (интервью 2).

Муж мне сразу поставил такое, что мы два свободных человека. Если, например, в [родительской] семье у нас было строго... Муж —

это глава, ты подчиняйся. У меня муж такой лояльный, он говорит, мы два свободных человека, просто мы живем вместе, мы создали свой островок. Но мы не должны ущемлять друг друга в желании развиваться... сейчас он меня поддерживает в стремлении идти дальше, изучать что-то новое, развиваться в другой иной профессии. И я ему благодарна, что он меня во всем поддерживает (интервью 10).

В целом эгалитарное распределение ролей в семье и возможность для женщины реализовываться вне дома и иметь доход — ключевые неэкономические факторы современной рождаемости. Они же оказываются значимыми и в семьях старообрядцев, более того, попавшие в исследование семьи с несколькими детьми оказываются весьма успешными в реализации такой модели семьи.

Заключение

Анализ глубинных интервью российских старообрядцев, проживающих в городах, представил свидетельства сохранения элементов традиционного брачного и репродуктивного поведения. В исследуемой группе в значительной степени сохраняется следование религиозным практикам и предписаниям. В контексте брачно-репродуктивного поведения это, прежде всего, означает отсутствие или низкий уровень контроля над рождаемостью. Это формирует близкий к традиционному жизненный путь — тесную календарную связь вступления в брак и рождения первенца, отсутствие календарной связи между социально-экономическими событиями жизни женщины (получение образования, переходы на рынке труда и так далее), — однако с тем отличием, что стартовое матримониальное событие не обязательно происходит в раннем возрасте. При такой модели откладывание деторождения в жизни женщины возможно, но только до формирования брачного союза. Репродуктивные установки в исследуемой группе более устойчивы, чем в среднем по населению.

Религиозность влияет на репродуктивное поведение как непосредственно (через соблюдение предписаний в отношении контроля рождаемости, через ценностно-мировоззренческую подоплеку), так и опосредованно, например через вовлечение в многодетный социум.

Как отмечалось в начале статьи, уровень религиозности в той или иной социальной группе может оставаться достаточно высоким даже в условиях ее включения в модернизированное общество, но процесс «внутренней секуляризации» неизбежен. Вероятно, это преобразование религиозности — при котором возникает «пространство для индивидуума» — адаптирует и ее влияние на социальное поведение. В частности, значительно трансформируется консервативная модель семьи с жестким закреплением ролей за супругами. Эгалитарное распределение обязанностей по уходу за детьми и воспитанию может считаться одним из факторов успешной реализации современной многодетной модели семьи.

Безусловно, исследуемая религиозно-социальная группа крайне малочисленна в масштабах населения России. Автор полагает, что описанную модель брачно-репродуктивного поведения можно встретить и в других группах, однако все же не говорит о сколько-нибудь значимом ее распространении. Тем не менее, эта модель представляется довольно устойчивой — за счет сохранения ключевого фактора ее существования, религиозности. Это вписывается в рамку постпереходной рождаемости, которая допускает сосуществование разных репродуктивных моделей.

Приложение 1. Вступительное слово для рекрутмента респондентов-прихожан РПСЦ

Доброго здоровья! Приглашаем принять участие в исследовании. Оно посвящено формированию семей у верующих людей, многодетности, проблемам рождаемости в современной России. В фокусе нашего интереса — семьи старообрядцев, проживающие в крупных городах. Интервью проводится для научного исследования РАНХиГС (Рос. Академия народного хозяйства и гос. службы при президенте РФ).

Все интервью будут обрабатываться анонимно, цитаты будут использоваться для публикации в научной статье и внутренних отчетах института. Если на какие-то вопросы вам не захочется отвечать, вы можете этого не делать.

В интервью будет биографическая часть — немного о родительской семье, о том, как создавалась ваша семья; потом поговорим в целом о ценности семьи, рождения и воспитания детей, о месте семьи в жизни современного верующего человека.

Приложение 2. Схема интервью

1. Биографическая часть

Фактологические вопросы о семье. Вопросы о родительской семье, окружении в детском возрасте, религиозной социализации в детстве и юности.

Ретроспективные вопросы об установках в отношении будущей семьи в юности.

Фактологические вопросы о создании собственной семьи. Вопросы о процессе принятия решений в отношении рождения первого и последующих детей, сроках их появления. Репродуктивные планы семьи.

Вопросы об образе жизни семьи, распределении обязанностей и наличии помощи по уходу и воспитанию детей.

2. Ценностная часть

Вопросы о том, как респондент формулирует свои семейные ценности. Вопросы об индивидуальной религиозности и ее влиянии на формирование семьи респондента. Вопросы о представлениях респондента о положении семей в России.

Библиография / References

Вишневский А. Г. Это ключ от другого замка // *Общественные науки и современность*. 2005. № 2. С. 150–155.

Вишневский А. Г. Незавершенная демографическая модернизация в России // *Журнал SPERO*. 2009. № 10. С. 55–82.

Забавин И. В. и др. Семья и деторождение в России: категории родительского сознания. М.: ПСТГУ, 2012.

Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое изд-во, 2011.

Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2(30). С. 114–164.

Кожурин К. Культура русского старообрядчества XVII–XX вв. Издание третье, дополненное. Litres, 2017.

Макаренцева А. О., Галиева Н. И., Рогозин Д. М. (Не) желание иметь детей в зеркале опросов населения // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2021. № 4. С. 492–515.

Павлюткин И. В., Голева М. А. Как создаются семьи с большим числом детей: типы жизненных переходов родителей // *Социологические исследования*. 2020. Т. 7. № 7. С. 106–117.

Руткевич Е. Д. Западная социология о религии в современном мире // *Социология религии в обществе Позднего Модерна: сборник статей по материалам Пятой Юбилейной Международной научной конференции*. НИУ «БелГУ», 25–26 сентября 2015 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2015. С. 110–116.

- Синяевская О. В., Тынди́к А. О., Головляница Е. Б. В каких семьях рождаются дети? Факторы репродуктивного поведения в России // *Семья в центре социально-демографической политики* / Под ред. О. В. Синяевской. М.: НИСИП. 2009. С. 19–46.
- Узланер Д. А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // *Религиоведение*. 2008. № 2(30). С. 135–149.
- Урушев Д. А. Наследники Аввакума // *Мир музея*. 2020. № 11. С. 42–43.
- Чеснокова В. Ф. Воцерковленность. Феномен и способы его изучения // *Десять лет социологических наблюдений*. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 112–145.
- Balbo, N., Billari, F. C., Mills, M. (2013) “Fertility in Advanced Societies: A Review Of Research”, *European Journal of Population* 29(1): 1–38.
- Caldwell, J. C. (1976) “Toward a Restatement of Demographic Transition Theory”, *Population and Development Review* 2(3/4): 321–366.
- Chesnokova, V. F. (2000) *Votserkovlennost'. Fenomen i sposoby ego izucheniia* [“Participation in the life of the church: The phenomenon and ways of studying it”], pp. 112–145. М.: Institut Fonda “Obshchestvennoe mnenie”, 2003.
- Compton, P. A. (1976) “Religious affiliation and demographic variability in Northern Ireland”, *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series* 1: 433–452.
- Glock, C. Y. (1962) “On the Study of Religious Commitment”, *Religious Education Research Supplement* 42: 98–110.
- Goldscheider, C. (1971) *Population, Modernization, and Social Structure*. Boston: Little, Brown and Company.
- Inglehart, R., Vel'tsel', K. (2011) *Modernizatsiia, kul'turnye izmeneniia i demokratiia* [Modernization, cultural change and democracy]. М.: Novoe izd-vo.
- Karpov, V. (2012) “Kontseptual'nye osnovy teorii desekuliarizatsii” [Conceptual foundations of the theory of desecularization], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2(30): 114–164.
- Kozhurin, K. (2017) *Kul'tura russkogo staroobriadchestva XVII–XX vv.* [Culture of Old-rite Russian orthodoxy XVII–XX century]. Litres.
- Lesthaeghe, R. (2010) “The Unfolding Story of the Second Demographic Transition”, *Population Research and Policy Review* 3(44): 232–261.
- Makarentseva, A. O., Galieva, N. I., Rogozin, D. M. (2021) (Ne) zhelanie imet' detei v zerkale oprosov naseleniia” [Desire (not) to have children in the population surveys], *Monitoring Obshchestvennogo Mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 4: 492–515.
- Marks, L. (2006) “Religion and Family Relational Health: An Overview and Conceptual Model”, *Journal of Religion and Health* 45: 603–618.
- McQuillan, K. (1999) *Culture, Religion and Demographic Behavior: Catholics and Lutherans in Alsace, 1750–1870*, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Pavliutkin, I. V., Goleva, M. A. (2020) “Kak sozdaiutsia sem'i s bol'shim chislom detei: tipy zhiznennykh perekhodov roditelei” [How to create families with a large number of children: types of life transitions of parents], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 7(7): 106–117.
- Rutkevich, E. D. (2015) “Zapadnaia sotsiologiia o religii v sovremennom mire” [Western sociology about religion in the modern world], in S. D. Lebedev (ed.) *Sbornik statei*

- po materialam Piatoi Iubileinoi Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. NIU «BelGU», 25–26 sentiabria 2015 g., pp. 110–116. Belgorod: ID “Belgorod” NIU “BelGU”.
- Siniavskaia, O. V., Tyndik, A. O., Golovlianitsina, E. B. (2009) “V kakikh sem’iakh rozhdaiutsia deti? Faktory reproduktivnogo povedeniia v Rossii” [In what families are children born? Factors of reproductive behavior in Russia], in O. V. Siniavskaia (ed.) *Sem’ia v tsentre sotsial’no-demograficheskoi politiki?*, pp. 19–46. M.: NISP.
- Urushev, D. A. (2020) “Nasledniki Avvakuma” [Successors of Avvakum], *Mir muzeia* 11: 42–43.
- Uzlaner, D. A. (2008) “Stanovlenie neoklassicheskoi modeli sekuliarizatsii v zapadnoi sotsiologii religii vtoroi poloviny XX v.” [The formation of the neoclassical model of secularization in the Western sociology of religion of the second half of the 20th century], *Religiovedenie* 2: 135–149.
- Vishnevskii, A. G. (2005) “Eto kliuch ot drugogo zamka” [This is the key to another lock], *Obshchestvennye nauki i sovremennost’* 2: 150–155.
- Vishnevskii, A. G. (2009) “Nezavershennaia demograficheskaiia modernizatsiia v Rossii” [Incomplete demographic modernization in Russia], *Zhurnal SPERO* 10: 55–82.
- Zabaev, I. V., et al. (2013) *Sem’ia i detorozhdenie v Rossii: kategorii roditel’skogo soznaniia* [Family and childbearing, in Russia: categories of parental consciousness]. M.: PSTGU.

ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ

Семейные отношения исламских фундаменталистов: архаизация или модернизация?

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-163-185>

Irina Starodubrovskaya

Family Relations Among Islamic Fundamentalists: Archaicization or Modernization?

Irina Starodubrovskaya — Russian Academy for National Economy and Public Administration, Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow, Russia). irinas@iet.ru

The article is about the impact of Islamic fundamentalist views on family relations. The main research question is whether Islamic fundamentalism contributes to a preservation of traditional family relations or it rather leads to their modernisation. The analysis is based on two types of sources: the results of the long-term fieldwork in the North Caucasian Islamic fundamentalist milieu; and the data collected within internet surveys of Muslims — Dagestani, Ingushes and Chechens. The research demonstrated that in spite of the common religious stock, various groups of Islamic fundamentalists understand the norms of family life quite differently. The presumed “fundamentalist family” can be based on totally archaic principles, implementing strict generational and gender hierarchies and practicing family violence. However, it can also represent a conservative model of a modern family characterized by a certain gender inequality and a separation of gender functions; yet, female family members can be educated and are allowed to work, and the marriage is based on emotional bonds. Various mixes of archaic and modern elements are possible. It should be also noted that religion is not the only source of the norms in family life: ethnic traditions, social environment as well as influence of parental families also play their roles.

Keywords: Islam, Islamic fundamentalism, gender relations, generational relations, traditional family.

Статья отражает результаты исследований в рамках НИР госзадания РАНХиГС.

Предисловие редактора тематического блока

ПУБЛИКУЕМАЯ статья, в отличие от других статей подборки, не концентрируется на влиянии религии на рождаемость, а рассматривает взгляды современных мусульман-фундаменталистов на разнообразные вопросы взаимоотношений полов и организации семьи. Есть особые причины включить в настоящую подборку такую статью, хоть она и несколько выходит за рамки рассматриваемой темы.

Прежде всего, влияние религии на рождаемость вряд ли возможно изучать отдельно от ее влияния на семейный уклад в целом. Когда, например, исследователи говорят о секуляризации как одной из причин снижения рождаемости в европейских странах в XX в. (см. статью К. Казенина и М. Муракаева в настоящей подборке), снижение рождаемости рассматривается в контексте гораздо более широких изменений в семейной сфере. В ходе этих изменений снижалась роль религии в формировании норм, касающихся распределения обязанностей супругов в семье, требований к молодому поколению руководствоваться ценностями старших и т.д. Изменение репродуктивного поведения происходило в контексте таких более масштабных сдвигов.

Если в Европе новейшего времени изменения рождаемости связывались с ослаблением роли религии как регулятора семейных отношений, то в исламском мире в последние десятилетия усматриваются иные тенденции: социальная роль религии, религиозность молодежи среди мусульманского населения многих стран мира сохраняются на высоком уровне или даже растут. Как показано в статье К. Казенина настоящей подборки, именно с религиозным фактором ряд исследователей связывает относительно высокую «сопротивляемость» мусульманских обществ глобальным тенденциям снижения рождаемости.

Однако ислам, как и любая другая религия, не статичен. В частности, с середины XX в. в исламском мире появилось или укрепилось много различных течений, идейных направлений, подходов к интерпретации религиозных норм. Многие комментаторы в России и за рубежом привыкли утверждать, что в тех обществах, где ислам играет существенную роль в социальных отношениях и культуре, он непременно консервирует архаичные, существовавшие веками семейные нормы. Но так ли это всегда? Эмпирических исследований, способных ответить на этот вопрос, на российском материале пока проведено мало. В предлагаемой

статье на примере фундаменталистских течений Северного Кавказа показано, что реальная картина может быть значительно сложнее, элементы «архаизации» в рамках таких течений могут сосуществовать с тенденциями к отходу от традиционного семейного уклада.

Эти наблюдения весьма значимы и для рождаемости. Учитывая их, уже вряд ли возможно с уверенностью говорить, как это стандартно принято, что фундаментализм в современном исламе непременно ассоциируется с сохранением «традиционного», высокого уровня рождаемости. Обращу внимание читателя только на два примера. Во-первых, автор показывает, что у некоторых представителей исследуемых групп мусульман ослабевают гендерные представления, в рамках которых дочери рассматриваются как «дети второго сорта». При этом хорошо известно, что во многих странах Ближнего Востока, Центральной и Южной Азии сегодня относительно высокая рождаемость поддерживается в том числе за счет того, что родители готовы отказаться от увеличения потомства, только когда у них родится «достаточное» количество сыновей². Если у части мусульман фундаменталистского спектра представления о неодинаковой «ценности» сыновей и дочерей исчезают или хотя бы ослабевают, то можно предположить, что фундаменталистские группы могут способствовать не консервации, а, напротив, «размыванию» этих стандартов репродуктивного поведения. Во-вторых, в статье показано, что для части мусульман изучаемого спектра наблюдается тенденция к отказу от жесткого предпочтения мононациональных браков, характерного для ряда регионов Северного Кавказа. Исследования различных полиэтничных регионов мира демонстрируют, что в мононациональных браках в целом лучше, чем в смешанных, сохраняются традиционные репродуктивные практики в части количества детей, возраста женщины при рождении первого ребенка и т. д.³ То есть отход от этих практик может означать и отход от норм высокой рождаемости.

Имеющиеся на сегодня данные, очевидно, не позволяют оценить, насколько сильны в изучаемых группах мусульман такие

2. См., напр., *Guilmoto, C.Z.* (2015) "The Masculinization of Births: Overview and Current Knowledge," *Population-E* 70(2): 183–244; *Kazenin, K.* (2021) "Son Preference, Gender Asymmetries and Parity Progressions: the Case of Kyrgyzstan," *Asian Population Studies*.
3. *Сороко Е.Л.* Этнически смешанные супружеские пары в Российской Федерации // Демографическое обозрение. 2014. № 4(4). С. 96–123.

предпосылки для модернизации репродуктивного поведения. Тем не менее, результаты полевых наблюдений, представленные в статье, заставляют думать, что влияние «новых» исламских течений на рождаемость может оказаться совсем не таким однозначным, как часто предполагают. Дальнейшие исследования семейных практик различных современных групп мусульман могут существенно скорректировать ожидания, касающиеся в том числе и демографических изменений в разных сегментах исламского мира.

К. Казенин

* * *

Анализ особенностей семейных отношений исламских фундаменталистов будет осуществляться в данной статье в первую очередь на основе результатов полевых исследований исламских сообществ, которые мы относим к фундаменталистским (см. определение ниже), проводимых на протяжении более чем десяти лет в регионах Северного Кавказа, а также в ряде европейских диаспор. Хотя исследования охватывали в первую очередь фундаменталистов с Северо-Восточного Кавказа (Дагестан, Чечня, Ингушетия), в рамках европейских диаспор изучались также представители данного направления ислама, являвшиеся мигрантами из других российских регионов. При этом необходимо отметить, что сами по себе семейные отношения не были в фокусе проводившихся исследований. Тем не менее, их различные аспекты невозможно было не затрагивать в рамках полевой работы — это было важно для понимания системы взглядов и жизненных ориентиров исламских фундаменталистов. Кроме того, накапливались и собственные наблюдения, полученные в ходе визитов в мусульманские семьи, среди которых попадались и фундаменталистские, а также проживания в них при исследовательских поездках в горные села. Иногда удавалось брать интервью у семейных пар, которые достаточно откровенно высказывали свое отношение к тем или иным вопросам организации семейной жизни.

Еще одним источником информации о семейных отношениях исламских фундаменталистов являются результаты двух интернет-опросов мусульман на Северном Кавказе. Опрос дагестанских мусульман был проведен в 2016 г., опрос мусуль-

ман-вайнахов (чеченцев и ингушей) — в 2017 г.⁴ Отнесение себя к соответствующей этнической группе и самоидентификация как мусульманина были достаточными условиями для участия в опросе. Данные опросы не претендовали на репрезентативность, поэтому здесь важны в первую очередь не абсолютные цифры, а взаимосвязи между характеристиками респондентов и их ответами на различные вопросы анкеты. Исходя из особенностей исламских практик, все опрошенные были разделены на четыре группы в соответствии с их религиозными взглядами, одной из таких групп как раз и являлись исламские фундаменталисты (в статьях, анализирующих результаты опроса, мы называли их «нетрадиционные мусульмане»). При этом результаты опроса не могут претендовать на то, чтобы адекватно отразить взгляды этой группы в целом, в том числе на семейную жизнь. Речь в первую очередь идет о позициях наиболее открытых, умеренных, городских, образованных исламских фундаменталистов — остальные просто вряд ли стали бы принимать участие в подобном опросе.

Наконец, интересную информацию можно получить из дискуссий в социальных сетях. По многим семейным вопросам среди фундаменталистов нет единства взглядов, и они активно обсуждаются, в том числе онлайн.

Качественные и нерепрезентативные количественные исследования имеют определенные ограничения, которые необходимо учитывать при проведении анализа. Так, на их основе невозможно говорить о степени распространенности того или иного явления либо модели поведения, можно лишь утверждать об их наличии либо отсутствии и об их взаимосвязи с какими-либо другими факторами. Проведенное поле также не позволяет делать выводы о том, как эмиграция в Европу воздействует на позицию представителей исламского фундаментализма, ранее находившихся в России, по вопросам семейных отношений. Однако необходимо учитывать, что основной акцент в данной работе делается

4. Результаты опросов проанализированы в следующих публикациях: *Варшавер Е., Стародубровская И.* Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3(35). С. 202–233; *Стародубровская И. В.* Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // Журнал исследования социальной политики. 2019. Т. 17. № 1. С. 39–56.

на влиянии определенного типа религиозных взглядов на семейные отношения. Включение в анализ контекстных факторов (влияния социума, в котором находятся либо находились ранее исламские фундаменталисты) требует более глубокого погружения в фундаменталистскую среду в различных локациях либо проведения лонгитюдных исследований.

Что такое семейные отношения исламских фундаменталистов?

Исламский фундаментализм — это совокупность течений и движений, которые призывают вернуться к истокам ислама, к Корану и Сунне, понимаемым буквально, а также воплощать религиозные требования в повседневной жизни, видя своим образцом первые поколения мусульман. Превращение исламского закона — шариата — в регулятор всех сторон жизни, а также построение исламского государства — халифата — является сутью их социального идеала. При этом далеко не все фундаменталисты выступают сторонниками насилия — значительная их часть стремится реализовать свои цели мирным путем, в частности через исламский призыв и защиту интересов мусульман.

Поскольку фундаменталисты ориентируются на реализацию религиозных требований в повседневной жизни, сама по себе постановка вопроса о влиянии религиозных норм на семейные отношения представляется вполне обоснованной. Это подтверждали в интервью и сами информанты:

В исламе эти правила прописаны, и людям легче. Если вы не можете договориться насчет чего-то с женой, вы просто пользуетесь... элементарно знаниями из книг. И если и он, и она одинаково их соблюдают, то там не будет никаких противоречий, потому что она это воспринимает как поклонение, вообще всю свою семейную жизнь, и он также это воспринимает как поклонение. Городское население, ну, светские ребята, там они этого лишены (муж., сред. возр., Дагестан, 2013).

Однако, чтобы не упрощать проблему и не попасть в плен стереотипам, здесь необходимо оговорить несколько важных исходных замечаний. Во-первых, семьи сторонников фундаменталистского ислама во многом могут строиться так же, как и семьи других мусульман, стремящихся следовать религиозным нормам. Напри-

мер, опросы, проводимые среди дагестанских, чеченских и ингушских мусульман, выявили много общего в организации семейной жизни у фундаменталистов и суфиев⁵.

Во-вторых, религиозные требования, в том числе и к семейной жизни, далеко не всегда понимаются мусульманами, в том числе фундаменталистами, единообразно. В общественном сознании эти требования часто связываются с трагедиями женщин в Исламском государстве⁶, вынужденных выходить замуж за все новых боевиков, когда их прежние мужья погибали, или со стремлением талибов⁷ исключить женщин из общественной жизни, вплоть до запрета выходить из дома без сопровождения мужчины. Однако по факту в этой сфере присутствует широкое разнообразие подходов, которые активно обсуждаются в исламской среде.

В-третьих, на организацию семейной жизни, очевидно, воздействуют не только религиозные воззрения. Опыт ранней социализации и восприятие отношений в родительской семье как ролевой модели, безусловно, влияют на семейные отношения последующих поколений. Причем это воздействие может быть подсознательным, а может открыто проявляться в признании традиций, напрямую не противоречащих исламу, источником воспроизводящихся в семье моделей поведения. Мне приходилось сталкиваться с подобной позицией исламских фундаменталистов на Северном Кавказе. Если некоторые их группы утверждали, что никакие ограничения, кроме содержащихся в исламских священных текстах, не должны регулировать их жизнь, то другие склонялись к тому, чтобы соблюдать не противоречащие исламу традиции,

5. Суфизм — мистическое направление в исламе, для которого характерно жесткое подчинение учеников — мюридов учителю — устазу (шейху), через которого и происходит приобщение к мистическим знаниям и практикам. Суфии организованы в тарикаты — своеобразные суфийские «ордена». Суфизм особенно распространен на Северо-Восточном Кавказе, где его господствующие направления воспринимаются как традиционный и официальный ислам. В то же время не все суфии относятся к официальным течениям. Некоторые общины поклоняются умершим шейхам (распространено в Ингушетии и Чечне), некоторые имеют ныне живущих лидеров (характерно для Дагестана). Между представителями различных тарикатов на Северном Кавказе могут возникать достаточно острые противоречия, не все их лидеры признают друг в друге «истинных» суфийских шейхов (в Дагестане некоторые используют выражение «псевдошейх»). Однако все эти различия остались за рамками проводимых опросов, в их рамках «суфии» рассматривались как единая группа.
6. Запрещено в РФ.
7. Организация «Талибан» запрещена в РФ.

а иногда и напрямую декларировали, что в каких-то вопросах будут следовать адатам⁸.

По шариату [после развода] дети должны оставаться с матерью. Но по адату, так как это мои дети, так как я за них отвечаю, я за них отвечаю и перед Господом, и перед своими, за их воспитание, за этих детей, я выберу, чтобы они остались у меня, и никакие силы у меня этих детей не отберут (муж., сред. возр., Ингушетия, 2016).

В-четвертых, социальные условия также оказывают немалое воздействие. Городская среда, способствующая эмансипации личности, не может не влиять на модели семейных отношений. Так же как и нормы сельского сообщества, даже те, которые исламские фундаменталисты могут отрицать как не соответствующие исламу, так или иначе определяют многие характеристики семейной жизни.

Еще один важный методологический вопрос: а с чем, собственно, мы пытаемся сравнивать семейные отношения исламских фундаменталистов? Здесь можно выделить две точки отсчета, которые в определенной мере условны и могут рассматриваться как «идеальные типы», но, тем не менее, дают возможность уйти от чисто субъективных оценок и вписать «фундаменталистскую семью» в определенный теоретический конструкт.

С одной стороны, это модель традиционной семьи. В ее рамках браки часто заключаются не на основе взаимного влечения юноши и девушки и их прямого общения, а как результат договоренностей родственников, ориентированных на традиции, а также на соображения выгоды. Подобная семья во многом «ролевая». Все ее члены должны соответствовать определенным ролям: авторитарный отец-добытчик; почтительная мать, ведущая домашнее хозяйство; послушные дети. Для такой семьи характерно бесправие женщин в браке (по отношению как к мужу, так и к свекрови), подчиненное положение младшего поколения. Дети-мальчики ценятся гораздо больше, чем девочки. Еще одна ее характеристика — большая дистанция между различными членами. Так, отец может жестко ограничивать общение со своими отпрысками, которые испытывают в его отношении страх (часто иррациональный) и в основном коммуницируют с ним не напрямую,

8. Адаты — традиционные нормы, исторически регулировавшие жизнь северокавказских сообществ и до сих пор сохранявшие в ряде мест свое влияние.

а через мать. Дистанция поддерживается также обычаями избегания — нельзя публично приласкать и даже успокоить ребенка, взять его на руки. Семейное насилие в такой системе редко вызывает общественное осуждение и противодействие. Фраза матери «иди и умри там» в отношении дочери, вышедшей замуж и страдающей от побоев мужа, — достаточно популярная история, рассказываемая, например, в Дагестане. И, наконец, подобная семья в большей или меньшей степени вписана в более крупную кровнородственную группу и в общину, и не имеет полной свободы в принятии решений.

Безусловно, представленное описание традиционной семьи является чрезвычайно обобщенным. На различных территориях такая модель имела свои особенности, далеко не все ее черты могли соответствовать представленным выше характеристикам. Тем не менее, имеющаяся литература по данной проблематике⁹, а также анализ результатов полевых исследований на Северном Кавказе показывают, что подобное построение семейных отношений имело там широкое распространение. Сейчас традиционная модель семьи, достаточно сильно модифицированная еще в советское время, неизбежно размывается, в первую очередь в городах и крупных селах, подверженных активным миграционным процессам. Однако многие ее черты продолжают воспроизводиться, особенно в сельской местности. Представляется важным понять, укрепляются ли в рамках фундаменталистских семей ее традиционалистские основы, либо, напротив, происходит их подрыв.

Мы можем также сравнивать фундаменталистскую семью с современной семьей, для которой в идеале характерно формирование на основе свободного волеизъявления брачующихся, многообразие форм брачных партнерств, гендерное равенство, партнерские отношения родителей и детей, отсутствие семейного насилия. Безусловно, на практике подобный идеал реализуется далеко не по всех случаях и не в полной мере. Тем не менее, представляет интерес вопрос о том, способствует ли

9. См., например: *Смирнова Я.С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа (вторая половина XIX–XX в.), М.: Наука, 1983.; *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. С-Пб: Петербургское Востоковедение, 2001; *Павлова О.С.* Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета, М.: Форум, 2012; *Павлова О.С.* Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М.: ООО «Сам Полиграфист», 2013; *Molodikova, I., Watt, A.* (2014) *Growing Up in the North Caucasus. Society, Family, Religion and Education*. London: Routledge.

фундаменталистская семья хоть в чем-то приближению к подобному идеалу либо она однозначно закрепляет архаику в семейных отношениях.

Возможна и другая «точка отчета» — можно сравнивать «фундаменталистскую семью» с тем состоянием семейных отношений, которое было характерно для позднесоветского периода, до того, как фундаменталистские взгляды получили распространение на Северном Кавказе. Такое сравнение тоже достаточно условно — дифференциация моделей семейных отношений в позднесоветское время в регионе была очень существенной, и некое усредненное представление здесь вряд ли способно выступать адекватным ориентиром. Однако подобный подход также может использоваться в отдельных случаях — например, когда речь идет об анализе конкретных сельских сообществ или о количественных исследованиях, где могут сравниваться позиции разных поколений. Еще один вариант — сравнение «фундаменталистской семьи» с другими типами семей, существующих параллельно с фундаменталистскими. Здесь актуальны те же ограничения, что и при сопоставлении различных временных интервалов либо поколенческих когорт.

Брак и семья в представлениях и практиках исламских фундаменталистов: результаты полевых исследований

Брак

В исламе распространено традиционалистское понимание семьи как союза мужчины и женщины. Гомосексуальные связи, а также сексуальные отношения вне брака считаются недопустимыми и греховными, в шариате за это предусмотрены тяжелые наказания вплоть до смертной казни. Для того чтобы лишний раз не вводить мусульман «в грех», общение между мужчинами и женщинами, не связанными родственными отношениями, жестко ограничивается. Считается, что для заключения брака молодым людям не нужно долго общаться друг с другом. Некоторые информанты из фундаменталистской среды говорили, что допускается не более трех встреч, после чего девушка (женщина) должна определиться, готова ли она связать свою жизнь с посватавшимся мужчиной, и дать согласие либо ответить отказом. Могут быть и более жесткие ограничения на общение.

В то же время согласие невесты на заключение брака практически повсеместно рассматривается как обязательное. В основном считается, что здесь действует правило «двух ключей» — жених должен устроить как невесту (в принципе достаточно, чтобы она не возражала), так и ее отца или опекуна.

Как можно строить семейную жизнь на основе мимолетного общения, толком не узнав друг друга? Я пыталась обсуждать этот вопрос со своими информантами из фундаменталистской среды. Ответ обычно сводился к тому, что нескольких встреч вполне достаточно, чтобы оценить внешнюю привлекательность (как говорили женщины — проскочила ли искра), понять уровень интеллекта, мировоззрение, взгляды на взаимоотношения в семье. Этому помогает и информация из внешних источников — своеобразное «досье», собираемое на потенциального спутника жизни. Тогда как поведение человека во время ухаживания и в ходе семейной жизни может резко различаться, поэтому даже долгий период предварительного общения — не гарантия счастливой семьи.

Один-два раза или двадцать два раза [встречаться] — мало что меняется (муж., сред. возр., Дагестан, 2021).

На первый взгляд представляется, что описанная выше модель организации брака вполне близка к традиционалистской. Однако здесь есть достаточно серьезные отличия. В первую очередь они связаны с критериями, на основе которых выбирается брачный партнер. У различных кавказских народов традиции здесь разнообразны. В Дагестане распространены браки между односельчанами и даже членами кровнородственной группы, в том числе допускаются кросс-кузенные браки. Среди вайнахов правилом являются браки с представителями своей этнической группы.

Для исламских фундаменталистов подобные нормы вторичны либо вообще не играют особой роли. Более того, в некоторых фундаменталистских кругах Махачкалы межэтнические браки стали своеобразной модой — молодые люди отказывались следовать традиционным критериям при выборе спутницы жизни, стремясь манифестировать глобальный характер исламской уммы.

Я как-то принципиально не хотел, чтобы жена моей нации была, чтобы вот эту границу как-то нарушить. И у меня отец говорил —

разницы нету, главное, чтобы человек был хороший, нация значения не имеет... А мать говорила — только должна быть лачка, и только с селения. ... Ну я пошел один раз с отцом уже, сказал — жениться больше не буду, если вы не хотите, чтобы я ее брал, я просто не женюсь и все (муж., мол. возр., Дагестан, 2014).

Очень показательными являются результаты количественного опроса среди вайнахов. Почти половина участвовавших в нем исламских фундаменталистов допускают межэтнические браки с мусульманками другой этнической группы, что в 1,4 раза больше, чем в среднем по выборке.

Таблица 1. Ответы на вопрос «Позволили бы вы своей дочери или сестре выйти замуж за мусульманина другой национальности?» в опросе мусульман-вайнахов (в %)

	фундаменталисты	все опрошенные
да	47,0	32,8
нет	35,0	42,4
затрудняюсь	17,9	22,3
ответить		

Традиционные ограничения снимаются и в некоторых других отношениях. Так, молодой человек, в том числе ранее не женатый, может жениться на разведенной женщине, женщине с детьми, что обычно не допускается в традиционно организованных браках. Это значит, что после развода, который по исламским нормам может инициировать каждый из супругов (во всяком случае, такая трактовка широко распространена), женщина не стигматизируется и имеет возможность заново попытаться устроить свою семейную жизнь. Мои собеседницы из фундаменталистских кругов вполне допускали возможность развода, если выяснится, что муж им неприятен, и сексуальные отношения с ним их не удовлетворяют.

Представления некоторых информантов отражали и более существенные шаги в направлении от традиционной семьи к современной. В частности, связанные с ключевой ролью чувств при заключении брака. Так, один из них утверждал:

Если моя дочь влюбится в кого-то и скажет — я выйду замуж только за него, я не имею права ей запретить это (муж., сред. возр., мигрант в Европе, 2021).

Единственное условие — чтобы жених был верующим, соблюдающим мусульманином.

Особенностью семей правоверных мусульман, в том числе фундаменталистов, является допустимость многоженства, которое получило определенное распространение, в частности, в некоторых регионах Северного Кавказа. Насколько можно понять из информации, полученной в ходе исследования, подобные семьи могут строиться по-разному. «Полноценное» многоженство предусматривает, что мужчина делит свое время между разными семьями. Так, один из собеседников, у которого две жены, говорил, что он проводит два дня с одной женой, два дня — с другой. Однако возможен и вариант, когда мужчина, открыто женившись второй (или даже большее число) раз исламским браком, по-прежнему живет в первой семье, посещая других жен лишь время от времени. Такой вариант вполне может быть выбран по взаимному согласию супругов — если женщина долгое время была разведенной или вдовой и не готова к совместной жизни на постоянной основе. Но может быть и результатом нежелания мужчины осложнять отношения с первой женой и ее родственниками. Наконец, возможен вариант, когда брак заключается тайно, либо о нем знают не все — например, родственники жены в курсе, а родственники мужа — нет. Второй и, тем более, третий вариант нередко воспринимаются как нарушение исламских канонов, поскольку в исламе многоженство регулируется множеством положений, требующих обеспечить равно справедливое отношение ко всем женам, уделять им сопоставимое внимание, удовлетворять в разумных пределах их материальные потребности.

Гендерные отношения

Мне уже приходилось исследовать консервативный гендерный поворот на Северном Кавказе, связанный с распространением исламских фундаменталистских взглядов¹⁰. На основе детального анализа количественных опросов дагестанских мусульман и мусульман-вайнахов был сделан вывод о том, что наиболее консервативные позиции по гендерным вопросам занимают молодежь, если рассматривать взгляды возрастных когорт, и исламские

10. См.: Стародубровская И. В. Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // Журнал исследований социальной политики. 2019. Т. 17. № 1. С. 39–56.

фундаменталисты, если сопоставлять различные религиозные группы. Особенно явно эта тенденция проявлялась среди дагестанцев. Вышеназванные группы в большей мере оправдывают семейное насилие как по отношению к жене, так и детям, а также дискриминацию женщин в трудовой сфере, меньше готовы отправить дочь, делающую успехи в школе, получать хорошее образование и чаще предпочитают вместо этого выдать ее замуж, менее настроены на то, чтобы позволить жене выйти на работу, даже если удастся обеспечить уход за детьми, и в большей степени — на то, чтобы разрешить жене работать только в женском коллективе. Среди вайнахов ситуация менее однозначная, хотя больший консерватизм фундаменталистов в вопросах работы жены и учебы дочери также нашел отражение в результатах опроса.

Однако эти количественные оценки не дают возможности сделать однозначный вывод о том, что распространение исламского фундаментализма во всех случаях ведет к архаизации семейных гендерных отношений. За общими цифрами количественных опросов кроется разнообразие моделей, которые невозможно свести к какому-то общему знаменателю.

Так, очень по-разному в семьях исламских фундаменталистов строятся отношения между мужем и женой. Наиболее консервативная модель, предполагающая ограничение функций женщины семьей и невозможность ее самореализации в каких-то других сферах, — лишь один из возможных вариантов. Другая альтернатива — женщина может учиться, работать, участвовать в общественной жизни, если она успевает заниматься семьей и выполняет исламские требования к внешнему виду и поведению. Хотя считается, что семья все же должна быть на первом месте.

Главное — это осознание, что женщина должна состояться как мать, как жена. Она может делать карьеру (жен., сред. возр., мигрантка в Европе, 2021).

Ни та, ни другая модель не предполагают полного гендерного равенства. Однако, очевидно, они дают женщинам совершенно разную степень свободы. Мне известно несколько примеров из фундаменталистской среды, когда мужья помогали своим женам организовать собственный бизнес и управлять им, тратя на это достаточно много собственного времени, сил и денег.

Подчинение жен мужьям в семье может реально ограничивать свободу женщины, а может носить в основном ритуальный характер.

Я сама у него [мужа] спрашиваю разрешение, мне это приятно. И он это ценит, что я у него спрашиваю его мнение (жен., сред. возр., мигрантка в Европе, 2021).

В одном из разговоров мои собеседники из фундаменталистской среды в Дагестане признавали, что муж может запретить жене работать, но дружно возмутились, когда я предположила, что они так действуют на практике по отношению к своим женам.

В отличие от традиций, исламские нормы не подразумевают жесткого разделения между «мужскими» и «женскими» функциями в семье, хотя и предполагают, что домом в основном должна заниматься женщина. При этом одна из моих собеседниц из исследуемого сегмента мусульман рассказывала, что муж вполне может встать утром и напечь на завтрак блинов. А пока мы разговаривали, тот же муж принес нам чай со сладостями.

Особый вопрос, на котором нельзя не остановиться, — допустимость физического наказания жен в исламе. Более высокая доля признающих подобные наказания допустимыми и считающих их иногда приемлемыми среди исламских фундаменталистов в Дагестане, по сравнению с другими религиозными группами, обнаруженная в ходе количественного опроса, может объясняться в том числе и тем, что мусульманин, по их мнению, не может выступать против того, что прописано в священных текстах. В то же время это не означает, что во всех фундаменталистских семьях физические наказания являются реальностью. Во всяком случае, в комментариях к опросу респонденты писали, что не могут категорически выступить против подобных наказаний, но сами никогда не поднимают руку на свою «вторую половину».

Дискуссии среди фундаменталистов идут и о том, как понимать сами положения священных текстов, — что именно может сделать муж по отношению к жене, если хочет ее наказать. По одной из интерпретаций, которую мне самой приходилось слышать от моей собеседницы из фундаменталистской среды, единственное, что позволено мужу, — это постучать жену по плечу используемой в мусульманских странах палочкой для чистки зубов (насколько можно понять, обычные размеры: длина 15–20 см, толщина 1 см) просто для привлечения ее внимания.

Естественно, подобная трактовка далеко не универсальна, и представления, что в исламских семьях допустимо подвергать жену реальным физическим наказаниям, достаточно распространены. Однако она очень ярко иллюстрирует, как вроде бы однозначные религиозные положения на самом деле трактуются очень по-разному, адаптируясь к специфике ценностных и культурных норм в различных контекстах, к тому, что воспринимается как допустимое и приемлемое.

В отношении к дочерям фундаменталистская семья также отличается от традиционалистской. Здесь девочки не считаются детьми «второго сорта». Очень характерен ответ одного моего собеседника из фундаменталистской среды, у которого родилась третья дочь, на вопрос о том, проблема ли это для кавказца.

Для кавказца — да. Для меня — счастье (муж., сред. возр., мигрант в Европе, 2021).

В отсутствие обычаев избегания, не характерных для семей исламских фундаменталистов, нежное отношение к дочерям вполне может проявляться публично, в частности, в социальных сетях. Так, фотография папы с дочкой на аватарке — вполне нормальная ситуация в этой среде.

В то же время стремление предохранить девочек от каких-либо соблазнов и желание ограничить с этой целью их контакты и возможности самореализации во многом характерно как для традиционалистских, так и для фундаменталистских семей. Но если традиции обычно особо не лимитируют подобные интенции, то ислам с этой точки зрения дает противоречивые сигналы. Так, в ходе исследования собеседники-фундаменталисты признавали, что хадис «Ищите знание, даже если оно в Китае» распространяется не только на мужчин, но и на женщин, то есть женщина должна получать образование. В то же время светские образовательные учреждения не предусматривают раздельного обучения юношей и девушек, не препятствуют их общению, и тем самым создают предпосылки для греховного, с точки зрения фундаменталистов, поведения. Этот конфликт решается по-разному — кто-то считает необходимым давать женщинам полноценное высшее образование даже в этих условиях, кто-то стремится обеспечить домашнее или дистанционное обучение, кто-то вообще отрицает необходимость в подобной ситуации женского образования сверх необходимого минимума. Например, в соот-

ветствии со следующей логикой: образование нужно для трудоустройства, женщина в исламе работать не обязана, тем самым и образование ей особо ни к чему.

Наконец, нельзя сбрасывать со счетов и то, что, как было продемонстрировано в исследовании консервативного гендерного поворота, этот феномен — преимущественно мужской¹¹. Женщины, в том числе и строящие свою жизнь по исламским канонам, гораздо в большей степени стремятся к эмансипации, чем мужчины хотели бы им позволить. И это не только чревато «бабьим бунтом» и всплеском исламского феминизма в будущем, но и уже сейчас влияет на возможности реализации наиболее жестких моделей гендерного неравенства. Приведенный ниже диалог в социальных сетях хорошо иллюстрирует возникающие здесь барьеры:

— Ты борешься за то, чтобы наших сестер пускали закрытыми в институты, а я считаю, что им лучше дома сидеть...

— Я так тоже считаю, что им нельзя ходить в подобного рода учреждения. Но это я так считаю, а мои сестры хотят учиться, и я им помогаю. Я абсолютно против совместного обучения (соцсети, июнь 2015 г.).

Речь идет о том, что мужчина, выступающий против совместного обучения и предпочитающий, чтобы мусульманки (которых в этом диалоге называют сестрами) в подобной ситуации вообще не получали высшего образования, тем не менее вынужден помогать реализовывать более мягкую модель гендерных ограничений — возможность посещения ВУЗа в хиджабе (закрытыми), — поскольку не может не принимать во внимание желание мусульманок учиться.

Поколенческие отношения

У первого поколения исламских фундаменталистов часто наблюдался межпоколенческий конфликт со старшими поколениями в своих семьях. Новые для постсоветского пространства интерпретации ислама, изменения в одежде, образе жизни, жизненных целях далеко не всегда были понятны и толерантно воспринимались старшими, особенно в тех случаях, когда те привыкли

11. Там же.

к безоговорочному послушанию. В результате взаимоотношения в семьях осложнялись, а противоречия подчас принимали весьма острый характер (я знаю случаи, когда отцы выгоняли сыновей из дома, а дочерей, напротив, пытались из дома не выпускать, полностью прервав их контакты с внешним миром). В этих условиях молодежь стремилась отстаивать свое право на осмысление мира, на собственную систему ценностей, что способствовало поколенческой эмансипации. Но признают ли исламские фундаменталисты аналогичное право у своих собственных детей?

Мне довольно много приходилось обсуждать вопросы воспитания детей с информантами из фундаменталистской среды. В ходе этих обсуждений четко обозначились две точки зрения на степень свободы у последующих поколений. В соответствии с одной из них (в моих исследованиях она оказалась преобладающей), у детей нет выбора — они родились в мусульманских семьях и должны быть практикующими мусульманами. Оставить свою религию они не имеют права. Однако высказывалось и другое мнение: постулат «нет принуждения в религии» распространяется и на детей.

Нет гарантий, что они [дети] будут мусульманами, абсолютно. И я ничего не могу с этим сделать. ... Навязать не получится, даже ребенку (жен., сред. возр., мигрантка в Европе, 2021).

Занимающие такую позицию родители стараются показывать детям справедливость и привлекательность ислама, его моральных принципов и социального идеала, но не считают возможным насильно заставлять ребенка исполнять религиозные нормы.

Перед фундаменталистскими семьями в светском государстве стоит и другая дилемма. Как организовать взаимодействие ребенка с окружающей средой, резко отличающейся по ценностям и полной, по их мнению, грязи и соблазнов? И здесь тоже нет единства позиций. Некоторые стремятся максимально отграничить детей от этой среды, ограничить их контакты со сверстниками-немусульманами, перевести их на дистанционное обучение.

Они [дети] мало контактируют с обществом. ... Наша инициатива, потому что мы увидели негативное влияние (жен., сред. возр., мигрантка в Европе, 2021).

Другие же считают, что дети должны общаться с самыми разными людьми, но понимать, что у мусульман есть свои особенности и кодекс поведения, который они должны соблюдать. Так, один из моих собеседников говорил, что не видит трагедии в том, что его дочь услышит во дворе, как ругаются матом. Просто она должна знать, что есть люди, которые матерятся, а есть которые себе этого не позволяют.

В то же время я бы не стала делать однозначный вывод, что те, кто не считает возможным принуждать детей быть мусульманами и не ставит барьеров к их общению со сверстниками других взглядов, воспитывают детей мягче, чем те, кто придерживается противоположных взглядов. Хотя эти факторы, скорее всего, оказывают немалое влияние. В целом же, как представляется, на отношение к детям и методы их воспитания в фундаменталистских семьях воздействуют два важных момента.

Во-первых, как уже было замечено выше, в подобных семьях не получили распространения обычаи избегания, дистанция между членами семьи там в целом гораздо менее жестко фиксирована. Это дает потенциальную возможность для выстраивания разнообразных моделей взаимодействия с младшим поколением, начиная от достаточно авторитарных и заканчивая близкими к партнерским. Здесь также есть потенциал для разрыва с традиционалистскими нормами, предусматривавшими жесткие семейные роли.

Я со своими детьми — я одноклассник, я друг, я и отец, где нужно, и мать. Но они знают эту рамку, они не выходят ... Их нельзя унижать. Их, если нужно, надо наказывать. Они должны знать — за что. Их надо хвалить, когда нужно. Не все время — когда нужно (муж., сред. возраст, Дагестан, 2015).

Во-вторых, в целом в исламе человек рассматривается как существо слабое, подверженное страстям, без контроля и регулирования скатывающееся к греховному поведению и саморазрушению. К детям же это имеет отношение еще в большей мере, поскольку они в подобной логике не сформировались как личности, не впитали в себя исламские нормы, удерживающие от греха. Подобная позиция подталкивает к ужесточению методов воспитания.

Если дать им эту свободу, то эта свобода ни к чему хорошему не приведет (жен., сред. возр., мигрантка в Европе, 2021).

В частности, как демонстрируют данные количественных опросов, мнение, что физические наказания детей допустимы, распространено явно больше, чем представления о допустимости физического воздействия на жену (таблица 2). Это подтверждают и результаты качественных исследований. Если о реальном насилии в отношении супруги при общении в фундаменталистских кругах речи вообще никогда не заходило, ни при разговорах с мужчинами, ни при разговорах с женщинами, то физические наказания детей, судя по всему, практикуются достаточно широко, особенно когда провинности считаются серьезными.

Таблица 2. Ответы на вопросы о физических наказаниях жены и детей в опросах мусульман-дагестанцев и мусульман-вайнахов

Вопрос	Варианты ответов	Дагестанцы		Вайнахи	
		всего	фунда- мента- листы	всего	фунда- мента- листы
Заслуживает ли оправдания, если муж бьет жену	Ответ: Всегда неоправданно (%)	57,3	46,9	60,4	63,0
	Среднее значение по шкале от 1 до 4 (1 — всегда неоправданно, 4 — всегда оправданно)	1,45	1,56	1,41	1,39
Заслуживает ли оправдания, если родители бьют детей	Ответ: Всегда неоправданно (%)	28,2	18,0	31,4	37,4
	Среднее значение по шкале от 1 до 4 (1 — Всегда неоправданно, 4 — всегда оправданно)	1,85	1,95	1,79	1,71

Особые сложности возникают в отношении подростков, которых надо удерживать от «грехов» и «соблазнов» в период гормональной перестройки. К ним могут применяться еще более жесткие методы воспитания. В то же время одним из возможных способов решения этой проблемы считаются ранние браки. Во многих разговорах мои собеседники высказывали положительное к ним отношение. Хотя, по моим наблюдениям, принуждения к вступлению в брак в раннем возрасте нет. Но родители готовы поддерживать в этом сына или дочь, оказывать молодой

семье финансовую помощь. И пойти в этом наперекор сложившейся традиции в тех случаях, когда эта традиция предполагает позднее создание семьи уже после получения высшего образования и обретения способности эту семью содержать. Именно так они считают возможным обеспечить счастье своих детей.

Выводы

Попробуем теперь ответить на вопрос, поставленный в начале статьи. Можно ли сказать, что «фундаменталистская семья» (в той мере, в какой этот термин вообще уместен) закрепляет традиционализм, либо она способствует модернизации семейных отношений? Анализ показал, что однозначного ответа на этот вопрос нет. Хотя семейные отношения в данном случае формально опираются на одни и те же религиозные первоисточники, по сути, многообразие трактовок различных положений в исламе, а также неизбежное влияние принятых в соответствующих этнических группах и социальных средах норм приводят к широкому разнообразию реализуемых на практике моделей.

Фундаменталистская семья может строиться на сугубо архаичных принципах — с реализацией жесткого гендерного неравенства и семейного насилия. А может приближаться к консервативному варианту современной семьи, где гендерное неравенство, если и существует¹², не принимает экстремальных форм — где женщины имеют возможность учиться и работать; где в браке ищут душевной близости¹³; где стремятся не подавлять детей, но найти с ними взаимопонимание. Вполне возможно также, что архаичные и современные черты могут смешиваться. Например, отношения между супругами могут быть вполне равноправными, тогда как воспитание детей — строиться в большей мере на традиционных нормах.

Такое разнообразие моделей также осложняет любые однозначные выводы о том, как фундаменталистские взгляды могут влиять на перспективы рождаемости. Вряд ли есть основания полагать, что в наиболее архаичных семьях формируются предпосылки для снижения рождаемости — здесь женщина по-прежнему ограничена в первую очередь семейной сферой. Что касается

12. «У нас в основном равноправие» (жен., сред. возр., мигрантка в Европе, 2021).

13. «В основе [счастья] — это правильные семейные отношения, то есть [муж] друг по жизни...» (жен., сред. возр., мигрантка в Европе, 2021).

консервативной современной семьи, то в рамках этой модели действуют противоречивые тенденции. Отсутствие жесткого гендерного неравенства и многообразие форм самореализации женщины по идее должны приводить к снижению рождаемости. В то же время ранние браки могут давать противоположный эффект. Если исходить из идеологических установок, то, с одной стороны, контрацепция в исламе допускается, что подтверждали представители различных фундаменталистских групп, охваченных исследованием. Однако, с другой стороны, многодетность, судя по всему, по-прежнему выступает социальной нормой.

Очевидно, на настоящий момент информации о том, как строятся и функционируют фундаменталистские семьи, явно недостаточно для любых окончательных выводов, в том числе и в вопросах рождаемости. При анализе рассматриваемого феномена важно ориентироваться не на сложившиеся стереотипы, а на многообразие реальных практик, которые, безусловно, требуют дальнейшего серьезного изучения.

Библиография / References

- Варшавер Е., Стародубровская И. Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3(35). С. 202–233.
- Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. С-Пб: Петербургское Востоковедение, 2001.
- Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М.: Форум, 2012.
- Павлова О.С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М.: ООО «Сам Полиграфист», 2013.
- Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа (вторая половина XIX–XX в.), М.: Наука, 1983.
- Стародубровская И.В. Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // Журнал исследований социальной политики. 2019. № 1(17). С. 39–56.
- Guilmoto, C. Z. (2015) "The masculinization of births: Overview and current knowledge", *Population-E* 70(2):183–244.
- Karpov, Yu. Yu. (2001) *Zhenskoe prostranstvo v kulture narodov Kavkaza* [Women's Space in the Culture of the Caucasus peoples]. S.-Pb.: Peterburgskoye Vostokovedenie.
- Kazenin, K. (2021) "Son Preference, Gender Asymmetries and Parity Progressions: The Case of Kyrgyzstan," *Asian Population Studies*, DOI: 10.1080/17441730.2021.1992858
- Molodikova, I., Watt, A. (2014) *Growing Up in the North Caucasus. Society, Family, Religion and Education*. London: Routledge.

- Pavlova, O.S. (2012) *Ingushskii etnos na sovremennom etape: cherty sotsialno-psikhologicheskogo portreta* [Ingush Ethnic Group in the Current Conditions: Features of the Socio-Psychological Portrait]. M.: Sam Poligraphist.
- Pavlova, O.S. (2013) *Chechenskii etnos segodnya: cherty sotsialno-psikhologicheskogo portreta* [Chechen Ethnic Group Today: Features of the Socio-Psychological Portrait]. M.: Sam Poligraphist.
- Smirnova, Ia. S. (1983) *Sem'ia i semejnyi byt narodov Severnogo Kavkaza (vtoraiia polovina XIX–XX vek* [Family and Household of the Peoples of the North Caucasus (Second Half of the 19th — 20th Centuries)]. M.: Nauka.
- Starodubrovskaya, I. (2019) “Krisis traditsionnoi severokavkazskoi sem'i v postsovetskii period i ego sotsialnye posledstviia” [The crisis of the traditional North Caucasus family in the post-soviet period and its social consequences], *Zhurnal issledovaniĭ sotsialnoy politiki* 1(17): 39–56.
- Varshaver, E., Starodubrovskaya, I. (2017) “Kto i pochemu v Dagestane opravdivaet nasilie? Sravnitelnyi analiz tsennostnih profilei dagestanskikh islamskikh religioznikh grup” [Who justifies violence in Dagestan and why? A comparative analysis of value profiles of Muslim religious groups in Dagestan], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(35): 202–233.

ДМИТРИЙ МАРКОВ

Проблема связи между религиозностью и рождаемостью: на основе интервью с семьями священников Русской Православной Церкви

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-186-218>

Dmitry Markov

The Problem of Correlation between Religiosity and Fertility: A Case Study Based on Interviews with Russian Orthodox Priests' Family Members

Dmitry Markov — Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). archprotolip@gmail.com

In the social sciences, the quantitative surveys of the correlation between religion and fertility refer to a rather vague interpretation of certain social norms and fail to analyze their real meaning. This article uses a different strategy. We analyze the above correlation on the basis of long interviews with the members of priests' families. Based on the methodology of "grounded theory", the categories of awareness of childbearing and the logic of justification for obstacles to childbirth are highlighted. To demonstrate the logic behind the correlation, three different cases are considered showing how priests and their wives present various types of narratives to expose their positions regarding procreation. The first type is designated as "open-trusting", the second — "intermediate", the third — "planning-rational". In the first case, religiosity, described through the category of "trust in God," directly correlates with a person's attitude to the birth of children: a person who uses contraception "trusts God" less, and his connection with God weakens. In the second case, the contraception is seen as permissible but is character-

Исследование выполнено при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция» в рамках проекта «Осознание жизни в браке молодыми супругами. Разработка категорий общения, взаимности, совместности» (2021–2023).

ized as “lack of faith” . In the third case, respondents spoke about the influence of religion on everyday life using the categories “high degree of support” and “happiness”, which are associated with an open attitude to childbirth. They also talk about the use of contraception as an action related to the sphere of individual choice. With the help of the categories such as “maturity”, “reasonableness”, “responsibility”, etc., the respondents describe the situation of their family life associated with housing conditions, difficulties of raising their first child, etc. The article then offers a further nuanced discussion of the above correlation.

Keywords: religiosity, clergy families, marriage, childbearing, birth control, contraception.

В СОЦИАЛЬНЫХ науках сложилась традиция исследований, для которой характерно предположение о линейной связи между религиозностью и рождаемостью¹. Как правило, такое предположение проверяется на данных количественных исследований, после чего делается вывод о разной силе и направлении связи (или об ее отсутствии) между параметрами религиозности и рождаемости. В интерпретации результатов таких исследований имплицитно подразумевается тезис, согласно которому в религии содержится строгая норма, связанная с открытостью к рождению детей: «чем больше ты родил детей браке, тем более ты религиозен; чем более ты религиозен, тем больше ты родишь детей в браке».

Такая же логика имеется в виду и в зарубежных исследованиях. В частности, в исследованиях, проведенных в Голландии², Север-

1. Напр., см.: Синельников А.Б., Медков В.М., Антонов А.И. Семья и вера в социологическом измерении (результаты межрегионального и межконфессионального исследования). М.: КДУ Москва, 2009; Сигарева Е.П., Сиволюсова С.Ю. Рождаемость и религиозность в России: оценка взаимосвязи // Logos et Praxis. 2019. № 1. С. 104–115; Buber-Ennser, I. Berghammer, C. (2021) “Religiosity and the Realisation of Fertility Intentions: A Comparative Study of Eight European Countries”, *Popul Space Place* 27(2): 1–25; Philipov, D., Berghammer, C. (2007) “Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behavior: A Comparative Study of European Countries”, *Vienna Yearbook of Population Research* 5: 271–305.
2. Somers, A., Van Poppel, F. (2003) “Catholic Priests and the Fertility Transition among Dutch Catholics, 1935–1970”, *Annales de démographie historique* 106: 57–88.

ной Ирландии³, Канаде⁴, Северной Италии⁵, Швейцарии⁶ и Франции⁷, где более высокий уровень рождаемости среди католического населения объясняется влиянием католических священников на отношение верующих к рождаемости. Эта же мысль о линейности связи рождаемости среди верующих с позицией религиозных институтов находит свое отражение в исследовании, согласно которому священники вследствие политики Католической церкви в XX веке в Перу способствовали распространению контроля рождаемости в бедных слоях населения⁸.

Священники, способные оказывать влияние на рождаемость, выступают в качестве носителей данной нормы. Вместе с тем, такая позиция о «согласованности» религиозной нормы встречает и критику. Помимо прямого влияния религиозности на рождаемость существует и нелинейная связь, опосредованная влиянием третьих факторов⁹. Например, такой тезис можно обнаружить у М. Масса, который на примере реакции американских католических богословов на энциклику *Humanae vitae* критикует нормативный католический фертильный подход, устанавливающий линейную связь между религиозностью и рождаемостью¹⁰.

3. McGregor, P., McKee, P. (2016) "Religion and Fertility in Contemporary Northern Ireland", *European Journal of Population* 32: 599–622.
4. Gervais, D., Gauvreau, D. (2003) "Women, Priests, and Physicians: Family limitation in Quebec, 1940–1970", *Journal of interdisciplinary History* 34 (2): 293–314.
5. Dalla-Zuanna, G. (2011) "Tacit Consent: The Church and Birth Control in Northern Italy", *Population and Development Review* 37 (2): 361–374.
6. Praz, A.-F. (2009) "Religion, Masculinity and Fertility Decline: A Comparative Analysis of Protestant and Catholic Culture (Switzerland 1890–1930)", *The History of the Family* 14(1): 88–106; Rusterholz, C. (2015) "Reproductive Behavior and Contraceptive Practices in Comparative Perspective, Switzerland (1955–1970)", *The History of the Family* 20 (1): 41–68.
7. Baudin, T. (2015) "Religion and Fertility: The French Connection", *Demographic Research* 32: 397–420.
8. Lopez, R.A. (2020) *History of Family Planning in Twentieth-Century Peru*, pp. 126–148. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
9. См.: Павлюткин И. В. Море жизни: Как рождаются многодетные семьи в современной России / И. В. Павлюткин, М. А. Голева, О. Н. Борисова. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 16–17; Забаев И. В. и др. Влияние религиозной социализации и принадлежности к общине на рождаемость. Постановка проблемы // Демоскоп Weekly. 2013. № 553–554. [<http://www.demoscope.ru/weekly/2013/0553/analito3.php>, доступ от 30.11.2020].
10. См.: Massa, M. S. (2010) *The American Catholic Revolution: How the Sixties Changed the Church Forever*. N. Y.: Oxford University Press; Massa, M. S. (2018) *The Structure of Theological Revolutions: How the Fight Over Birth Control Transformed American Catholicism*. N. Y.: Oxford University Press. Подробнее см.: Марков Д. А. О христи-

Если говорить о России, где около 70% населения идентифицируют себя как православные и столько же, согласно опросам, доверяют Русской Православной Церкви¹¹, то, следовало ожидать, что православие как доминирующая в Российской Федерации религия должна оказывать сильное влияние на рождаемость. Однако суммарный коэффициент рождаемости в России (среднее количество детей на 1 женщину) находится в последние годы всего лишь на уровне 1,5¹². Представляется, что отсутствие ожидаемого повышающего влияния религиозности на рождаемость может быть связано не только с тем, что среди 70% называющих себя православными не более 5% не реже раза в месяц посещают богослужения, исповедуются и причащаются и т.д.¹³. Низкий уровень рождаемости в России может быть связан с тем, что однозначно предписанная в православии норма о деторождении отсутствует. Существующая по этому вопросу богословская литература дает палитру мнений. Одни авторы настаивают на открытости к деторождению вплоть до восприятия любых способов контрацепции как недопустимых¹⁴. Другие авторы сохраняют двусмы-

анской традиции и проблеме деторождения с точки зрения «Структуры теологических революций» М. Масса // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 250–261.

11. См.: Отношение к РПЦ и патриарху. Оценка влияния РПЦ на общественную и политическую жизнь страны. Данные ФОМа на 2022 г. [<https://fom.ru/TSennosti/14717>, доступ 20.06.2022]; Отношения к религиям. Данные Левада-центра на 2018 г. [<https://www.levada.ru/2018/01/23/otnoshenie-k-religiyam/>, доступ 20.06.2022].
12. См.: Суммарный коэффициент рождаемости. Данные Росстата за 2021 г. [<https://rosstat.gov.ru/folder/12781>, доступ 20.06.2022].
13. См. о критериях религиозности и воцерковленности: Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005; Пруцкова Е. В., Маркин К. В. Типология православных россиян: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности // Социологические исследования. 2017. № 8. С. 95–105.
14. См.: Пестов Н. Е. Пути к совершенной радости. Сущность и цели брака, М.: Аксиос, 2002. С. 93; Дивный свет. Дневниковые записи, переписка, жизнеописание Императрицы Александры Феодоровны Романовой / Сост. — Нектария (Мак Лиза), монахиня / М.: Издательство «Русский паломник», 2010. С. 282–284; Паисий Святогорец, ст. Слова. Том IV. Семейная жизнь. М.: Издательский дом «Святая гора», 2007; Николаос Эмм. Аркас, архим. Брак и деторождение. М.: Образ, 2005. С. 50–53; Athenagoras (Kokkinakis), bishop (1958) *Parents and Priests as Servants of Redemption. An Interpretation of the Doctrines of the Eastern Orthodox Church of the Sacraments of Matrimony and Priesthood*, pp. 25, 28–30, 55. New York: Morehouse-Gorham Co. Также см. параграф «Брак и дети» и приложение «Феминизм и планирование семьи» в кн.: Воробьев В., прот. Литургическое предание Православной Церкви: Православные таинства и монашеский постриг. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 465–472, 506–513.

ленное отношение к вопросу о деторождении, выводя его за границу представлений о норме христианского брака и ограничивая рядом условий¹⁵. Наконец, может быть предъявлен подход, который соотносится с логикой искусственного регулирования рождаемости¹⁶. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» также отсутствует строгая норма по вопросу рождаемости: с одной стороны, «намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений обесценивает брак и является несомненным грехом»; с другой — неабортивная контрацепция противопоставляется абарту, что подразумевает возможность ее использования¹⁷.

Так, если проблематизировать линейную связь между религиозностью и рождаемостью и утверждать, что строгая норма о деторождении в православии отсутствует, стоит говорить о медиации между двумя переменными — о наличии иных переменных, через которые религиозность и рождаемость связаны опосредованно. Это означает, что рождение ребенка может быть следствием, например, восприятия отношений в браке. Развитие такой гипотезы предлагается в работах, которые говорят о значении для рождаемости взаимности и совместности в браке¹⁸, самопожертвования¹⁹, единомыслия²⁰ и др. Все это может находить свое отражение в определенных представлениях и практиках.

15. См.: Meyendorff, J. (2000) *Marriage. An Orthodox Perspective*, pp. 59–62. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press; Добросельский П. В. Супружеские отношения и грань греха. О браке, семье и супружеской близости. М.: Оранта, 2012. С. 39–152.
16. См.: Троицкий С. В. Христианская философия брака. Клин: «Христианская жизнь», 2001. С. 16–17, 29–30, 181; Евдокимов П. Н. Таинство любви. Тайна супружества в свете православного предания. М.: «Лепта Книга», 2011. С. 292–293, 297; Антоний, митрополит Сурожский. Брак и семья. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012. С. 71–72.
17. См.: Проблемы биоэтики. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII. 3. М., 2000 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>, доступ 10.09.2021].
18. Павлюткин И. В. Как возникает общность в браке: логика взаимности в нарративах жен из многодетных семей // Экономическая социология. 2021. № 4. С. 11–34.
19. Bahr, H.M., Bahr, K.S. (2001) “Families and Self-Sacrifice: Alternative Models and Meanings for Family Theory”, *Social Forces* 79(4): 1231–1258.
20. Антонов А. И. и др. Сходство и различие ценностных ориентаций мужей и жен по результатам одновременного опроса супругов / Под ред. А. И. Антонова. М.: Издательство «Перо», 2021. С. 123–186.

Приведем в качестве примера, демонстрирующего возможность наличия опосредующей переменной в связке религиозность — рождаемость, высказывания православного священника и его супруги о браке:

Р1: Бывает, мы начинаем спорить, дьявол нам подкладывает мысли: «Вот, она не права, а ты прав». Но когда тыходишь к иконам читать вечернее правило, происходит вразумление. Внутренний пыл потихонечку гаснет. Постепенно, когда человек замкнулся, и ты молчишь, молчишь в молитве, молчишь по отношению друг к другу в каких-то словах и эмоциях, и... ты почитал одну молитву, потом матушка почитала другую молитву. В конечном итоге находится консенсус. Может быть, ты даже не нашел единое мнение, но этот вопрос наладился. Кто-то говорит, что муж должен сглаживать. Другие говорят, что жена должна сглаживать. На самом деле, сглаживает молитва, сглаживает Бог, но, опять же, при участии двух единиц.

Р2: Когда есть труд с обеих сторон. Один человек не должен думать, что другой ему что-то должен. Давать свою любовь, но не требовать любовь своего супруга.

Р1: Мы с супругой ругались из-за мелочей. Допустим, сок просто-ял двое суток, я говорю, что его нельзя уже пить, так как можешь отравиться. Супруга говорит, что хочет пить его. Я ей объясняю. И из-за этой мелочи начиналась ссора, конфликт. Потом мы понимаем постепенно, что эти мелочи возникают потому, что каждый думает, что он сам прав... Какой смысл делать добрые дела, если ты требуешь за них награду, даже в форме словесного? Нужно делать бескорыстно, если ты любишь человека. Не нужно требовать. Например, я тебе приготовила, а ты мне духи купи... Это болезнь коммерции, потребления. И у нас это вначале возникало. Но будучи христианской семьей, постепенно, не откладывая молитву на потом, когда мы обращаемся вместе к Господу, тогда Он в конечном итоге помогает найти выход, нужный верный вектор. Сейчас мы благодарны Богу, что наша любовь приносит плоды²¹. (Интервью № 1, священник с супругой, крупнейший город, на момент взятия интервью супруга была беременна первым ребенком.)

21. Речь идет о ребенке.

С точки зрения респондентов, молодых супругов, дети в браке — это плод любви как труда, жертвы, духовной жизни, что связано с их практикой примирения («вразумления»).

Для последующей проблематизации связи религиозности и рождаемости в настоящей статье мы обратимся к интервью о рождении детей со священниками и их женами. Такое обращение становится особенно актуальным в связи с тем, что священнослужители (и их жены — «матушки») по обычным критериям религиозности относятся к группе наиболее религиозных людей²², им иногда прямо предписывается позиция «открытости» в отношении к рождению детей²³, и в некоторых исследованиях они воспринимаются как носители религиозной нормы о рождении детей.

Описание данных

Исследование стало результатом анализа полуформализованных биографических лейтмотивных интервью²⁴ со священническими семьями. Было опрошено 40 респондентов, 20 пар: 11 интервью брались в паре, 18 — по отдельности²⁵. Всего было взято 29 интервью средней продолжительностью 1 ч. 31 мин.

22. Согласно исследованию «Три московских прихода», показатели детности у практикующих верующих в среднем на 1–3 ребенка больше, чем в семьях невоцерковленных верующих и неверующих людей (Забавин И.В., Орешкина Д.А., Пруцкова Е.В. Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 37–40).
23. Емельянов Н.Н. Значение семьи православного священника в пастырском служении: Богословский подход // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 82. С. 34–52.
24. См.: Биографический метод в социологии. История. Методология. Практика / Под ред. Е.Ю. Машеркиной, В.В. Семеновой. М.: Институт социологии РАН, 1994.
25. Существует гипотеза, подтвердившаяся в нашем исследовании, согласно которой в интервью с индивидуумом и парой можно наблюдать различия между типами получаемой информации (напр., см.: Merton, R., Fiske, M., Kendall P. (2008) *The Focused Interview: a Manual of Problems and Procedures*, pp. 135–170. N.Y.: The Free Press; Finch, J. (2007) “Displaying Families”, *Sociology* 41(1): 65–81; Bjørnholt, M., Farstad, G. R. (2012) “Am I Rambling? On the Advantages of Interviewing Couples Together”, *Qualitative Research* 14(1): 3–19). В частности, в индивидуальных интервью респонденты были более открыты, общение в таком формате было более личным. Парные же интервью способствовали не только возможности общения одновременно с несколькими участниками исследования, но и являли реальность взаимодействия супругов друг с другом, определяли собственные роли супругов в ответах на вопросы и т.д. Отдельным предстает вопрос о проблемах, связанных с получением информации в ходе интервью со священниками и их женами, кото-

При поиске респондентов была применена стратегия «снежного кома»: рекрутирование реализовано через социальные сети интервьюера, к участию в проекте привлечены люди из второго и третьего кругов общения («слабые связи»), с которыми интервьюер не был знаком лично.

Среди респондентов — супружеские пары разного возраста (от 19 до 58 лет). Респонденты проживают в разных типах населенных пунктов²⁶ (см. табл. 1), в разных регионах Российской Федерации (г. Москва и Московская обл., г. Санкт-Петербург, Воронежская обл., Липецкая обл., Тверская обл., Чувашская республика, Ненецкий автономный округ, Хабаровский край).

Респонденты имеют разный брачный стаж (24 — молодые, до 5 лет в браке, 14 — зрелые, более 15 лет в браке, 2 — разведенные) и разное количество детей (8 — бездетные, 20 — имеют 1 или 2 ребенка²⁷, 12 — многодетные). Большинство респондентов (82,5%) имеют высшее образование (см. табл. 2).

Супружеские пары воспитаны в разных семьях: в священнических семьях, в семьях неверующих или непрактикующих верующих; в многодетных или малодетных; в полных и в тех, у кого родители находятся в разводе, или вступили в новый брак, или один из родителей умер.

В интервью, помимо многочисленных вопросов биографического характера, спрашивалось об отношении респондентов к деторождению: «Сколько у вас детей? Планируете ли вы (еще) ро-

рые имеют определенный образ в общественном пространстве и которые могли давать неправдивые ответы ввиду желания соответствовать нормам, принятым в православной религии (подробнее о проблеме «предвзятости сообществ» в качественных исследованиях на примере мусульман Северного Кавказа см.: Kozlov, V. A., Kazenin, K. I. (2020) "Survey Responses on Desired Fertility in Patriarchal Societies: Community Norms vs. Individual Views", *Comparative Population Studies* 45: 201–228).

26. Согласно данным Росстата, коэффициент суммарной рождаемости в сельской местности в России в последние годы был в 1,2 раза больше, чем в городской. В этой связи в рамках исследования представлялось важным брать интервью у респондентов, родившихся и проживающих в разных типах населенных пунктов. Типологизацию населенных пунктов см.: Министерство регионального развития РФ. Свод правил СП 42.13330.2011. Градостроительство. Планировка и застройка городских и сельских поселений. Актуализированная редакция. СНиП 2.07.01-89. Издание официальное — Москва, 2011 [<http://docs.cntd.ru/document/1200084712>, доступ 10.06.2021].

27. Не погружаясь в дискуссию касательно того, можно ли считать ребенком внутриутробный материнский плод, отметим, что в нашем исследовании мы фиксируем отдельно случаи беременности жен священников на момент взятия интервью и, если необходимо, приравниваем беременных к имеющим ребенка.

жать детей? Допустимо ли в священнической семье использовать контрацептивы (абортного и неабортного характера)? Если в священнической семье допустимо использовать контрацепцию, в каких случаях допустимо, в каких — нет? Почему?» Анализ интервью осуществлялся с помощью методологии «обоснованной теории» с применением различных техник кодирования (открытое, осевое, избирательное) и последующего присваивания категорий²⁸.

Результаты анализа интервью

Анализ интервью выявляет использование таких категорий, которые зачастую респондентами противопоставляются друг другу. Например, категория «доверие Богу», связанная с открытым отношением к рождению детей и критикой планирования и ограничения рождений как эгоизма, в высказываниях священников и их жен противопоставлялась другим категориям — «разумность», «ответственность» и др. Наоборот, категории «разумность» и «ответственность» зачастую использовались в критике той логики, которая подразумевается категорией «доверие Богу».

Исходя из этого наблюдения, мы выделили три типа отношения к деторождению²⁹, которые можно обозначить как:

- *Открытый-доверяющий* — характеризуется использованием респондентами категорий «доверие Богу» (центральная категория), «вера», «подвиг», «жизнь вопреки». Респонденты часто оценивали использование неабортной контрацепции как грех.

Если женщина имела какие-то проблемы с зачатием, предохранялась, то все это будет сказываться на ребенке. В этот процесс нель-

28. См.: *Страусс А., Корбин Дж.* Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники / Пер. с англ. и послесловие Т.С. Васильевой. М.: Эдиториал УРСС, 2001; *Забавев И.В.* Логика анализа данных в обоснованной теории (grounded theory): Версия Б. Глезера // Социология: методология, методы и математическое моделирование (4М). 2011. № 32. С. 124–142; *Забавев И.В., Емельянов Н., прот., Павленко Е.С., Павлюткин И.В.* Семья и деторождение в России. Категории родительского сознания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

29. Результаты данного исследования в более обобщенном виде описаны в статье: *Марков Д.А.* Отношение к деторождению в современных семьях священников Русской Православной Церкви: опыт типологизации // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 9–28.

зя вмешиваться даже мыслями. Не то, что контролировать... У меня опухоль головного мозга оперирована в 19 лет, вторая группа нерабочей инвалидности. И все равно я утверждаю, что нужно полагаться на Бога. Если Господь дает, значит надо рожать. И надо воспринимать это как счастье... А если тебе суждено умереть в родах — по сути это счастье, это сразу в рай. (Интервью № 12, жена священника, малый город, 27 лет в браке, 9 детей³⁰.)

- *Промежуточный* — респонденты называют свою позицию «серединной», часто говорят о доверии Богу в вопросе о рождении детей как об идеале, а об использовании контрацепции как допустимом действии, компромиссе или маловерии. Данная группа допускает ее использование по отношению к собственной семье.

Хорошо, когда человек полностью доверяет Богу и рождает детей сколько может, но если возникает такой случай, что матушка по медицинским показаниям рождает, например, 9 детей, и для этого она попадает в больницу, или у нее начинаются психические отклонения, то в этом случае можно было предохраниться, тут греха не будет, на мой взгляд. А «делайте, что хотите», «живите в свое удовольствие» — это уже другая крайность, которая навязывается миром сем. Золотой путь — он посередине. (Интервью № 3, священник, крупнейший город, 4 года в браке, нет детей.)

- *Планирующий-рациональный* — об использовании контрацепции респонденты говорят не как о церковной норме, но как о действии, относящемся к сфере индивидуального выбора супругов. Оно может быть оправдано здоровьем, доходом супругов, их желанием реализовываться в профессии, взглядами на цель брака, представлениями о смене культурных условий, в которых был актуален «традиционный подход к деторождению» и т.д. Наиболее употребляемые категории — «зрелость», «комфорт», «разумность», «ответственность» (центральная категория).

Р: Моя мама рожала каждые 2 года подряд. Ее моральное состояние стало только сейчас поправляться, когда самой младшей доч-

30. 5 из 9 детей у данной пары приемные.

ке почти 20 лет. У нее жизнь очень трудная. Всем, что у нее было, она пожертвовала.

И: Вы для себя такого не хотели бы? Иначе будут неврозы, депрессия?

Р: Я не думаю, что тут речь только о неврозе и депрессии. Во-первых, если родителю самому некомфортно, то его детям в 500 раз хуже. У тебя не хватает моральных сил вообще ни на что. Я с одним ребенком ощущаю, что у меня есть усталость, плохое настроение и так далее — я не срываюсь на ребенке, но это сказывается. То качество времени, которое я уделяю, те эмоции, которые я испытываю — это сильно влияет. И если я представляю, что у меня таких 9 человек, они будут немножко несчастными, с комплексами. И это просто потому, что они не получили внимания, заботы и эмоциональной отдачи... Люди просто разные. Кого-то тянет, кто-то мечтает о многодетности с детства. Я не такой человек. До того, как у нас дочка появилась, я вообще не любила проводить время с детьми... Еще, мне кажется, все христиане призваны развивать те таланты, которые у них есть. Самые разные. Женщина, которая рождает от 25 до 45 в среднем, полжизни тратит только на это, чисто ради количества детей. Если же она могла бы делать что-то вместо этого — она там врач, ученый, или кто-то еще — но не делала, она свой талант закапывает в землю. Это не совсем правильно. Развитие, наверно, должно быть разностороннее у человека, не только в многодетности и все. (Интервью № 5, жена священника, крупнейший город, 3,5 года в браке, 1 ребенок.)

Общая таблица респондентов с типами отношения к деторождению приведена в приложении к статье (см. табл. 3). Важно отметить, что респонденты, отнесенные к различным типам отношения к деторождению, встречаются в разных типах населенных пунктов, имеют разные уровни образования, дохода, брачный стаж³¹ и пр. Иными словами, в случае нашего исследования роль населенного пункта, уровня образования, уровня дохода, количе-

31. Среди респондентов открытого-доверяющего типа встречаются молодые семьи (8 респондентов из 29). На основе некоторых публичных интервью опытных священнослужителей можно сказать, что зрелая семья священника может быть отнесена к планирующему-рациональному типу (См.: Митрофанов Г., прот. Вопросы семьи и брака. Выступление на круглом столе «Семья в современной Церкви» // Альфа и Омега. 2007. № 49 [<https://tinyurl.com/mr25rsbn>, доступ 09.04.2020]; Ткачев А., прот. Предохранение — это грех? // Телепередача «Коротко о главном». Ответы на вопросы. Опубликовано 8 декабря 2016 г. [<https://elitsy.ru/communities/35901/926887/>, доступ 07.12.2020]. Иными словами, как логи-

ства лет в браке, детности в родительских семьях и пр. в подходах к деторождению респондентов не может быть решающей для объяснения отношения респондентов к деторождению³².

Представляется более важным детально проанализировать конкретные случаи в интервью (кейсы), помогающие выявить различия во взглядах на рождение детей священников и их жен, что показывает разные семейные ситуации, находящиеся в риторике и аргументации супругов свое смысловое отражение в связке «религиозность — рождаемость», и свидетельствует об отсутствии единой религиозной нормы о рождаемости.

Три разных взгляда на деторождение

Кейс № 1 — открытый-доверяющий тип

Священник 1998 года хиротонии и матушка имеют двадцатипятилетний брачный стаж, 8 детей (старшему ребенку на момент взятия интервью было 24 года, младшему — 7). Живут в крупном городе. Священник — выходец из неполной несвященнической семьи, но его мама, прежде чем развестись, успела родить 10 детей. Матушка — из полной немногочетной несвященнической семьи. Оба респондента получили высшее образование. Интервью с респондентами балось в паре.

При описании знакомства супругом отмечено, что он поставил условие для супруги:

Сразу было оговорено — детей, сколько Господь даст. Уже тогда я знал случаи, когда женятся, и оказывается, что кто-то из супругов не хочет рожать. (Интервью № 29, священник, большой город, 25 лет в браке, 8 детей.)

Далее в интервью респондент, размышляя о применимости логики планирования в жизни, сказал то, что можно интерпретировать как причину такого условия при знакомстве с супругой,

ка планирования не свойственна исключительно молодым семьям, так и логика открытости не удел зрелых семей.

32. Подробнее см. статью, рассматривающую это же исследование 20 священнических семей с точки зрения связи уровня образованности и отношения к деторождению респондентов: *Марков Д. А. Роль образования при подходах к деторождению в семьях священников Русской Православной Церкви // Религиоведение. 2020. № 4. С. 119–128.*

связанную с опытом своей родительской семьи: «Как я мог предположить, что у меня восемь детей будет? Я вот маму обещал догнать, но не получилось». О детях респондент говорит как о даре Божиим, из чего следует оценка аборта как «преступного действия». В этой связи описывается случай из пастырской практики:

Сейчас очень много приходит людей, которые планируют, а потом приходят и просят детей. Дело в том, что у женщины устройство тонко, точно налажено, она готова стать матерью, и это не каждый день, не каждый месяц. У нее готовится организм, а туда ничего не положили, организм обманулся; он раз, два, десять раз обманулся, а потом сбой. И женщина уже не может родить. (Интервью № 29, священник.)

После вопроса о допустимости использования неабортивной контрацепции священник привел тезис о ее использовании как о «меньшем зле»³³:

Это меньше зло, чем муж или жена будут, скажем, онанизмом заниматься. Жена должна быть мудрее. Я просто знаю, что много разводов бывает, когда жены не подпускают мужей (к своему телу — Д.М.). (Интервью № 29, священник.)

При уточнении вопроса о том, является ли все-таки использование контрацепции «злом», респондент ответил:

Нет, я не вижу зло. Семья — это дело любви; да, мы не можем полностью воздержаться, от нас ведь никто и не требует. Конечно, муж с женой сочетаются не только для плоти, а по любви, оказать друг другу честь любви. И когда этим, например, муж пренебрегает, у жены его депрессия, это тоже плохо. Надо уважать друг друга и жить в согласии. Это очень важно, только по согласию можно воздержаться. (Интервью № 29, священник.)

Ответом на вопрос о ситуациях, когда использование контрацепции может быть злом, респондент указал на логику «*нехотения*»

33. Данный тезис демонстрирует, что у респондентов присутствует некоторое осмысление нормативности поведения, связанного с использованием контрацепции. Можно предположить, что именно поэтому респонденты промежуточного типа говорят именно о «допустимости» или «компромиссности» ее использования, а не как о чем-то «нормальном».

рожать детей, связанную с желанием комфортной жизни и оценил ее как греховную. Греховность такой логики состоит в «отказе от Бога и надежды на волю Божию».

Супруга респондента при ответе на вопрос о рождении детей использовала категорию «доверие Богу»:

На самом деле, если доверять Богу, то вы почувствуете, что сами вы ребенка родить не можете. Вам хочется то-то, а не получается. И наоборот, Господь посылает чадо, когда оно надо. Дети — дело Божье. (Интервью № 29, жена священника.)

Далее респондент описывает свое отношение к деторождению через выделенную нами из других интервью категорию «жизнь вопреки». Матушка говорит о том, что

Господь берет тебя за руку, Сам ведет, тяжело — не тяжело, но дает силы преодолевать препятствия и невзгоды с радостью. (Интервью № 29, жена священника.)

Затем респондент описывает пример из собственной жизни, связанный с рождением ребенка «вопреки» здоровью и указанию врачей (согласно их диагностированию, новая беременность должна была закончиться летальным исходом для матери и ребенка). После этого респондент описывает опыт «доверия Богу» как «жизнь вопреки» финансовому положению, выражающемуся в том, что супруга с мужем и шестью детьми жили в маленькой квартире, а затем «Господь послал» им посредством государственной субсидии большой дом.

Можно зафиксировать различие в отношении к рождению детей внутри данной семьи, несмотря на то, что оба респондента отнесены к открытому-доверяющему типу. Матушка занимает более строгую позицию, описывая свое отношение через категории «доверие Богу» и «жизнь вопреки». Священник, хотя и говорит об эгоизме и желании «жить в комфорте» как о грехе, противоречащем доверию Богу, описывает ситуации, когда использование неабортивной контрацепции перестает быть «злом» или становится «меньшим злом» по отношению к потенциальным грехам — самоудовлетворению, депрессии или разводу из-за воздержания от супружеской близости. Так, открытое отношение к рождению детей связывается с доверием Богу, которому противопоставляются эгоизм и желание жить в комфорте.

Кейс № 2 — промежуточный тип

Следующий кейс — парное интервью со священником (выходец из многодетной священнической семьи) и его женой (из несвященнической немногочетной полной верующей семьи). Оба респондента имеют высшее образование. На момент взятия интервью супруги имели двухлетний брачный стаж, родили одного ребенка после второй беременности (первая беременность была замершей), проживали в малом городе.

На вопрос об отношении к планированию супруг с помощью категории «ответственность» сказал о (плохом) «здоровье» как о возможной причине для использования неабортивной контрацепции³⁴:

Мы по здоровью смотрим. У супруги была первая беременность замершая, ребенок не родился. Сейчас к этому ответственно относимся. Супруга ходит к врачам, процедуры делает... Стараемся, чтобы и у нее все нормально было и тогда уже рожать. Мы не легкомысленно относимся. (Интервью № 13, священник, малый город, 2 года в браке, 1 ребенок.)

Единственное, на что указала матушка в ходе интервью — это опять же «ответственность» в связке с разумностью («мы же несем ответственность за своих детей, к рождению детей нужно подходить разумно»). Далее супруг через противопоставление логики открытого отношения к рождению детей (родить столько, «сколько Бог даст») тому, что они с супругой делают «все, что от нас зависит» (что респондент связывает с «ответственностью»), вводит богословский аргумент для объяснения своей позиции касательно деторождения. Важным уточнением данной позиции является следующее утверждение:

Я не считаю это (использование контрацепции — Д.М.) нормальным, не призываю людей к этому. Я считаю, это наш недостаток от маловерия. Если бы я был верующим, то чего бы я боялся? Даже если у нас был такой опыт с замершей беременностью. (Интервью № 13, священник.)

34. На ее использование в своей семейной жизни далее в интервью респондент сделал прямое указание.

Респонденты (в целом единодушные в отношении к деторождению), занимая позицию, позволяющую отнести ее к промежуточному типу, утверждают, что фактор плохого здоровья служит извинительной причиной для использования неабортивной контрацепции. Неиспользование контрацепции в случае плохого здоровья супруги оценивается как действие «легкомысленное» и противопоставляется «ответственному отношению» и необходимости сделать «все от себя зависящее». Одновременно с этим о собственном ограничении в рождении детей респонденты говорят как о проявлении «маловерия» и как о чем-то «ненормальном».

Кейс № 3 — планирующий-рациональный тип

Следующий кейс представлен респондентами, проживающими в малом городе, интервью с которыми бралось по отдельности. Супруги состоят 1,5 года в браке, имеют одного ребенка. Стаж хиротонии священника — год. Супруг — выходец из несвященнической, многодетной и неполной семьи, в то время как его супруга — из священнической, многодетной и неполной семьи³⁵. Супруг закончил духовную семинарию, а также получил высшее образование, супруга — высшее и среднее специальное образование.

Священником (матушка высказалась схожим образом) в ходе интервью подчеркивалась мысль о возможности применения неабортивной контрацепции в силу разных причин:

Мы считаем, что детей должно быть столько, сколько их реально прокормить, содержать и воспитать. То есть это не заоблачные величины из разряда 9, 10, 11. (Интервью № 25, священник, малый город, 1,5 года в браке, 1 ребенок.)

В качестве аргумента респондент с помощью категории «счастье» дает оценку священническим семьям с большим количеством детей как тем, чья жизнь «не похожа на счастливую». Далее священником предлагается богословская аргументация, описывающая, почему финансовый критерий может стать одним из основополагающих для ограничения рождения детей:

35. Отец респондента-супруги — священник, который рано скончался. Родители же супруга находились в разводе.

Если есть возможность содержать 2–3 детей, это хорошо. Если есть у кого-то возможность содержать большее количество, значит Господь им благоволит. А некоторым и одного не под силу вырастить. Я считаю, это должно определяться особенностями каждой конкретной семьи. (Интервью № 25, священник.)

Затем респондент, сказав о своем намерении иметь двух или трех детей, также привел в качестве критерия «ситуацию с жильем»:

Если у священника есть собственное жилье, то он может быть более склонен к полной семье. У нас, например, своего жилья нет, мы живем у родственников. Поэтому я не могу в чужой дом приводить детей. (Интервью № 25, священник.)

Иначе говоря, для респондента ситуация с жильем и финансовое состояние семьи становятся поводом ограничить деторождение, хотя он и говорит о многодетной семье как о семье «полной». Третьим же критерием были названы «взаимоотношения в семье». По логике респондента, при «высокой степени поддержки» в семье, что для священника может выражаться в помощи супруге в делах по дому, для матушки же в смирении с ситуацией частого отсутствия дома и высокой занятостью мужа, «можно плодиться и размножаться». Если подобная поддержка в семье отсутствует,

это не приведет ни к чему доброму. Это приведет только к раздорам в семье. Дети могут невольно стать причиной семейного конфликта. Мы живем в непростое время. Разводы среди многодетных священнических семей — это не редкость³⁶. (Интервью № 25, священник.)

Дальше священнику был задан вопрос о том, является ли многодетность явлением, присущим преимущественно христианам, а чадородие — целью брака, на что был получен ответ вновь с апеллированием к категории «счастье»:

36. Эту же мысль супруга респондента высказывает в интервью с помощью категории «любовь». Намного чаще в семьях планирующего-рационального типа встречается обратный тезис: деторождение может противоречить любви супругов друг к другу (особенно в случаях плохого здоровья супруги — если муж хочет, чтобы она родила ребенка, он поступает не по любви к своей супруге). Данный тезис, несмотря на некоторое противоречие описанному выше, также был воспроизведен у матушки в ходе интервью.

Рождение детей не является целью брака. Я знаю семьи священников, которым Господь не посылает детей, но они от этого не живут менее счастливо. (Интервью № 25, священник.)

Далее, после рассуждений о потенциальной возможности усыновить ребенка, респондент в более категоричных суждениях высказывает тезис о необходимости семье быть счастливой: «Я видел семьи, в которых дети возились по несколько человек на 10 квадратных метрах. Где тут спасение от деторождения? Не знаю». В конце интервью священнику был задан уточняющий вопрос о его понимании категории счастья. В качестве ответа была дана отсылка к евангельским заповедям блаженств (Мф 5:3–12, Лк 6:20–23) и приведено противопоставление, с одной стороны — счастья как «собирания вместе» за «семейным ужином, праздничным столом», с другой — уныния, искушений, испытаний, раздражения, «желания уединиться каждому в своей комнате».

Логика кейса может быть схематизирована следующим образом. Если нет возможности содержать детей, значит Господь не благоволит тому, чтобы их рожать. В логике же респондентов открытого-доверяющего типа, на что отчасти указывает и супруга респондента, часто воспроизводится противоположная богословская аргументация, описываемая фразой «Бог даст детей, даст и на детей».

Отличным от рассуждений своего супруга был рассказ матушки о своем детском желании иметь от 5 до 12 детей³⁷. Это намерение изменилось после рождения первого ребенка и появления сложностей, связанных с «бытом»:

Это двадцать четыре на семь нужно быть включенной в ребенка. Это ни одного выходного дня. Мне очень хочется выходной! Я чувствую какое-то ограничение своей свободы. (Интервью № 26, жена священника.)

Далее респондент высказался о возможности планирования семьи с помощью категории «зрелость»: супругой используется некоторая теория о различии между возрастом и опытом и де-

37. Респондент также в конце интервью сказал о причине, по которой изначально хотелось иметь много детей: «Я видела много многодетных семей, и почему-то они мне показались очень дружными, крепкими. Дети в основном были самостоятельными. У них всегда было весело и интересно в семье. Нас с братом всего двое, нам немного скучно. Мне кажется, нас мало». (Интервью № 26, жена священника.)

ляется тезис о возможности рожать только будучи «зрелым человеком»³⁸. Когда матушке был задан вопрос о том, возможно ли рождение детей в семье, где супруга имеет плохое здоровье и рекомендацию от врачей ограничить деторождение, но где муж и жена имеют высокий уровень «зрелости» и «любви», был получен тезис о необходимости «обоюдного решения» супругов в данном вопросе. С отсылкой к возможности усыновления детей супруга священника сказала, что в случае плохого здоровья женщины «необязательно рожать ребенка». Из этого респондент сделал вывод об отсутствии какой-либо церковной нормы³⁹ касательно деторождения:

Я считаю, нормы никакой нет, все должно быть по-разному. Если родить пятнадцать, а они будут бегать голые, босые, необразованные, не думаю, что это будет очень хорошо. Да, конечно, я думаю, что если Господь пошлет ребенка, то пошлет и на ребенка, как говорят. Но не думаю, что гуманно со стороны супруга испытывать свою жену чадородием. Надо же побережь супругу! Если она умрет, что он потом будет делать с пятерыми? (Интервью № 26, жена священника.)

В этом рассуждении мы видим, как матушкой воспроизводится три тезиса: «любовь» (гуманность) мужа по отношению к жене выражается в отказе от желания иметь ребенка и согласии использовать неабортивную контрацепцию в случае ее плохого здоровья; еще один критерий для использования контрацепции — неудовлетворительное финансовое состояние семьи; «если Господь пошлет ребенка, то пошлет и на ребенка». Так, супругой священника воспроизводится богословский аргумент, который вступает в некоторое противоречие приводящейся выше логике ограничения рождения детей из-за финансового положения.

Можно говорить о схожести во взглядах на использование контрацепции священника и его супруги. Категория «счастье» рас-

38. В этой связи респондент также добавляет, что «вступить в брак легче, чем решиться на рождение ребенка». (Интервью № 26, жена священника.)

39. Далее в интервью матушка говорит о том, что «ненормальным» является логика *child-free*, предполагающая нежелание иметь детей вообще, из которой также вытекает возможность осуществления аборта для семьи. На вопрос о том, является ли планирование семьи, также предполагающее в каких-либо случаях ограничение деторождения, логикой, чем-то схожей с *child-free*, был получен отрицательный ответ.

крывается через необходимость иметь хорошие жилищные условия и финансовое благополучие. «Счастье» становится возможным следствием ограничения деторождения в семье. В этой же логике находится описание любви как гуманного отношения к супруге. Плохое здоровье также может служить причиной использования контрацепции. Одновременно в описаниях своих позиций у супругов мы находим противоречие данному тезису, когда респонденты говорят о «счастье» как об опыте совместности (чем больше открытость деторождению, тем больше возможность увеличить уровень «счастья») и о «любви» и «высокой степени поддержки» как вещам, наличие которых в семье неизбежно приводит к деторождению (напротив, их отсутствие приводит к ссорам и, в конечном счете, к разводу). Своеобразной также представляется мысль мамы о «зрелости» как возможном критерии для (ограничения) рождения детей и о детях как о жизненной сложности, ограничивающей собственную свободу. Само использование контрацепции рассматривается как практика, не регулируемая религиозными нормами и относящаяся к сфере индивидуального выбора.

Выводы и дискуссия

Итак, на примере трех рассматриваемых кейсов можно зафиксировать различное отношение к деторождению у священников и их жен, описываемое как три различных типа отношения к деторождению: открытый-доверяющий; промежуточный; планирующий-рациональный. В каждом отдельном случае внутри каждого типа респонденты вкладывают разное смысловое значение в связь религиозности и рождаемости. Это показывает отсутствие строгой и единой религиозной нормы касательно рождения детей у священников и их жен, что выявляет характер нелинейной связи между религиозностью и рождаемостью. Поиск иных переменных-медиаторов (представлений и практик) в связке «религиозность — рождаемость» является задачей дальнейших исследований.

В рамках дискуссии и очерчивания последующих исследовательских траекторий изучения проблемы связи религиозности и рождаемости представляется важным задаться вопросом о причинах нелинейности данной связи.

Смысловым, но не всегда рефлекслируемым, источником понимания связи между религиозностью и рождаемостью у священников и их жен является опыт их родительских семей. Иными словами, родители, имеющие набор каких-либо представлений

и практик, опосредующих связь между религиозностью и рождаемостью, живут вследствие этого в логике того или иного типа отношения к деторождению. Их дети же будут воспроизводить тот опыт осмысления связи между религиозностью и рождаемостью, который характерен для их родительской семьи. Это объяснение можно было бы описать через понятие габитуса, используемое в объяснении «классового воспроизводства»⁴⁰ или характера⁴¹ как диспозиций (предрасположенностей) к воспроизведению того или иного типа отношения к деторождению. Но такое объяснение неизбежно попадает в ловушку, связанную с детерминизмом. Условно говоря, любой человек, рожденный в семье, где родители имеют набор представлений и практик, опосредующих такую связь между религиозностью и рождаемостью, которую в нашей типологии мы бы отнесли к планирующему-рациональному типу, должен быть обречен на малодетность или бездетность. Но помимо того, что такой взгляд противоречит данным⁴² и не учитывает свободу выбора человека, есть «механизмы “заражения” позитивным опытом семейной жизни»⁴³.

40. «Габитус — система устойчивых и переносимых диспозиций... предрасположенных функционировать как... принципы, порождающие и организующие практики и представления... Наиболее невероятные практики исключаются еще до какого-либо рассмотрения как невыполнимые посредством того непосредственного подчинения порядку, который заставляет делать из нужды добродетель, т. е. отказываться от невозможного и хотеть неизбежного... На деле это лишь характерные структуры одного определенного класса условий существования, которые через экономическую и социальную необходимость, давившую на них в относительно самостоятельном мире домашней экономики и семейных отношений, а точнее говоря — через собственно семейные проявления этой внешней необходимости (форму разделения труда между полами, мир предметов, способы потребления, отношение к родителям и т.п.) формируют структуры габитуса, которые, в свою очередь, лежат в основе восприятия и оценивания всякого последующего опыта» (*Бурдьё П.* Практический смысл / Пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. СПб.: Алетея, 2001. С. 102–105).

41. Характер — это «устойчивые черты человека, то есть установки, восприятия и верования, которые воздействуют на то, как человек видит, действует и вообще живет». Характер «объясняет не только почему кто-то поступил определенным образом в этот раз, но почему можно рассчитывать на то, что он будет поступать определенным образом. В этом смысле характер придает действию особого рода надежность и шаблонность» (Sherman, N. (1989) *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, p. 1. Oxford: Oxford University Press).

42. 2 из 6 респондентов планирующего-рационального типа в нашей выборке — из многодетных семей; 14 из 20 респондентов открытого-доверяющего типа — из малодетных семей.

43. Павлюткин И. В. Море жизни: Как рождаются многодетные семьи в современной России. С. 16.

Помимо опыта, воспринятого от родительских семей, есть образ иной семейной жизни. Человек, воспитанный в духе одной логики отношения к рождению детей, со временем может воспринять другую логику. Это может быть связано с рефлексией о негативности представлений и практик, опосредующих связь между религиозностью и рождаемостью, в родительских семьях респондентов⁴⁴. Здесь касательно нелинейности связи религиозности и рождаемости уместнее было бы говорить не о габитусе и характере, но о традиции⁴⁵ и этосе⁴⁶ (хотя традиция и религиозная норма в отношении к рождению детей⁴⁷, безусловно, могут быть восприняты и от родительской семьи). «Включение» в традицию, содержащую тот или иной набор представлений и практик, опосредующих связь между религиозностью и рождаемостью, может осуществляться разными способами: через чтение богословской литературы о браке; через знакомство и общение с другими семьями; через чтение материалов открытых дискуссий о религиозности и рождаемости, как, например, в случае с интервью прот. Павла Великанова⁴⁸ и прот. Николая Емельянова⁴⁹; и т.д. Разная литература, разные семьи, разные дискуссии и пр. будут являться разными источниками религиозной нормы. И религиозность, судя по всему, при восприя-

44. В интервью нередко можно встретить подобного рода нарратив: у моих родителей было так — я хочу иначе. Причем в интервью встречаются высказывания об изменении своего отношения к рождению детей как от планирующего-рационального к открытому-доверяющему типу, так и в обратную сторону.

45. Под традицией мы понимаем стиль жизни и набор привычных и повторяющихся действий, которые основаны на «бессознательном реагировании на привычные раздражители согласно когда-то усвоенной установке» (Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Социология. / Пер. с нем. под ред. Л. Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. С. 84).

46. «Ориентация на привычное может в разной степени и в разном смысле поддерживаться сознательно, и тогда этот тип приближается к типу ценностно-рационального действия». Под ценностно-рациональным действием Вебер понимает такое, которое ориентировано «благодаря сознательной вере в безусловную этическую, эстетическую, религиозную или как угодно еще толкуемую самоценность определенного поведения чисто как такового независимо от его результата». Действующий таким образом человек «сознательно» вырабатывает «конечные ориентиры действия» и «последовательно планомерно» ориентируется на них (там же, с. 84–85).

47. О связи этоса и догмы на примере работ М. Вебера см.: *Забавев И. В., Кострова Е. А. Этос vs габитус: этический компонент в «Протестантской этике» М. Вебера* // Социология власти. 2020. № 4. С. 57–59.

48. См.: *Великанов П., прот.* Интервью о многодетности и его проблемах, данное некогда portalу Милосердие.Ру. Часть 1-я // Livejournal. O-PAULOS [<https://o-paulos.livejournal.com/41525.html>], доступ 30.06.2022].

49. См.: *Емельянов Н., прот.* О «печати многодетности» // Милосердие.ru. 29.11.2016 [<https://www.miloserdie.ru/article/o-pechati-mnogodetnosti/>], доступ 30.06.2022].

тии разной нормы в разных случаях будет разной, если мы, конечно, не будем считать, что священники и их жены, не желающие рожать детей, — менее религиозны, чем те, кто открыт к деторождению. Однако если мы говорим о религиозной норме как возможном источнике осмысления связи религиозности и рождаемости для конкретного человека, то реальность семейной жизни может продуцировать новые смыслы.

В браке супруги могут переосмыслить себя и свои смысловые связи между религиозностью и рождаемостью. До брака у супругов могли быть одни установки на рождение детей, они эти установки могли даже обсуждать до вступления в брак. Но когда они женятся, действует реальность семьи, которая создает ситуации, при которых ответ на вопрос о связи религиозности и рождаемости может отличаться от изначального. Например, супруги очень хотели много детей, но у них случился выкидыш, после чего они начали относиться к рождению детей иначе (кейс № 2). Или оба супруга хотят родить детей, но оказывается, что один из супругов бесплоден (интервью № 22). Или супруг относится к открытому-доверяющему типу и хочет доверять Богу в вопросе рождения детей, они рожают с супругой четырех детей, но его супруга умирает от рака, супруг переосмысляет свой подход к рождению детей (случай прот. Павла Великанова). Ситуаций может быть бескрайнее множество, мы привели лишь некоторые примеры. Реальность семьи действует и своим набором случаев и ситуаций, предлагает супругам вопросы о связи религиозности и рождаемости. В разных семьях на разных этапах семейной жизни дается разный ответ. Поэтому и представляется актуальным в дальнейшем исследовать кейсы священнических семей, их взгляды на рождение детей. В кейсах мы можем наблюдать разную аргументацию и риторику о рождении детей. Но мы понимаем, что за этой риторикой скрывается реальность семейной жизни, которая может служить источником осмысления связи религиозности и рождаемости.

Библиография / References

- Антоний, митрополит Сурожский. Брак и семья. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012.
- Антонов А. И. и др. Сходство и различие ценностных ориентаций мужей и жен по результатам одновременного опроса супругов / Под ред. А. И. Антонова. М.: Издательство «Перо», 2021.
- Биографический метод в социологии. История. Методология. Практика / Под ред. Е. Ю. Машеркиной, В. В. Семеновой. М.: Институт социологии РАН, 1994.

- Бурдые П.* Практический смысл / Пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.
- Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Социология. / Пер. с нем. под ред. Л. Г. Ионина. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.
- Великанов П., прот.* Интервью о многодетности и его проблемах, данное некогда порталу Милосердие.Ру. Часть 1-я // Livejournal. O-PAULOS [<https://o-paulos.livejournal.com/41525.html>], доступ 30.06.2022].
- Воробьев В., прот.* Литургическое предание Православной Церкви: Православные таинства и монашеский постриг. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022.
- Дивный свет. Дневниковые записи, переписка, жизнеописание Императрицы Александры Феодоровны Романовой / Сост. — Нектария (Мак Лиза), монахиня. М.: Издательство «Русский паломник», 2010.
- Добросельский П. В.* Супружеские отношения и грань греха. О браке, семье и супружеской близости. М.: Оранта, 2012.
- Евдокимов П. Н.* Таинство любви. Тайна супружества в свете православного предания. М.: «Лепта Книга», 2011.
- Емельянов Н., прот.* О «печати многодетности» // Милосердие.ру. 29.11.2016 [<https://www.miloserdie.ru/article/o-pechati-mnogodetnosti/>], доступ 30.06.2022].
- Емельянов Н. Н.* Значение семьи православного священника в пастырском служении: Богословский подход // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 82. С. 34–52.
- Забаев И. В.* Логика анализа данных в обоснованной теории (grounded theory): Версия Б. Глезера // Социология: методология, методы и математическое моделирование (4М). 2011. № 32. С. 124–142.
- Забаев И. В., Емельянов Н., прот., Павленко Е. С., Павлюткин И. В.* Семья и деторождение в России. Категории родительского сознания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
- Забаев И. В., Кострова Е. А.* Этнос vs габитус: этический компонент в «Протестантской этике» М. Вебера // Социология власти. 2020. № 4. С. 45–67.
- Забаев И. В. и др.* Влияние религиозной социализации и принадлежности к общине на рождаемость. Постановка проблемы // Демоскоп Weekly. 2013. № 553–554. [<http://www.demoscope.ru/weekly/2013/0553/analito3.php>], доступ 30.11.2020].
- Забаев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В.* Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.
- Марков Д. А.* О христианской традиции и проблеме деторождения с точки зрения «Структуры теологических революций» М. Масса // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 250–261.
- Марков Д. А.* Отношение к деторождению в современных семьях священников Русской Православной Церкви: опыт типологизации // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 9–28.
- Марков Д. А.* Роль образования при подходах к деторождению в семьях священников Русской Православной Церкви // Религиоведение. 2020. № 4. С. 119–128.
- Митрофанов Г., прот.* Вопросы семьи и брака. Выступление на круглом столе «Семья в современной Церкви» // Альфа и Омега. 2007. № 49 [<https://tinyurl.com/mr25rsbn>], доступ 09.04.2020].
- Николаос Эмм. Аркас, архим.* Брак и деторождение. М.: Образ, 2005.

- Павлюткин И. В. Как возникает общность в браке: логика взаимности в нарративах жен из многодетных семей // Экономическая социология. 2021. № 4. С. 11–34.
- Павлюткин И. В. Море жизни: Как рождаются многодетные семьи в современной России / И. В. Павлюткин, М. А. Голева, О. Н. Борисова. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2021.
- Паисий Святогорец, ст. Слова. Том IV. Семейная жизнь. М.: Издательский дом «Святая гора», 2007.
- Пестов Н. Е. Пути к совершенной радости. Сущность и цели брака. М.: Аксиос, 2002.
- Пруцкова Е. В., Маркин К. В. Типология православных россиян: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности // Социологические исследования. 2017. № 8. С. 95–105.
- Сигарева Е. П., Сиволясова С. Ю. Рождаемость и религиозность в России: оценка взаимосвязи // Logos et Praxis. 2019. № 1. С. 104–115.
- Синельников А. Б., Медков В. М., Антонов А. И. Семья и вера в социологическом измерении (результаты межрегионального и межконфессионального исследования). М.: КДУ Москва, 2009.
- Страусс А., Корбин Дж. Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники / Пер. с англ. и послесловие Т. С. Васильевой. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- Ткачев А., прот. Предохранение — это грех? // Телепередача «Коротко о главном». Ответы на вопросы. 8.12.2016 [<https://elitsy.ru/communities/35901/926887/>, доступ 07.12.2020].
- Троицкий С. В. Христианская философия брака. Клин: «Христианская жизнь», 2001.
- Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.
- Antonii, metropolitan of Sourozh. (2012) *Brak i sem'ia* [Marriage and family]. M.: Metropolitan Anthony of Surozh Spiritual Heritage Foundation.
- Antonov, A. I., et al. (2021) *Shodstvo i razlichie tsennostnykh orientatsii muzhei i zhion po rezul'tatam odnoremennogo oprosa suprugov* [Similarity and difference in the value orientations of husbands and wives according to the results of a simultaneous survey of spouses]. M.: PeroPrint.
- Arkas, N. J., arhim. (2005) *Brak i detorozhdenie* [Marriage and procreation]. M.: Publishing house «Image».
- Bahr, H. M., Bahr, K. S. (2001) "Families and Self-Sacrifice: Alternative Models and Meanings for Family Theory", *Social Forces* 79(4): 1231–1258.
- Baudin, T. (2015) "Religion and fertility: The French connection", *Demographic research* 32: 397–420.
- Bjørnholt, M., Farstad, G. R. (2012) "Am I Rambling? On the Advantages of Interviewing Couples Together", *Qualitative Research* 14(1): 3–19.
- Bourdieu, P. (2001) *Prakticheskii smysl* [Practical Meaning]. SPb.: Aleteiia.
- Buber-Ennsner, I., Berghammer, C. (2021) "Religiosity and the Realisation of Fertility Intentions: A Comparative Study of Eight European Countries", *Popul Space Place* 27(2): 1–25.
- Chesnokova, V. F. (2005) *Tesnym putem: protsess votserkovleniia naseleniia Rossii v kontse XX veka* [A narrow path: The process of churching of Russian population at the end of the XX century]. M.: Academic project.
- Dalla-Zuanna, G. (2011) "Tacit Consent: The Church and Birth Control in Northern Italy", *Population and Development Review* 37 (2): 361–374.

- Dobrosel'skij, P.V. (2012) *Supruzheskie otnosheniia i gran' grekha. O brake, sem'e i supruzheskoi blizosti* [Marital relations and the line of sin. About marriage, family and intimacy]. M.: Oranta Press.
- Emel'ianov, N.N. (2019) "Znachenie sem'i pravoslavnogo sviashchennika v pastyrskom sluzhenii: Bogoslovskii podkhod" [The Significance of the Family of an Orthodox Priest in Pastoral Ministry: A Theological Approach], *Vestnik PSTGU. Serii 1: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie* 82: 34–52.
- Emel'ianov, N., archpriest (2016) "O 'pechati mnogodetnosti'" [About the 'seal of large families'], *Miloserdie.ru*, November 29 [<https://www.miloserdie.ru/article/o-pechati-mnogodetnosti/>], accessed on 30.06.2022].
- Evdokimov, P.N. (2011) *Tainstvo liubvi. Taina supruzhestva v svete pravoslavnogo predaniia* [The sacrament of love. The Secret of Marriage in the Light of Orthodox Tradition]. M.: "Lepta" Press.
- Finch, J. (2007) "Displaying Families", *Sociology* 41(1): 65–81.
- Gervais, D., Gauvreau, D. (2003) "Women, priests, and physicians: Family limitation in Quebec, 1940–1970", *Journal of interdisciplinary History* 34(2): 293–314.
- Kozlov, V.A., Kazenin, K.I. (2020) "Survey Responses on Desired Fertility in Patriarchal Societies: Community Norms vs. Individual Views", *Comparative Population Studies* 45: 201–228.
- Lopez, R.A. (2020) *History of Family Planning in Twentieth-Century Peru*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mak Liza, N., nun (eds) (2009) *Divnyi svet. Dnevnikovye zapisi, perepiska, zhizneopisanie Imperatritsy Aleksandry Feodorovny Romanovoi* [Wonderful light. Diary entries, correspondence, biography of Empress Alexandra Feodorovna Romanova]. M.: Russian pilgrim Press.
- Markov, D.A. (2020) "O khristianskoi traditsii i probleme detorozhdeniia s tochki zreniia 'Struktury teologicheskikh revoliutsii' M. Massa" [Christian tradition and the problem of procreation in the "Structure of theological revolutions" Mark Massa], *Voprosy teologii* 2(6): 250–261.
- Markov, D.A. (2020) "Otnoshenie k detorozhdeniiu v sovremennykh sem'iakh sviashchennikov Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi: opyt tipologizatsii" [Attitude towards childbirth in modern families of priests of the Russian Orthodox Church: experience of typology], *Nauchnyi rezul'tat. Sociologiya i upravlenie* 3: 9–28.
- Markov, D.A. (2020) "Rol' obrazovaniia pri podhodakh k detorozhdeniiu v sem'iakh sviashchennikov Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi" [The role of education in the approach to childbearing in the clergy families of the Russian Orthodox Church], *Religiovedenie* 4: 119–128.
- Massa, M.S. (2010) *The American Catholic Revolution: How the Sixties Changed the Church Forever*. N.Y.: Oxford University Press.
- Massa, M.S. (2018) *The Structure of Theological Revolutions: How the Fight Over Birth Control Transformed American Catholicism*. N.Y.: Oxford University Press.
- McGregor, P., McKee, P. (2016) "Religion and Fertility in Contemporary Northern Ireland", *European Journal of Population* 32: 599–622.
- Merton, R., Fiske, M., Kendall P. (2008) *The Focused Interview: a Manual of Problems And Procedures*. N.Y.: The Free Press.
- Meshherkina, E. Iu., Semenova, V.V. (eds) (1994) *Biograficheskii metod v sociologii. Istoriia. Metodologiya. Praktika* [Biographical method in sociology. History. Methodology. Practice]. M.: ISRAS.
- Mitrofanov, G., archpriest. (2007) "Voprosy sem'i i braka. Vystuplenie na kruglom stole 'Sem'ia v sovremennoi Tserkvi'" [Family and marriage issues. Speech at the round

- table 'Family in the modern Church], *Al'fa i Omega* 49 [<https://tinyurl.com/mr25rsbn>, accessed on 09.04.2020].
- Paisij Sviatogorec, geronda. (2007) *Slova. Tom IV. Semejnaia zhizn'* [*Spiritual Counsels, Vol. 4: Family Life*]. M.: "Holy Mountain" Publishing house.
- Pavliutkin, I. V. (2021) "Kak voznikaet obshchnost' v brake: logika vzaimnosti v narrativakh zhion iz mnogodetnykh semei" [How the sense of community arises in marriage: the logic of mutuality in the narratives of women from large families], *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 4: 11–34.
- Pavliutkin, I. V., Goleva, M. A., Borisova, O. N. (2021) *More zhizni: Kak rozhdaiutsia mnogodetnye sem'i v sovremennoi Rossii* [Sea of life: How large families are born in modern Russia]. M.: St. Tikhon's Orthodox University Press.
- Pestov, N. E. (2002) *Puti k sovershennoi radosti. Sushhnost' i tseli braka* [Ways to perfect joy. The essence and goals of marriage]. M.: Aksios.
- Philipov, D., Berghammer, C. (2007) "Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behavior: a Comparative Study of European Countries", *Vienna Yearbook of Population Research* 5: 271–305.
- Praz, A.-F. (2009) "Religion, Masculinity and Fertility Decline: A Comparative Analysis of Protestant and Catholic Culture (Switzerland 1890–1930)", *The History of the Family* 14 (1): 88–106.
- Pruckova, E. V., Markin K. V. (2017) "Tipologiia pravoslavnykh rossiian: problema konstruirovaniia obobshchennogo pokazatelya religioznosti" [Typology of Orthodox Russians: the problem of constructing a generalized religiosity indicator], *Sotsiologicheskie Issledovaniia* 8: 95–105.
- Rusterholz, C. (2015) "Reproductive Behavior and Contraceptive Practices in Comparative Perspective, Switzerland (1955–1970)", *The History of the Family* 20 (1): 41–68.
- Sherman, N. (1989) *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Sigareva, E. P., Sivopliasova, S. Iu. (2019) "Rozhdaemost' i religioznost' v Rossii: otsenka vzaimosvazi" [Fertility and religiosity in Russia: an assessment of the relationship], *Logos et Praxis* 1: 104–115.
- Sinel'nikov, A. B., Medkov V. M., Antonov A. I. (2009) *Sem'ia i vera v sotsiologicheskom izmerenii (rezul'taty mezhregional'nogo i mezkhkonnessional'nogo issledovaniia)* [Family and faith in the sociological dimension (the results of inter-regional and inter-confessional research)]. M.: KDU.
- Somers, A., Van Poppel, F. (2003) "Catholic Priests and the Fertility Transition Among Dutch Catholics, 1935–1970", *Annales de démographie historique* 106: 57–88.
- Strauss, A., Corbin, J. (2001) *Osnovy kachestvennogo issledovaniia: obosnovannaiia teoriia, protsedury i tekhniki* [Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory]. M.: Editorial URSS.
- Tkachev, A., archpriest. (2016) "Predokhranenie — eto grekh?" [Is contraception a sin?], Teleperedacha 'Korotko o glavnom', December 8 [<https://elitsy.ru/communities/35901/926887/>, accessed on 07.12.2020].
- Troitskii, S. V. (2001) *Khristianskaia filosofii braka* [Christian philosophy of marriage]. Klin: Publishing house "Christian life".
- Velikanov, P., archpriest. (2016) "Interv'iu o mnogodetnosti i ego problemakh, dannoe nekogda portalu Miloserdie.Ru. Chast 1-ia" [An interview about having many children and its problems, once given to the portal Miloserdie.ru. Part 1], *Livejournal. O-PAULOS* [<https://o-paulos.livejournal.com/41525.html>], accessed on 30.06.2022]

- Vorob'ev, V., archpriest (2022) *Liturgicheskoe predanie Pravoslavnoi Tserkvi: Pravoslavnye tainstva i monasheskii postrig* [Liturgical tradition of the Orthodox Church: Orthodox sacraments and monastic tonsure]. M.: St. Tikhon's Orthodox University Press.
- Weber, M. (2016) *Khoziaistvo i obshchestvo: ocherki ponimaiushchei sotsiologii*. Sotsiologiya [Economy and Society: Essays on Understanding Sociology. Sociology]. M.: HSE University Publishing House.
- Zabaev, I. V. (2011) "Logika analiza dannyh v obosnovannoi teorii (grounded theory): Versiia B. Glezera" [Grounded theory logics of data analysis: B. Glaeser's version], *Sotsiologiya: metodologiya, metody i matematicheskoe modelirovanie (4M)* 32: 124–142.
- Zabaev, I. V., et al. (2013) *Sem'ia i detorozhdenie v Rossii. Kategorii roditel'skogo soznaniia* [Family and childbearing in Russia. Categories of parental mind]. M.: St. Tikhon's Orthodox University Press.
- Zabaev, I. V., Oreshina, D. A., Pruckova, E. V. (2016) *Tri moskovskikh prikhoda. Osnovnye sotsial'no-demograficheskie pokazateli i ustanovki predstavitelei obshhin krupnykh prikhodov* [Three Moscow parishes: main socio-demographic characteristics and attitudes of the large parish communities members]. M.: St. Tikhon's Orthodox University Press.
- Zabaev, I. V., Kostrova, E. A. (2020) "Etos vs gabitus: eticheskii komponent v 'Protestantskoi etike' M. Vebera" [Ethos vs habitus: the ethical component in M. Weber's "Protestant Ethics"], *Sotsiologiya vlasti* 4: 45–67.
- Zabaev, I. V., et al. (2013) "Vliianie religioznoi socializatsii i prinadlezhnosti k obshchine na rozhdaemost'. Postanovka problem" [The impact of religious socialization and belonging to a religious community on fertility. The problem formulation], *Demoskop Weekly* 553–554 [<http://demoscope.ru/weekly/2013/0553/analito3.php>, accessed on 30.11.2020].

Приложение

Таблица 1. Распределение опрошенных по городам / Table 1. Distribution of interviewed by cities.

Тип населенного пункта / Type of settlement	Количество опрошенных / How many respondents were interviewed
Крупнейший город (выше 1 млн чел.) / Largest city (more than 1 million people live)	10
Крупный город (250 тыс. — 1 млн чел.) / Large city (250 thousand — 1 million people live)	10
Большой город (100–250 тыс. чел.) / Big city (100–250 thousand people live)	4
Средний город (50–100 тыс. чел.) / Average city (home to 50–100 thousand people)	4
Малый город (до 50 тыс. чел.) / Small city (less than 50 thousand people live)	6
Поселок, село / Village	6

Таблица 2. Уровень образования опрошенных / Table 2. Educational level of interviewed.

Количество опрошенных / How many respondents were interviewed	Уровень образования / The level of education
33	Высшее (в том числе духовные учебные заведения) ⁵⁰ / Higher education (including Theological Seminary)
1	Неоконченное высшее / Unfinished higher education

50. 9 респондентов получили два высших образования (один из них — кандидат мат. наук). 4 получают доп. образование (магистратура, второе высшее, среднее специальное). 8 из них окончили только духовные учебные заведения.

1	Неоконченное среднее специ- альное / Unfinished specialized secondary
1	Среднее специальное / Specialized secondary
2	Учится в ВУЗе / He is studying in higher education
2	Среднее / Secondary school

Таблица 3. Общая таблица респондентов с типами отношения к деторождению. ДС — Духовная семинария, ДА — Духовная академия, ОД — Открытый-доверяющий тип, П — промежуточный тип, ПР — Планирующий-рациональный тип // Table 3. General table of respondents with fertility types. ДС — Theological Seminary, ДА — Theological Academy; ОД — Open-trusting type, П — intermediate type, ПР — planning-rational type.

№ интервью	Священ- ник / матушка	Опыт священства	Стаж в браке	Место рожде- ния / Место жительства	Образование	Дети	Из какой се- мьи: (не)свя- щенническая; (не)много- детная; (не) полная	Доход	Тип семьи по отношению к деторождению
1	Священник	2,5	3	Малый город / Крупный город	ДС. Учится в ВУЗе	Пер- вая бере- мен- ность	Несвящ.; Не- много.; Полная	Сред- ний	ПР
	Матушка	Нет		Крупный го- род / Крупный го- род (там же)	Учится в ВУЗе		Свящ.; Много.; Полная	Ниже сред- него	ПР
2	Священник	3	4	Крупный го- род / Крупный го- род (там же)	ДС. Высшее	1	Несвящ.; Не- много.; Неполная	Сред- ний	ОД
	Матушка	Нет		Крупный го- род / Крупный го- род (там же)	Высшее		Несвящ.; Не- много.; Полная	Нет	ОД
3	Священник	2	3,5	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	ДС	Нет	Несвящ.; Много.; Полная	Сред- ний	П
4	Матушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ.; Не- много.; Неполная	Неста- биль- ный	П

Религия и рождаемость

5	Священник	2	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Пастырские курсы. Высшее	1	Несвящ.; Неполная	Средний	ПР
	Матушка	3.5						
6	Священник	21	Малый город / Крупный город	ДС. Высшее	10	Несвящ.; Неполная	Низкий	ОД
	Матушка	21						
7	Священник	26	Деревня / Крупный город	Высшее	12	Несвящ.; Мног.; Неполная	Выше среднего	ОД
	Матушка	28						
8	Священник	10	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее	Нет	Несвящ.; Неполная	Средний	П
	Матушка	Нет						
9	Священник	20	Село / Малый город	Среднее	9	Несвящ.; Неполная	Средний	ОД
	Матушка	29						
10	Священник	21	Малый город / Малый город (там же)	Высшее	1	Свящ.; Мног.; Полная	Средний	П
	Матушка	2						
11	Священник	1	Поселок / Малый город	Высшее	1	Несвящ.; Неполная	Нет	П
	Матушка	Нет						

14	Священник	12	Крупный город/ Село	ДС	Нет	Несвящ.; Немног.; Полная	Средний	ОД
	Матушка	15	Нет	Крупный город/ Село		Несвящ.; Немног.; Неполная	Нет	ОД
15	Священник	1	Малый город/ Крупный город	ДС + ДА	1	Свящ.; Мног.; Полная	Средний	П
	Матушка	2	Нет	Средний город/ Крупный город		Несвящ.; Мног.; Полная	Нет	П
16	Священник	1 месяц	Крупнейший город/ Крупнейший город (там же)	Два высших (канд. мат. н.) + Пастырские курсы	5	Несвящ.; Мног.; Полная	Средний	ОД
	Матушка	19	Нет	Крупнейший город/ Крупнейший город (там же)		Несвящ.; Мног.; Полная	Нет	ОД
18	Священник	0,5	Крупнейший город/ Поселок	Высшее	2	Свящ.; Мног.; Полная	Средний	ОД
	Матушка	3	Нет	Крупнейший город/ Поселок		Несвящ.; Немног.; Полная	Нет	П
20	Священник	27	Крупнейший город/ Крупнейший город (там же)	Высшее. ДС + ДА	6	Несвящ.; Мног.; Полная	Выше среднего	ОД
	Матушка	28	Нет	Крупнейший город/ Крупнейший город (там же)		Несвящ.; Немног.; Неполная	Ниже среднего	ОД
22	Священник	1	Поселок/ Средний город	ДС	0	Несвящ.; Немног.; Полная	Средний	ОД
	Матушка	2,5	Нет	Малый город/ Средний город		Несвящ.; Немног.; Неполная	Средний	ОД

Религия и рождаемость

23	Священник	21	Поселок / Средний город	Неокончен- ное высшее. Учится в ДС		Несвящ.; Мног.; Полная	Высо- кий	П
	Матушка	Нет	Средний город / Средний город	Два высших	2	Несвящ.; Мног.; Полная	Ниже сред- него	П
24	Священник	1	Крупнейший город / Большой город	ДС	Пер- вая бере- мен- ность	Свящ.; Немног.; Полная	Сред- ний	П
	Матушка	Нет	Большой го- род / Большой го- род (там же)	Неокончен- ное высшее		Несвящ.; Не- мног.; Полная	Нет	П
25	Священник	1	Крупнейший город / Малый город	ДС		Несвящ.; Не- мног.; Неполная	Сред- ний	ПР
	Матушка	Нет	Крупный го- род / Малый город	Высшее. Среднее специальное	1	Свящ.; Немног.; Полная	Низкий	ПР
27	Священник	2,5	Крупнейший город / Поселок	ДС		Свящ.; Мног.; Полная	Сред- ний	П
	Матушка	Нет	Поселок / Поселок (там же)	Неокончен- ное среднее специальное	1	Несвящ.; Не- мног.; Полная	Ниже сред- него	ОД
29	Священник	22	Поселок / Большой город	Высшее		Несвящ.; Мног.; Неполная	Выше сред- него	ОД
	Матушка	Нет	Большой го- род / Большой го- род (там же)	Высшее	8	Несвящ.; Не- мног.; Полная	Нет	ОД

Ирина Полякова, Айрин Грейс Андал

Влияние религиозных взглядов на донорство в репродукции: тенденции и мировой опыт

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-219-241>

Irina Polyakova, Aileen Grace Andal

The Impact of Religious Beliefs on Reproductive Donation: Global and National Trends

Irina Polyakova — Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia).
irinapolykova@yandex.ru

Aileen Grace Andal — Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia).
aireengrace.andal@gmail.com

While infertility spurs the growth of assisted reproductive technologies (ART), religiously motivated evaluation of reproductive donation and third-party parenthood affect the users of ART individually and the ART industry nationally. The article surveyed extant research on the ways religious beliefs of various actors such as governments and legislatures, medical institutions, donors and recipients, influence their attitudes towards reproductive donation. Three countries with dominant confessions and, more importantly, the confessions, which have strong articulate views on reproductive donation, were selected: Israel, Turkey, and Poland. While all these nations favor pro-natalist attitudes, they have their own interpretations of how pro-natalist goals should be achieved. Judaism and Israeli society demonstrate positive evaluation of reproduction and multiplication of the people, therefore, they offer robust collective support for reproductive technologies and donation. In Turkey, the influence of Islam on legal and ethical evaluation of reproduction is subtle but strong. It limits the treatment of infertility to officially married couples. Polish Roman Catholics are active in the political lobbying of restrictions on ART and in public condemnation of liberalizing reproductive rights.

Keywords: religion, infertility, assisted reproductive technologies (ART), donation in reproduction.

Введение

ПО РАЗНЫМ оценкам, от 15 до 20% современного населения является бесплодным, но достоверные данные в этой области отсутствуют, как в мире, так и в России, в связи со сложностью проведения исследований. Ситуация также осложняется тем, что при подсчетах учитываются только те, кто обратился за лечением, а по мнению ряда авторов¹, в медицинские учреждения обращаются не более половины получивших диагноз «бесплодие».

Распространенность бесплодия делает все более востребованными вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ) в целом и донорство в репродукции в частности. Применение донорского материала в репродукции человека остается одной из самых спорных репродуктивных технологий², а отношение различных религий к новым репродуктивным технологиям является предметом активного исследовательского интереса в разных странах. Начиная со второй половины XX в. использование современных биотехнологий в области репродукции, отношение к генетическому состоянию плода, статусу эмбриона, привлечению в родительский проект третьих лиц оказались в центре острых общественных дискуссий практически во всех странах мира с обязательным участием в них религиозных организаций и их лидеров. Сегодня искусственное оплодотворение разрешено почти во всех его формах в иудаизме, индуизме и буддизме, хотя большинство ортодоксальных евреев отказываются от привлечения в родительский проект третьих лиц. Напротив, вспомогательная репродукция абсолютно неприемлема для католицизма, в то время как протестанты, англикане, христиане-копты и мусульмане-сунниты принимают большинство ее форм, не связанных с донорством гамет или эмбрионов. Позиции православия менее строги, чем католицизма, но православие также отказывается от использования донорского материала. Интересно, что, в отличие от суннитского ислама, шиитский ислам допускает пожертвование гамет и предусмотрел его институционализацию. Китайская культура нахо-

1. Boivin, J., Bunting, L., Collins, J. A., Nygren, K. G. (2007) "International Estimates of Infertility Prevalence and Treatment-Seeking: Potential Need and Demand for Infertility Medical Care", *Human Reproduction* 22(10): 2800.
2. Beeson, D., Darnovsky, M., Lippman, A. (2015) "What's in a Name? Variations in Terminology of Third-Party Reproduction", *Reproductive BioMedicine Online* 31(6): 805–814.

дится под сильным влиянием конфуцианства, которое допускает все формы вспомогательной репродукции без привлечения в родительский проект третьей стороны³.

Среди факторов, влияющих на дискурсивные стратегии религиозных акторов в биоэтических дебатах в разных странах и традициях, исследователи выделяют следующие: уровень секуляризации населения, наличие (отсутствие) преобладающей религиозной традиции и ее специфическое содержание⁴. Относительно первого фактора предполагается, что чем выше уровень секуляризации, тем меньше использование религиозных аргументов, поскольку они обладают недостаточной степенью убедительности для неверующих людей. Однако это соотношение может меняться в том случае, если уровень секуляризации является низким, а религиозные верования обладают высокой степенью влияния на людей. Другими словами, чем больше общество придерживается традиционных ценностей (например, в отношении семьи), тем более вероятно использование религиозных аргументов в публичном пространстве.

Наконец, немаловажную роль в степени влияния религии на биоэтический дискурс и отношение к разным видам ВРТ играет уровень отделения религии от государства в той или иной стране. Так, высокий уровень такого отделения может приводить к формированию публичной позиции религиозных акторов, направленной против политических властей в том случае, если их решения рассматриваются как угроза коренным религиозным убеждениям (например, в случае государственного допущения абортов в некоторых католических странах).

Позиция религий по поводу этических аспектов репродукции и привлечения в родительский проект третьих лиц представляет особенный научный и практический интерес, поскольку самым непосредственным образом влияет как на социально-психологическое и эмоциональное состояние потенциальных доноров и реципиентов, так и на всю индустрию репродуктивной медицины и ее доступность в каждой отдельно взятой стране.

Целью данной статьи является анализ влияния религиозных взглядов на отношение к репродуктивному донорству всех акто-

3. Sallam, H. N., Sallam, N. H. (2016) "Religious Aspects of Assisted Reproduction", *Facts, Views & Vision in ObGyn* 8(1): 33–48.

4. Weiberg-Salzmann, M., Willems, U. (2019) *Religion and Biopolitics*, p. 13. Springer.

ров: правительств и законодательных органов, общественных организаций, медицинских учреждений, доноров и реципиентов.

Для исследования на основе имеющихся источников нами выбраны Израиль, Польша и Турция. Выбор стран обусловлен наличием как господствующей конфессии (когда более 75% населения придерживаются одной религиозной традиции), так и четкой позиции этой конфессии относительно донорства в репродукции. Кроме того, авторам было интересно рассмотреть принципиально разные религиозные позиции по данному вопросу.

Израиль и иудаизм

Еврейская религиозная доктрина следует пронатализму, который «с радостью принимает вспомогательные репродуктивные технологии»⁵. Поскольку в Израиле преобладает еврейское население, правительство и граждане в равной степени поддерживают лечение бесплодия с использованием ВРТ и репродуктивного донорства. В соответствии с ветхозаветной заповедью «плодитесь и размножайтесь», репродуктивная политика Израиля рассматривается как национальная миссия⁶, в рамках которой религия является основой дискурса о донорстве эмбрионов и гамет. Поддержка правительством и гражданами ВРТ прослеживается в иудаизме, описывающем бесплодие как «несчастливое и даже травмирующее положение дел»⁷ или даже как наказание свыше, что оказывает большое давление на пары, мотивируя их к лечению бесплодия. Государственные фонды Израиля обеспечивают финансирование ВРТ и донорства в репродукции без ограничений. Израильское правительство, как правило, поощряет донорство и репродуктивные технологии, если это соответствует галахе (традиционному иудейскому праву). Хотя не существует централизованной или единой раввинской позиции в отношении того, какие виды ВРТ являются допустимыми⁸, большинство равви-

5. Birenbaum-Carmeli, D. (2016) "Thirty-five Years of Assisted Reproductive Technologies in Israel", *Reproductive BioMedicine and Society Online* 2: 16.

6. Haimov-Kochman, R., Rosenak, D., Orvieto, R., Hurwitz, A. (2010) "Infertility Counseling for Orthodox Jewish Couples", *Fertility and Sterility* 93(6): 1816–1819.

7. Washofsky, M. (2009) "Faith and Fertility in Reform Jewish Thought", in E. Blyth, R. Landau (eds) *Faith and Fertility Attitudes Towards Reproductive Practices in Different Religions from Ancient to Modern Times*, p. 225. London: Jessica Kingsley Publishers.

8. Ir-Shai, R. (2012) *Fertility and Jewish Law Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*. (J. A. Linsider, trans.) Waltham, M.A.: Brandeis University Press.

нов признают совместимость биомедицинских технологий с еврейскими религиозными учениями, особенно потому, что наука продвигает пронаталистские цели иудаизма в Израиле⁹ — вплоть до того, что раввины говорят: «Никто не должен утверждать, что причина, по которой у них нет детей, заключается в том, что иудаизм не допускает специфического лечения»¹⁰. Заповедь о продолжении рода делает репродуктивное донорство хорошо сочетающимся с сионистской идеологией «создания избранного тела, пригодного для избранной земли»¹¹.

Помимо религиозного основания, пронатализм Израиля также имеет глубокие политические корни: от поддержки населения палестинцев и арабов до воспроизводства миллионов евреев, убитых во время Холокоста¹². Политические конфликты усиливают мотивацию к деторождению, поскольку население относится к размножению как к обязательству перед страной, выходящему за рамки любого личного желания. Деторождение является частью идеологии, направленной на обеспечение преемственности и выживания народа¹³, что наводит на размышления о прочных исторических, религиозных и культурных связях, которые стимулируют государственную политику к достижению пронаталистских целей. Поскольку израильские политики поддерживают идею увеличения еврейского населения страны, правительство с 1981 г. обеспечивает лечение бесплодия с использованием экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), а также других совре-

9. Ivry, T. (2010) "Kosher Medicine and Medicalized Halacha: An Exploration of Triadic Relations Among Israeli Rabbis, Doctors, and Infertility Patients", *American Ethnologist* 37(4): 662–680.
10. Weitzman, G. (2009) "'Give me Children or else I am Dead' Orthodox Jewish Perspectives on Fertility", in E. Blyth, R. Landau (eds) *Faith and Fertility Attitudes Towards Reproductive Practices in Different Religions from Ancient to Modern Times*, p. 222. London: Jessica Kingsley Publishers.
11. Weiss, M. (2002) *The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society*, p. 17. Stanford, CA: Stanford University Press.
12. Kahn, S. M. (2000) *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. Durham, NC: Duke University Press; See also Kahn, S. M. (2002) "Rabbis and Reproduction: The Uses of New Reproductive Technologies among Ultraorthodox Jews in Israel", in M. C. Inhorn, F. Balen (eds) *Infertility around the Globe: New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies*, pp. 283–297. Berkeley: University of California Press.
13. Birenbaum-Carmeli, D., Carmeli, D. (eds) (2010) "Reproductive Technologies Among Jewish Israelis: Setting the Ground", in *Kin, Gene, Community Reproductive Technologies among Jewish Israelis*, pp. 1–48. Oxford: Berghahn Books.

менных технологий¹⁴. С 2004 г. Национальное медицинское страхование Израиля покрывает неограниченное количество циклов ЭКО до рождения двух детей у женщины с ее нынешним партнером, независимо от наличия детей с предыдущими партнерами¹⁵. В стране также есть нормативные акты, регулирующие донорство в репродукции, такие как Закон о донорстве яйцеклеток 2010 г., суть которого состоит в том, чтобы разрешить донорство ооцитов для лечения бесплодия. Также у донора есть возможность пожертвовать биоматериал для исследований или хранить для собственного использования¹⁶. Из-за проблем с халатностью среди врачей¹⁷ правительство Израиля строго соблюдает законодательство, касающееся согласия и права на донорство¹⁸. В ситуации высокого спроса на донорские ооциты в Израиле официально разрешено использование донорских материалов, импортированных из других стран, и нет никаких юридических ограничений, запрещающих здоровым женщинам быть донорами¹⁹.

Содействуя вышеуказанной миссии, еврейские женщины также способствуют распространению информации о донорстве репродуктивного материала в Израиле²⁰, особенно в ходе дискуссий о совместимости практик ВРТ с иудейскими религиозными доктринами²¹. Лечение бесплодия не воспринимается еврейскими женщинами как проблема. Как отмечает Кан, «согласие на новые репродуктивные технологии является в Израиле практически по-

14. Birenbaum-Carmeli, D., Dirnfeld, M. (2008) "In Vitro Fertilisation Policy in Israel and Women's Perspectives: The More the Better?", *Reproductive Health Matters* 16(31): 182–191.
15. Sullivan, E.A., et al. (2013) "International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technologies (ICMART) World Report: Assisted Reproductive Technology 2004", *Human Reproduction* 28(5): 1375–1390.
16. Eggs Donation Law (2010) Sefer HaChukkim. 5770; 2242: 52 cited in Shalev, C., Werner-Felmayer, G. (2012) "Patterns of Globalized Reproduction: Egg Cells Regulation in Israel and Austria", *Israel Journal of Health Policy Research* 1(15).
17. Siegel-Itzkovich, J. (2007) "Doctor's Licence Suspended After He Admitted Removing OVA without Consent", *BMJ* 334: 557.
18. Rabinerson, D., et al. (2002) "Subsidised Oocyte Donation in Israel (1998–2000): Results, Costs and Lessons", *Human Reproduction* 17 (5): 1404–1406.
19. Public Health (Extra-Corporeal Fertilization) Regulations (Amendment), 2001. Kovetz Takanot. 5762; 277 cited in Shalev, C., Gooldin, S. (2006) "The Uses and Misuses of in vitro Fertilization in Israel: Some Sociological and Ethical Considerations", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 12(1): 151–176.
20. Birenbaum-Carmeli, D., Dirnfeld, M. (2008) "The More the Better? IVF Policy in Israel and Women's Views", *Reproductive Health Matters* 16(31): 1–10.
21. Ivry, T. "Kosher Medicine and Medicalized Halacha".

всеместным, так как отчаяние бесплодной женщины имеет глубокие культурные корни»²². Таким образом, спрос на лечение бесплодия среди израильских женщин высок, а использование ими ЭКО превышает средние мировые показатели²³. Государственная политика финансирования ЭКО даже поощряет женщин старшего возраста проходить лечение, причем треть процедур ЭКО в Израиле проводится лицам старше 40 лет²⁴. Активно распространяют информацию о новых репродуктивных технологиях и об их соответствии раввинскому законодательству профильные еврейские организации, такие как *Puah Institute* или *Fertility in Light of Halacha* (FLOH).

Частью пронаталистской идеологии Израиля является финансирование обширных исследований в области репродукции²⁵. Израиль гордится своим научным лидерством в сфере ВРТ²⁶. Исследователи, гинекологи, репродуктологи и другие специалисты по фертильности — основная движущая сила, влияющая на законодательство Израиля в области репродуктивных технологий. Научное сообщество располагает обширной сетью специалистов и администраторов, занимающих ведущие должности в национальных учреждениях, таких как Комитет по рождаемости (NC) и Министерство здравоохранения. Профильные специалисты консультируют правительство по вопросам репродуктивной практики — начиная от планирования семьи и поддержки многодетных семей и заканчивая отслеживанием показателей рождаемости среди евреев²⁷. Ученые также могут лоббировать конкретные правила распределения государственных фондов для исследований в области донорства репродуктивной системы. Например, с 1990-х гг. на рассмотрение было направлено несколько законопроектов о репродуктивном донорстве, в том числе здо-

22. Kahn, S. M. *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*, p. 70.

23. Sullivan, E. A., et al. “International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technologies (ICMART) World Report”, p. 1387.

24. Sela, T., et al. (2013) “IVF Treatments in Maccabi HMO 2007–2010 — State of Affairs”, *Harefuah* 152(1): 11–15, translated and cited in Birenbaum-Carmeli, D. “Thirty-five Years of Assisted Reproductive Technologies in Israel”.

25. Hashash, Y. (2010) “Medicine and the State: The Medicalization of Reproduction in Israel”, in D. Birenbaum-Carmeli, D. Carmeli (eds) *Kin, Gene, Community Reproductive Technologies Among Jewish Israelis*, pp. 271–295. Oxford: Berghahn Books.

26. Shalev, C., Werner-Felmayer, G. (2012) “Patterns of Globalized Reproduction: Egg Cells Regulation in Israel and Austria”, *Israel Journal of Health Policy Research* 1(15).

27. Hashash, Y. “Medicine and the State”.

ровыми добровольцами, не проходящими лечение от бесплодия; о возможностях пожертвования ооцитов для научных исследований и др.²⁸

Тем не менее, существуют и критические позиции относительно донорства в репродукции. Имеются в виду разногласия между тремя направлениями иудаизма в Израиле: ортодоксальным (10%), консервативным (5%) и реформистским (85%)²⁹. Спорным, к примеру, является мужское донорство. Ортодоксальные раввины утверждают, что оно нарушает заповедь против «расточительного выделения семени»³⁰, поэтому мужчина не может эякулировать, чтобы предоставить образец. В то же время многие раввины, принадлежащие к реформистскому иудаизму, разрешают экстракорпоральное оплодотворение без внешнего донорства, поскольку оно направлено на продолжение рода³¹. Другие спорные практики ВРТ в раввинском сообществе включают определение пола и экстракорпоральное оплодотворение с предимплантационным генетическим тестированием, чтобы избежать рождения потомства с генетическими заболеваниями³². Более того, законодательная напряженность между иудаизмом и научными достижениями проявляется в конкретном контексте донорства репродуктивного материала в Израиле. Например, дискуссии в ортодоксальной галахической литературе указывают на вопросы, касающиеся законного материнства при донорстве. С одной стороны, некоторые считают, что родившая («принимающая») мать является законной матерью, исходя из того, что материнство основано на рождении, а не на зачатии. Тем не менее, другие религиозные лидеры утверждают, что, поскольку еврейское законодательство признает биологических родителей законными родителями ребенка, доноры также должны быть признаны родителями ребенка³³. Та-

28. Prainsack, B. (2006) “‘Negotiating Life’: The Regulation of Human Cloning and Embryonic Stem Cell Research in Israel”, *Social Studies of Science* 36 (2): 173–205.

29. Silber, S. (2008) “Infertility, IVF and Judaism”, in B. Rizk, J. Garcia-Velasco, H. Sallam, A. Makrigiannakis (eds) *Infertility and Assisted Reproduction*, pp. 728–731. Cambridge University Press

30. Mackler, A.L. (1995) “Cases and Principles in Jewish Bioethics: Toward a Holistic Approach”, in E. Dorff, L. Newman (eds) *Contemporary Jewish Ethics and Morality*, pp. 177–193. New York: Oxford University Press.

31. Sallam, H.N., Sallam, N.H. “Religious Aspects of Assisted Reproduction”.

32. Schiff, D. (1995) “Developing Halakhic Attitudes to Sex Preselection”, in W. Jacob, M. Zemer (eds) *The Foetus and Fertility in Jewish Law*, pp. 90–117. Pittsburgh and Tel Aviv: Freehof Institute of Progressive Halakhah.

33. Bleich, J.D. (1995) *Contemporary Halakhic Problems*, p. 4. New York: Ktav.

ким образом, у детей, рожденных в результате донорства, могут быть две галактические матери, что вызывает замешательство среди многих религиозных пар³⁴.

Таким образом, хотя ВРТ могут быть «благословением» и повсеместно используются в Израиле, это автоматически не означает, что иудаизм одобряет все технологические разработки в области лечения бесплодия³⁵. Израильское правительство старается балансировать между светским контекстом Израиля и моральными традициями иудаизма. Конкретные практики репродуктивного донорства требуют оценки этических аспектов и практических последствий для потенциальных родителей, детей, рожденных от донорского материала, и общества в целом.

Польша и римо-католицизм

Римо-католицизм занимает центральное место в польской идентичности, делая Польшу страной, «законы и обычаи которой, касающиеся сексуальных нравов и продолжения рода, мягко говоря, находятся под сильным влиянием Римско-католической церкви»³⁶. Церковь остается весьма влиятельной в вопросах законодательства, и проекты законов обычно направляются епископату для ознакомления³⁷. Католическая церковь придерживается консервативных взглядов на демографию и, скорее, противодействует польским законам об абортах, чем поддерживает предоставление медицинских услуг бесплодным парам³⁸. Фактически польская католическая церковь ссылается на позицию Ватикана в качестве основания для своих протестов относительно ВРТ при поддержке политиков консервативной партии Польши³⁹. Напри-

34. Wahrman, M.Z. (2002) *Brave New Judaism: When Science and Scripture Collide*. Hanover, NH: Brandeis University Press.

35. Washofsky, M. "Faith and Fertility in Reform Jewish Thought", p. 238.

36. Graff, A. (2003) "Lost between the Waves? The Paradoxes of Feminist Chronology and Activism in Contemporary Poland", *Journal of International Women's Studies* 4(2): 103.

37. Grzywacz, A. (2009) "Where Reproductive Rights are a Joke: Poland, Politics and the Catholic Church", *Isis Women*. [<https://tinyurl.com/yc8zwbda>, accessed on 05.07.2021].

38. Grzywacz, A. (2013) "Defending Sexual and Reproductive Rights in Poland: A Pro-Choice Catholic Perspective", in N. Reilly, S. Sriver (eds) *Religion, Gender, and the Public Sphere*, pp. 222–231. New York: Routledge.

39. Radkowska-Walkowicz, M. (2014) "Frozen Children and Despairing Embryos in the 'New' Post-Communist State: Debate on IVF in the Context of Poland's Transition", *European Journal of Women's Studies* 21(4): 399–414.

мер, группа экспертов по биоэтике Польской епископской конференции выразила свое несогласие с ЭКО, подразумевающим использование мужского донорского материала⁴⁰. В борьбе против закона об ЭКО юридический совет Епископской конференции даже угрожал отлучением от церкви тем, кто поддержит данный законопроект⁴¹. Несмотря на то, что закон был принят в 2015 г.⁴², епископы решили обратиться к законодателям с призывом отказаться от государственного субсидирования ВРТ, назвав детей, рожденных с помощью ЭКО, «монстрами»⁴³.

Помимо активного участия в законотворчестве, церковь также оказывает большое влияние на вопросы демографии. Фертильность рассматривается церковью как важный аспект жизни польской женщины, материнство и роль женщины в семье считаются признаком польской идентичности⁴⁴. Женские католические организации, такие как Польская ассоциация католических женщин (PACW) и Ассамблея польских женщин (APW)⁴⁵, продвигают идеологию, направленную на защиту традиционной семьи. Поэтому многие женщины-католички, стремясь следовать идеалам пронатализма, не могут использовать ВРТ из-за страха не создать настоящую «польскую» семью и подвергнуться осуждению со стороны Католической церкви⁴⁶. В условиях большого влияния учения католицизма некоторые бездетные женщины и супружеские пары стали скрывать, что проходили лечение от бесплодия. Напротив, некоторые пары решили полностью покинуть церковь и религию после прохо-

40. Radkowska-Walkowicz, M. (2012) "The Creation of 'Monsters': The Discourse of Opposition to In Vitro Fertilization in Poland", *Reproductive Health Matters* 20(40): 30–37.

41. Dzięga, A., Maćkowski, A. (2015) cited in Radkowska-Walkowicz, M. (2018) "How the Political Becomes Private: In Vitro Fertilization and the Catholic Church in Poland", *Journal of Religion and Health* 57: 979–993.

42. Montgomery, R. (2015) "Poland Passes IVF Law", *BioNews*, 29 June [https://www.bionews.org.uk/page_95091, accessed on 03.07.2021].

43. Radkowska-Walkowicz, M. "The Creation of 'Monsters: the discourse of opposition to in vitro fertilization in Poland".

44. Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.

45. Fuszara, M. (1997) "Women's Movements in Poland", in J. W. Scott, C. Kaplan, D. Keats (eds) *Transitions, Environments, Translations, Feminisms in International Politics*, pp. 128–142. New York and London: Routledge.

46. Mishtal, J. (2012) "Irrational Non-Reproduction? The 'Dying Nation' and the Post Socialist Logics of Declining Motherhood in Poland", *Anthropology and Medicine* 2(19): 153–169.

ждения лечения от бесплодия без крещения своих детей, описывая католическую риторику как «источник раздражения, гнева, а иногда и боли»⁴⁷.

Церковь ссылается на религиозные и моральные принципы в своем противодействии новым технологиям в репродукции. Однако постсоциалистическая Польша стала свидетелем моральной революции и растущей индивидуализации религии в связи с вступлением в Европейский союз⁴⁸. А с религиозной точки зрения такая либерализация приводит к отрицанию частью населения церковных традиций и ценностей. Чтобы сохранить свою моральную монополию в вопросах репродукции⁴⁹, церковь активно участвует в дискуссии, касающейся воспроизводства человека, и продвигает свои догматы в законотворчество. Например, используя термин «индустрия ЭКО»⁵⁰, Католическая церковь критикует практикующих врачей и предпринимателей, которые разрушают «естественную семью» и берут под контроль воспроизводство человека⁵¹. Таким образом, церковь участвует в процессах, происходящих в области медицины, законодательства и политики⁵², сохраняя свое «положение в политической игре власти и свое право на моральное управление»⁵³. Церковь также усиливает свое влияние над репродуктивной жизнью польских граждан из-за разделения между ними на два лагеря — сторонников и противников ВРТ⁵⁴. И хотя многие граждане Польши выпол-

47. Reimann, M. (2016) “‘I Was with My Wife the Entire Time’: Polish Men’s Narratives of IVF Treatment”, *Reproductive Biomedicine & Society Online* 3: 124.

48. Hall, D. (2012) “Questioning Secularization? Church and Religion in Poland”, In D. Pollack, O. Müller, G. Pickel (eds) *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, pp. 121–141. Farnham, VA: Ashgate.

49. Term borrowed from Inglis, T. (1998) *Moral Monopoly: The Rise and Fall of the Catholic Church in Modern Ireland*. Dublin: University College Dublin.

50. Korolczuk, E. (2016) “‘The Purest Citizens’ and ‘IVF Children’: Reproductive Citizenship in Contemporary Poland”, *Reproductive Biomedicine & Society Online* 3: 126–133.

51. Graff, A. (2014) “Report from the Gender Trenches: War Against ‘Genderism’ in Poland”, *European Journal of Women’s Studies* 21(4): 431–435.

52. Mishtal, J. (2015) *The Politics of Morality: The Church, the State, and Reproductive Rights in Postsocialist Poland*. Athens, OH: Ohio University Press.

53. Radkowska-Walkowicz, M. (2018) “How the Political Becomes Private In Vitro Fertilization and the Catholic Church in Poland”, *J Relig Health* 57: 980.

54. Radkowska-Walkowicz, M. (2014) “Between Advanced Medical Technology and Prayer: Infertility Treatment in Post-Socialist Poland”, *Sociologicky Casopis-Czech Sociological Review* 50(6): 939–960.

не позитивно относятся к ВРТ⁵⁵, Католическая церковь занимает центральное место в соответствующей дискуссии на фоне того, как сторонники ВРТ мало себя проявляют публично⁵⁶.

Наиболее ярко противоречие сторонников и противников донорства в репродукции проявляется в дискуссиях между церковью и либеральными феминистками⁵⁷. Католическая церковь сталкивается с критикой и противодействием в основном со стороны общественных женских организаций, таких как «Наш аист», Польская федерация женщин и планирования семьи и Варшавский Женский альянс 8 Марта (*Warsaw-based Women's 8th of March Alliance*), которые выступают за право на ВРТ как часть репродуктивных прав женщин⁵⁸. Помимо распространения медицинских знаний о донорстве гамет и эмбрионов, такие группы также обсуждают процедуры, ожидания и важные вопросы, связанные с использованием ВРТ в Польше, обмениваются личным опытом и полезной информацией, формируя онлайн-группы, где участники отстаивают свои репродуктивные права⁵⁹. Противодействуя Католической церкви, активисты таких групп участвуют в общественных дискуссиях на темы, связанные с репродуктивными правами, и организуют акции протеста, а также пишут петиции национальным лидерам по вопросам ВРТ. Хотя приоритеты разных феминистских групп могут различаться⁶⁰, феминистки сходятся в главном — в защите права личного выбора и его приоритете в сравнении с религиозными догматами. Сообщества по защите женщин обеспечивают поддержку тем женщинам и парам, которые оказываются под давлением церковной идеологии, требующей зачатия естественным путем⁶¹. Однако именно голоса

55. Center for Public Opinion Research (CBOS) cited in Radkowska-Walkowicz, M. "How the Political Becomes Private".

56. Radkowska-Walkowicz, M. "How the Political Becomes Private".

57. Fuszara, M. (2005) "Between Feminism and the Catholic Church: The Women's Movement in Poland", *Czech Sociological Review* 41(6): 1057–1075.

58. Korolczuk, E. (2015) "Those Who Are Full Can Never Understand the Hungry: Challenging the Meaning of Infertility in Poland", in A. McGarry, J. Jaspers (eds) *Identity Dilemma*, pp. 171–191. Temple University Press.

59. Korolczuk, E. (2014) "Terms of Engagement: Re-defining Identity and Infertility Online", *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research* 6: 431–449.

60. Korolczuk, E. (2013) "Assisted Reproductive Technologies (ARTS) and Nationalistic Discourse in Poland", in *Materials of the Second International Gender Workshop Overcoming Gender Backlash: Experiences of Ukraine, Belarus, Russia, Georgia, Armenia and Poland*, pp. 26–32. Berlin: Heinrich Boell Foundation

61. Korolczuk, E. "Terms of Engagement: Re-defining Identity and Infertility On-line".

представителей церкви доминируют в дискуссиях о репродуктивных правах, поскольку устоявшийся и хорошо организованный институт церкви обладает большими ресурсами и авторитетом, чем возникающие феминистские группы. Таким образом, церковь распространяет католическое видение сексуальности и репродукции в качестве наиболее нравственно приемлемого способа организации семейной жизни.

Светская Турция и ислам

Турция определяет себя как светское государство⁶², в том числе в своем подходе к медицинской этике⁶³. Тем не менее, турецкая версия секуляризма в высшей степени регулирует репродуктивное донорство, придерживаясь идеологии «патриархального пронатализма». Турция поощряет и финансирует ЭКО, но только в строгих «супружеских рамках», которые оправдываются не только религиозной, но и моральной, социальной и научной риторикой⁶⁴. Правительство ограничивает законодательство в области ВРТ лечением только состоящих в браке гетеросексуальных пар с их собственными половыми клетками, запрещая все другие формы репродуктивного донорства, включая суррогатное материнство⁶⁵. Законодательство также налагает ограничения на научные исследования с использованием эмбрионов⁶⁶, которые полностью поддерживаются Департаментом по делам религий. Причиной тому служит мнение, что вспомогательные репродуктивные технологии могут быть полезными в качестве лечения, но разрушительными в качестве метода исследования⁶⁷. От других светских государств Турцию отличает то, что турецким гражданам запрещено не только быть донорами гамет, но и исполь-

62. Keddie, N. R. (2003) "Secularisation and its Discontents", *Daedalus* 132(3): 14–30.

63. Arda, B. (2007) "The Importance of Secularism in Medical Ethics: the Turkish Example", *Reproductive BioMedicine Online* 14(supp 1): 24–28.

64. Gürtin, Z. B. (2016) "Patriarchal Pronatalism: Islam, Secularism and the Conjugal Confines of Turkey's IVF boom", *Reproductive BioMedicine and Society Online* 2: 40.

65. Gürtin, Z. B. (2012) "Assisted Reproduction in Secular Turkey: Regulation, Rhetoric, and the Role of Religion", in M. C. Inhorn, S. Tremayne (eds) *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, pp. 285–312. New York: Berghahn.

66. Vatanoğlu-Lutz, E. E. (2012) "Research on Embryos in Turkey with Ethical and Legal Aspects", *Journal of the Turkish German Gynecological Association* 13(3): 191–195.

67. Ibid.

зовать донорский материал при лечении бесплодия. Этот факт делает Турцию первой страной, которая ввела запрет на репродуктивный туризм⁶⁸.

Ограничения на донорство гамет в Турции основаны на особенностях культуры, ориентированной на семью, в которой супруги сохраняют верность своему браку и патрилинейной системе родства. Ислам является доминирующей религией в Турции, он оказывает влияние на идентичность и национальный характер населения страны⁶⁹, и, безусловно, при разработке закона о ВРТ были учтены особенности мусульманской культуры⁷⁰. В частности, религиозные учения суннитского ислама наиболее ощутимы в дискурсе о донорстве в репродукции⁷¹. Ввиду «патриархального пронатализма» в Турции запрет на донорские клетки тесно связан с «размышлениями о родстве»⁷², основанными на позиции суннитского ислама сохранения по вопросам семьи. Суннитский ислам имеет ряд этических предписаний, касающихся так называемого насаба (nasab), или «родства», сохранение которого — моральная обязанность мусульман⁷³. Мусульмане-сунниты считаются законнорожденными на основании происхождения и наследования по отцовской линии. Донорство гамет ставит отцовство под сомнение и искажает генеалогические отношения, тем самым нарушая насаб. Таким образом, запрет на донорство гамет основан на обязанности сохранять линейность родственных связей.

Однако не только религия влияет на решение турецких граждан о том, следует ли им использовать вспомогательную репродукцию. Вся турецкая культура идеологически ориентирована на семью, и бездетные пары стремятся воспользоваться ВРТ, так как бесплодие рассматривается как серьезная общественная

68. Gürtin, Z. B. (2011) "Banning Reproductive Travel? Turkey's ART legislation and third-party Assisted Reproduction", *Reproductive Biomedicine Online* 23: 555–565.

69. Kandiyoti, D., and Saktanber, A. (eds) (2002) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. Rutgers University Press.

70. Isikoglu, M., et al. (2006) "Public Opinion Regarding Oocyte Donation in Turkey: First Data from a secular Population among The Islamic World", *Human Reproduction* 21(1): 318–323.

71. Inhorn, M. C., Birenbaum-Carmeli, D., Tremayne, S., Gürtin, Z. B. (2017) "Assisted reproduction and Middle East kinship: a regional and religious comparison", *Reproductive Biomedicine & Society Online* 4: 41–51.

72. Ibid.

73. Ibid.

проблема, а отсутствие возможности иметь ребенка связана с отсутствием надежды на создание семьи⁷⁴. Лечение бесплодия финансируется государством только при наличии пакета документов, включающего медицинское заключение, подтверждающее, что все иные варианты лечения уже испробованы и не принесли результата. Также требуется подтверждение оплаты взносов по социальному обеспечению хотя бы одним супругом в течение последних пяти лет подряд⁷⁵. Ориентация на семью также поощряется специальными группами, которые продвигают неоконсервативные и пронаталистские интересы в области ВРТ, такими как Партия справедливости и развития (*Justice and Development Party*)⁷⁶.

Бесплодие особенно сказывается на общественном положении женщины⁷⁷, поскольку бездетная женщина рассматривается как «обуза» для родственников⁷⁸. Поэтому женщины гораздо чаще, чем мужчины, обращаются за лечением бесплодия⁷⁹. Социально-культурное давление оказывает сильное влияние на турецкие гендерные нормы, которые стигматизируют бездетных женщин⁸⁰. Турецкие женщины также испытывают беспокойство по поводу угасания репродуктивных функций в связи с возрастными изменениями⁸¹. То есть женщина испытывает потребность в лечении бесплодия под давлением общественных стереотипов⁸². Но поскольку исполь-

74. Guz, H., et al. (2003) "Psychiatric Symptoms in Turkish Infertile Women", *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynaecology* 24(4): 267–271.

75. Urman, B., Yakin, K. (2010) "New Turkish Legislation on Assisted Reproductive Techniques and Centres: A Step in the Right Direction?", *Reproductive Biomedicine Online* 21(6): 729–731.

76. Acar, F., Altunok, G. (2013) "The 'Politics Of Intimate' at the Intersection of Neo-Liberalism and Neo-Conservatism in Contemporary Turkey", *Women's Studies International Forum* 41(1): 14–23.

77. Gökna, M. (2018) "Everyday Ontologies and Islam for Childless Women in Northwestern Turkey", *Contemporary Levant* 3(1): 56–65.

78. Nazik, E., Apay, S., Özdemir, F., Nazik, H. (2015) "Traditional Practices of Turkish Infertile Women: an Example from a Rural County", *Collegium Antropologicum* 39(1): 21–25.

79. Günay, O., Cetinkaya, F., Nacar, M., Aydın, T. (2005) "Modern and Traditional Practices of Turkish Infertile Couples", *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care* 10(2): 105–110.

80. Gökna, M. D. (2015) *Achieving Procreation: Childlessness and IVF in Turkey*. New York and Oxford: Berghahn Books.

81. Kılıç, A., Göçmen, İ. (2018) "Fate, Morals and Rational Calculations: Freezing Eggs for Non-Medical Reasons in Turkey", *Social Science & Medicine* 203: 19–27.

82. Gökna, M. D. *Achieving Procreation: Childlessness and IVF in Turkey*.

зование донорского материала также подвергается стигматизации в Турции, некоторые пары начали открыто обсуждать эту ситуацию⁸³. Поэтому в последнее время стали появляться сообщения о том, что турецкие пары лечатся от бесплодия на Кипре или в Греции, чтобы получить доступ к ВРТ с донорским материалом⁸⁴.

Мнение граждан Турции относительно донорства гамет, однако, не так однозначно. В любом случае, граждане Турции придерживаются патрилинейности и стремятся сохранить свою родословную, обеспечив законность рождения наследников⁸⁵.

Наиболее свежие исследования свидетельствуют о том, что пары продолжают сталкиваться со сложным выбором при обращении к ВРТ, поскольку им приходится согласовывать использование репродуктивных технологий с религиозными убеждениями⁸⁶. Турция, однако, осознает потребность в воспроизводстве граждан и учитывает свои «новые национально-религиозные неолиберальные» интересы⁸⁷. Такое экономически ориентированное отношение к репродукции содействует продвижению ВРТ, поскольку в рамках такого отношения тела женщин оказываются инструментами по производству новых поколений граждан, необходимых для роста турецкой экономики⁸⁸. Беременность рассматривается лишь как средство для достижения цели, но эта цель скорее связана с неолиберальным экономическим контролем, нежели с простым размножением⁸⁹. При таком развитии со-

83. Karaca, A., Unsal, G. (2015) "Psychosocial Problems and Coping Strategies among Turkish Women with Infertility", *Asian Nursing Research* 9(3): 243–250.

84. Gürtin, Z. B., Inhorn, M. C., Tremayne, S. (2015) "Islam and Assisted Reproduction in the Middle East: Comparing the Sunni Arab World, Shia Iran and Secular Turkey", in S. Brunn (ed.) *The Changing World Religion Map*, pp. 3137–3153. Dordrecht: Springer.

85. Arda, B. "The Importance of Secularism in Medical Ethics".

86. Polat, N. (2021) "'Fantastic Microscopic Hair of Uterus': Navigating Reproductive Trajectories, Biomedical Bodies and Renegotiation of Heterosexual Femininities and Masculinities", in H. Alkan, A. Dayı, S. Topçu, B. Yazar (eds) *Reproduction, Maternity, Sexuality: The Politics of the Female Body in Contemporary Turkey*, pp. 63–83. Dublin: Bloomsbury Publishing.

87. Mutluer, N. (2019) "The Intersectionality of Gender, Sexuality, and Religion: Novelties and Continuities in Turkey During the AKP Era", *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* 19(1): 100.

88. Öztan, E. (2014) "Domesticity of Neoliberalism: Gender, Sexuality and Family in Turkey", in İ. Akça, A. Bekmen, B. Alp Özden (eds), *Turkey Reframed: Constituting Neoliberal Hegemony*, pp. 174–187. London: Pluto Press.

89. Dayı, A. Karakaya, E. (2018) "Transforming the Gendered Regime through Reproductive Politics: Neoliberal Health Restructuring, the Debt Economy and Reproductive Rights in Turkey", *Les Cahiers Du CEDREF* (22): 158–192.

бытий неудивительно, что стали возникать движения против контроля государства и религии в репродуктивной сфере. Например, турецкие мужчины критикуют государство за использование религии в качестве предлога для вмешательства в частную семейную жизнь, за нарушение принципа личной и телесной неприкосновенности, в особенности в случае запрета на репродуктивное донорство⁹⁰.

Таким образом, можно сделать вывод, что религия влияет на турецкое законодательство в области ВРТ, но степень этого влияния на граждан нуждается в дальнейшем исследовании. Кроме того, восприятие ВРТ в целом и репродуктивного донорства в частности, основано как на религиозных императивах, так и на социальных нормах турецкой культуры.

Выводы

Принципиально важно, что все страны, рассматриваемые в этом исследовании, придерживаются пронатализма: нет никаких сомнений в том, что воспроизводство человека имеет огромное значение для каждой нации, а ценность новой жизни безусловна. Однако в каждой стране по-своему интерпретируют, как следует действовать для поддержания пронатализма. Некоторые религиозные проблемы являются общими, например, вопросы, касающиеся неясной биологической идентичности и происхождения ребенка. Однако направленность и стратегия, используемые в каждой стране, различны. Израиль более откровенен в отношении своего коллективного запроса на продолжение рода. Польша четко придерживается линии на защиту жизни, но больше фокусируется на ограничении контроля над рождаемостью, чем на финансировании ВРТ. Пронаталистская мотивация Турции имеет патриархальный характер, то есть направлена на защиту патрилинейной системы как основы идентичности нации.

На уровне граждан использование ВРТ в целом и донорского материала, в частности, зависит от того, что люди считают священным относительно продолжения рода в своей религиозной традиции. Для иудаизма всесторонняя поддержка государством и гражданами новых технологий в репродукции основывается

90. Polat, N. (2020) "Negotiating Masculinities: Reproductive Technologies, Biosocial Exclusion and Men's Engagements in Turkey", *NORMA: International Journal for Masculinity Studies* 15(3-4): 267–282.

на религиозном пронатализме. Для турецких граждан существует настоящая необходимость поддерживать патрилинейную систему в своих собственных семьях, ограничивая их выбор в основном использованием ВРТ без «внешнего» донорства. Часть польских граждан борется за репродуктивные права женщин через различные социально-гражданские группы, а некоторые даже высказывают разочарование в религиозных ценностях после прохождения курса ВРТ.

Поддержка либо отрицание донорства в репродукции религиозными властями во многом зависят от того, как законы государства о лечении бесплодия согласуются с интересами различных политических и социальных групп, а также международного сообщества. В то время как религиозные власти влияют на законы о донорстве гамет в соответствии со своей религиозной доктриной, степень этого влияния варьируется в зависимости от сочетания политических, социальных и культурных позиций внутри страны, которые поддерживают их или борются с ними. Другими словами, религиозные авторитеты играют важную роль в использовании ВРТ, но их влияние зависит от того, какие другие ключевые игроки следуют за ними.

Более того, в литературе признается, что различия в религиозном влиянии на репродуктивное донорство основаны на различиях в значимости религиозных учреждений в каждой стране, что часто определяет приемлемость многих процедур в области ВРТ. Однако еще одним недостаточно изученным вопросом является сравнение уровня, на котором религия влияет на правительства и граждан, и того, где проводится граница этого влияния. Например, хотя ясно, что религия является основой для правительства и граждан Израиля в поддержке пронатализма, этого нельзя сказать о Польше и Турции. Для Турции религия играет довольно тонкую роль в правовой системе, подпитывая культуру, которая достаточно жестко ограничивает лечение бесплодия рамками официального брака. В Польше, однако, церковь проявляет активность не только в юридических вопросах, но и в прямой борьбе со сторонниками ВРТ и либерализацией репродуктивных прав.

Бесплодные женщины страдают как от последствий бездетности, так и от ограничений на донорство. Женщины видят сложную связь между религией и репродуктивным донорством, будь то социальное давление, репродуктивный выбор или расширение прав и возможностей тела. В каждой стране донорство репро-

дуктивных органов имеет свою специфику. Так, пронаталистскую миссию Израиля поддерживают женские группы, которые оправдывают использование ВРТ своими религиозными убеждениями. Турецкие женщины также более активны в поиске информации о донорстве гамет по сравнению с мужчинами. Напротив, польские активистки-женщины очень прямолинейны в отстаивании репродуктивных прав женщин и доступа к новым технологиям в репродукции. Таким образом, рассматривая влияние религии на восприятия женщинами донорства в репродукции, необходимо учитывать социальные, культурные и политические контексты, в которых находится женщина.

В конечном счете, из таких наблюдений следует, что деторождение позволяет увидеть присутствие религии в частной жизни людей. Взаимосвязь между религией и деторождением определяет судьбу ВРТ и репродуктивного донорства в каждой обсуждаемой нами стране — от использования религии против ВРТ до использования влияния церкви для достижения преимуществ в законодательстве и обоснования необходимости ВРТ с помощью культуры, основанной на религиозной доктрине. Независимо от того, в какой степени религия вносит вклад в официальное законодательство страны, религия имеет возможность различными способами влиять на государство и его граждан в отношении их взглядов на новые технологии в репродукции и на репродуктивное донорство.

Библиография / References

- Acar, F., Altunok, G. (2013) "The 'Politics Of Intimate' at the Intersection of Neo-Liberalism and Neo-Conservatism in Contemporary Turkey", *Women's Studies International Forum* 41(1): 14–23.
- Arda, B. (2007) "The Importance of Secularism in Medical Ethics: the Turkish Example", *Reproductive BioMedicine Online* 14(supp 1): 24–28.
- Beeson, D., Darnovsky, M., Lippman, A. (2015) "What's in a Name? Variations in Terminology of Third-Party Reproduction", *Reproductive BioMedicine Online* 31(6): 805–814.
- Birenbaum-Carmeli, D. (2016) "Thirty-five Years of Assisted Reproductive Technologies in Israel", *Reproductive BioMedicine and Society Online* 2: 16–23.
- Birenbaum-Carmeli, D., Carmeli, D. (eds) (2010) "Reproductive Technologies Among Jewish Israelis: Setting the Ground", in *Kin, Gene, Community Reproductive Technologies among Jewish Israelis*, pp. 1–48. Oxford: Berghahn Books.
- Birenbaum-Carmeli, D., Dirnfeld, M. (2008) "In Vitro Fertilisation Policy in Israel and Women's Perspectives: The More the Better?", *Reproductive Health Matters* 16(31): 182–191.

- Birenbaum-Carmeli, D., Dirnfeld, M. (2008) "The More the Better? IVF Policy in Israel and Women's Views", *Reproductive Health Matters* 16(31): 1–10.
- Bleich, J. D. (1995) *Contemporary Halakhic Problems*. New York: Ktav.
- Boivin, J., Bunting, L., Collins, J. A., Nygren, K. G. (2007) "International Estimates of Infertility Prevalence and Treatment-Seeking: Potential Need and Demand for Infertility Medical Care", *Human Reproduction* 22(10): 2800.
- Dayi, A. Karakaya, E. (2018) "Transforming the Gendered Regime through Reproductive Politics: Neoliberal Health Restructuring, the Debt Economy and Reproductive Rights in Turkey", *Les Cahiers Du CEDREF* (22): 158–192.
- Dzięga, A., Maćkowski, A. (2015) cited in Radkowska-Walkowicz, M. (2018) "How the Political Becomes Private: In Vitro Fertilization and the Catholic Church in Poland", *Journal of Religion and Health* 57: 979–993.
- Fuszara, M. (1997) "Women's Movements in Poland", in J. W. Scott, C. Kaplan, D. Keats (eds) *Transitions, Environments, Translations, Feminisms in International Politics*, pp. 128–142. New York and London: Routledge.
- Fuszara, M. (2005) "Between Feminism and the Catholic Church: The Women's Movement in Poland", *Czech Sociological Review* 41(6): 1057–1075.
- Göknar, M. (2018) "Everyday Ontologies and Islam for Childless Women in Northwestern Turkey", *Contemporary Levant* 3(1): 56–65.
- Göknar, M. D. (2015) *Achieving Procreation: Childlessness and IVF in Turkey*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Graff, A. (2003) "Lost between the Waves? The Paradoxes of Feminist Chronology and Activism in Contemporary Poland", *Journal of International Women's Studies* 4(2): 100–116.
- Graff, A. (2014) "Report from the Gender Trenches: War Against 'Genderism' in Poland", *European Journal of Women's Studies* 21(4): 431–435.
- Grzywacz, A. (2009) "Where Reproductive Rights are a Joke: Poland, Politics and the Catholic Church", *Isis Women*. [<https://tinyurl.com/yc8zwbda>, accessed on 05.07.2021].
- Grzywacz, A. (2013) "Defending Sexual and Reproductive Rights in Poland: A Pro-Choice Catholic Perspective", in N. Reilly, S. Sriver (eds) *Religion, Gender, and the Public Sphere*, pp. 222–231. New York: Routledge.
- Günay, O., Cetinkaya, F., Nacar, M., Aydin, T. (2005) "Modern and Traditional Practices of Turkish Infertile Couples", *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care* 10(2): 105–110.
- Gürtin, Z. B. (2011) "Banning Reproductive Travel? Turkey's ART legislation and third-party Assisted Reproduction", *Reproductive Biomedicine Online* 23: 555–565.
- Gürtin, Z. B. (2012) "Assisted Reproduction in Secular Turkey: Regulation, Rhetoric, and the Role of Religion", in M. C. Inhorn, S. Tremayne (eds) *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, pp. 285–312. New York: Berghahn.
- Gürtin, Z. B. (2016) "Patriarchal Pronatalism: Islam, Secularism and the Conjugal Confines of Turkey's IVF boom", *Reproductive BioMedicine and Society Online* 2: 39–46.
- Gürtin, Z. B., Inhorn, M. C., Tremayne, S. (2015) "Islam and Assisted Reproduction in the Middle East: Comparing the Sunni Arab World, Shia Iran and Secular Turkey", in S. Brunn (ed.) *The Changing World Religion Map*, pp. 3137–3153. Dordrecht: Springer.
- Guz, H., et al. (2003) "Psychiatric Symptoms in Turkish Infertile Women", *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynaecology* 24(4): 267–271.

- Haimov-Kochman, R., Rosenak, D., Orvieto, R., Hurwitz, A. (2010) "Infertility Counseling for Orthodox Jewish Couples", *Fertility and Sterility* 93(6): 1816–1819.
- Hall, D. (2012) "Questioning Secularization? Church and Religion in Poland", In D. Pollack, O. Müller, G. Pickel (eds) *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, pp. 121–141. Farnham, VA: Ashgate.
- Hashash, Y. (2010) "Medicine and the State: The Medicalization of Reproduction in Israel", in D. Birenbaum-Carmeli, D. Carmeli (eds) *Kin, Gene, Community Reproductive Technologies Among Jewish Israelis*, pp. 271–295. Oxford: Berghahn Books.
- Inglis, T. (1998) *Moral Monopoly: The Rise and Fall of the Catholic Church in Modern Ireland*. Dublin: University College Dublin.
- Inhorn, M. C., Birenbaum-Carmeli, D., Tremayne, S., Gürtin, Z. B. (2017) "Assisted reproduction and Middle East kinship: a regional and religious comparison", *Reproductive Biomedicine & Society Online* 4: 41–51.
- Ir-Shai, R. (2012) *Fertility and Jewish Law Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*. (J. A. Linsider, trans.) Waltham, M. A.: Brandeis University Press.
- Isikoglu, M., et al. (2006) "Public Opinion Regarding Oocyte Donation in Turkey: First Data from a secular Population among The Islamic World", *Human Reproduction* 21(1): 318–323.
- Ivry, T. (2010) "Kosher Medicine and Medicalized Halacha: An Exploration of Triadic Relations Among Israeli Rabbis, Doctors, and Infertility Patients", *American Ethnologist* 37(4): 662–680.
- Kahn, S. M. (2000) *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kahn, S. M. (2002) "Rabbis and Reproduction: The Uses of New Reproductive Technologies among Ultraorthodox Jews in Israel", in M. C. Inhorn, F. Balen (eds) *Infertility around the Globe: New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies*, pp. 283–297. Berkeley: University of California Press.
- Kandiyoti, D., Saktanber, A. (eds) (2002) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. Rutgers University Press.
- Karaca, A., Unsal, G. (2015) "Psychosocial Problems and Coping Strategies among Turkish Women with Infertility", *Asian Nursing Research* 9(3): 243–250.
- Keddie, N. R. (2003) "Secularisation and its Discontents", *Daedalus* 132(3): 14–30.
- Kılıç, A., Göçmen, İ. (2018) "Fate, Morals and Rational Calculations: Freezing Eggs for Non-Medical Reasons in Turkey", *Social Science & Medicine* 203: 19–27.
- Korolczuk, E. (2013) "Assisted Reproductive Technologies (ARTS) and Nationalistic Discourse in Poland", in *Materials of the Second International Gender Workshop Overcoming Gender Backlash: Experiences of Ukraine, Belarus, Russia, Georgia, Armenia and Poland*, pp. 26–32. Berlin: Heinrich Boell Foundation.
- Korolczuk, E. (2014) "Terms of Engagement: Re-defining Identity and Infertility On-line", *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research* 6: 431–449.
- Korolczuk, E. (2015) "Those Who Are Full Can Never Understand the Hungry: Challenging the Meaning of Infertility in Poland", in A. McGarry, J. Jaspers (eds) *Identity Dilemma*, pp. 171–191. Temple University Press.
- Korolczuk, E. (2016) "The Purest Citizens' and 'IVF Children': Reproductive Citizenship in Contemporary Poland", *Reproductive Biomedicine & Society Online* 3: 126–133.
- Mackler, A. L. (1995) "Cases and Principles in Jewish Bioethics: Toward a Holistic Approach", in E. Dorff, L. Newman (eds) *Contemporary Jewish Ethics and Morality*, pp. 177–193. New York: Oxford University Press.

- Mishtal, J. (2012) "Irrational Non-Reproduction? The 'Dying Nation' and the Post Socialist Logics of Declining Motherhood in Poland", *Anthropology and Medicine* 2(19): 153–169.
- Mishtal, J. (2015) *The Politics of Morality: The Church, the State, and Reproductive Rights in Postsocialist Poland*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Mutluer, N. (2019) "The Intersectionality of Gender, Sexuality, and Religion: Novelities and Continuities in Turkey During the AKP Era", *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* 19(1): 99–118.
- Nazik, E., Apay, S., Özdemir, F., Nazik, H. (2015) "Traditional Practices of Turkish Infertile Women: an Example from a Rural County", *Collegium Antropologicum* 39(1): 21–25.
- Öztan, E. (2014) "Domesticity of Neoliberalism: Gender, Sexuality and Family in Turkey", in İ. Akça, A. Bekmen, B. Alp Özden (eds), *Turkey Reframed: Constituting Neoliberal Hegemony*, pp. 174–187. London: Pluto Press.
- Polat, N. (2020) "Negotiating Masculinities: Reproductive Technologies, Biosocial Exclusion and Men's Engagements in Turkey", *NORMA: International Journal for Masculinity Studies* 15(3-4): 267–282.
- Polat, N. (2021) "'Fantastic Microscopic Hair of Uterus': Navigating Reproductive Trajectories, Biomedical Bodies and Renegotiation of Heterosexual Femininities and Masculinities", in H. Alkan, A. Dayı, S. Topçu, B. Yazar (eds) *Reproduction, Maternity, Sexuality: The Politics of the Female Body in Contemporary Turkey*, pp. 63–83. Dublin: Bloomsbury Publishing.
- Prainsack, B. (2006) "'Negotiating Life': The Regulation of Human Cloning and Embryonic Stem Cell Research in Israel", *Social Studies of Science* 36(2): 173–205.
- Rabinerson, D., et al. (2002) "Subsidised Oocyte Donation in Israel (1998–2000): Results, Costs and Lessons", *Human Reproduction* 17(5): 1404–1406.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2012) "The Creation of 'Monsters': The Discourse of Opposition to In Vitro Fertilization in Poland", *Reproductive Health Matters* 20(40): 30–37.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2014) "Between Advanced Medical Technology and Prayer: Infertility Treatment in Post-Socialist Poland", *Sociologický časopis-Czech Sociological Review* 50(6): 939–960.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2014) "Frozen Children and Despairing Embryos in the 'New' Post-Communist State: Debate on IVF in the Context of Poland's Transition", *European Journal of Women's Studies* 21(4): 399–414.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2018) "How the Political Becomes Private In Vitro Fertilization and the Catholic Church in Poland", *J Relig Health* 57: 979–993.
- Reimann, M. (2016) "'I Was with My Wife the Entire Time': Polish Men's Narratives of IVF Treatment", *Reproductive Biomedicine & Society Online* 3: 120–125.
- Sallam, H.N., Sallam, N.H. (2016) "Religious Aspects of Assisted Reproduction", *Facts, Views & Vision in ObGyn* 8(1): 33–48.
- Schiff, D. (1995) "Developing Halakhic Attitudes to Sex Preselection", in W. Jacob, M. Zemer (eds) *The Foetus and Fertility in Jewish Law*, pp. 90–117. Pittsburgh and Tel Aviv: Freehof Institute of Progressive Halakhah.
- Sela, T., et al. (2013) "IVF Treatments in Maccabi HMO 2007–2010 — State of Affairs", *Harefuah* 152(1): 11–15.
- Shalev, C., Gooldin, S. (2006) "The Uses and Misuses of in vitro Fertilization in Israel: Some Sociological and Ethical Considerations", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 12(1): 151–176.

- Shalev, C., Werner-Felmayer, G. (2012) "Patterns of Globalized Reproduction: Egg Cells Regulation in Israel and Austria", *Israel Journal of Health Policy Research* 1(15).
- Shalev, C., Werner-Felmayer, G. (2012) "Patterns of Globalized Reproduction: Egg Cells Regulation in Israel and Austria", *Israel Journal of Health Policy Research* 1(15).
- Siegel-Itzkovich, J. (2007) "Doctor's Licence Suspended After He Admitted Removing OVA without Consent", *BMJ* 334: 557.
- Silber, S. (2008) "Infertility, IVF and Judaism", in B. Rizk, J. Garcia-Velasco, H. Sallam, A. Makrigiannakis (eds) *Infertility and Assisted Reproduction*, pp. 728–731. Cambridge University Press
- Sullivan, E. A., et al. (2013) "International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technologies (ICMART) World Report: Assisted Reproductive Technology 2004", *Human Reproduction* 28(5): 1375–1390.
- Urman, B., Yakin, K. (2010) "New Turkish Legislation on Assisted Reproductive Techniques and Centres: A Step in the Right Direction?", *Reproductive Biomedicine Online* 21(6): 729–731.
- Vatanoğlu-Lutz, E. E. (2012) "Research on Embryos in Turkey with Ethical and Legal Aspects", *Journal of the Turkish German Gynecological Association* 13(3): 191–195.
- Wahrman, M. Z. (2002) *Brave New Judaism: When Science and Scripture Collide*. Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Washofsky, M. (2009) "Faith and Fertility in Reform Jewish Thought", in E. Blyth, R. Landau (eds) *Faith and Fertility Attitudes Towards Reproductive Practices in Different Religions from Ancient to Modern Times*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Weiberg-Salzmann, M., Willems, U. (2019) *Religion and Biopolitics*. Springer.
- Weiss, M. (2002) *The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Weitzman, G. (2009) "'Give me Children or else I am Dead' Orthodox Jewish Perspectives on Fertility", in E. Blyth, R. Landau (eds) *Faith and Fertility Attitudes Towards Reproductive Practices in Different Religions from Ancient to Modern Times*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.

ВАЛЕРИЙ СУВОРОВ, ЭЛЬМИРА ФАХРУДИНОВА

Отношение к суррогатному материнству в мусульманском мире Ближнего Востока и России: обзор позиций и мнений

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-242-254>

Valeriy Suvorov, Elmira Fakhrudinova

Surrogacy in Muslim Communities of the Middle East and Russia: Trends and Perspectives

Valeriy Suvorov — National Medical Research Center for Therapy and Preventive Medicine; Saratov State Medical University (Russia). valeriy_s@inbox.ru

Elmira Fakhrudinova — Kazan State Power Engineering University; Kazan State Medical University (Russia). elmirafah@yandex.ru

The article compares views on surrogate motherhood in the Muslim communities of the Middle East and Russia. It identifies current trends in attitudes of the Muslim population and Muslim leaders to surrogacy. Although Sunni Muslim leaders in the Middle East remain predominantly opposed to it, and public opinion in general continues to view surrogacy as an unacceptable form of assisted reproductive technology, some researchers advocate a change in attitude. Shiite Islam allows gestational surrogacy as a method of overcoming infertility and promotes the respective technologies, and this policy is supported by the Shi'a population. In Russia, despite the predominance of Sunni Islam among the Muslim population, the negative attitude towards surrogate motherhood is not as categorical as in the countries of the Middle East. Spiritual leaders allow the use of surrogacy in exceptional cases, when this is the only way to have children. The differences in restrictions in the use of reproductive technologies contribute to the development of "tourism" in the field of reproductive health.

Keywords: Islam, surrogacy, Middle East, Russia.

НА СЕГОДНЯШНИЙ день суррогатное материнство как одна из репродуктивных технологий признается многими странами, однако отношение к нему остается противоречивым, порождая дискуссии по этическим и правовым аспектам. Во многом позиция государств, закрепленная в их правовой системе, основана на культурных традициях и этических установках общества. Одним из определяющих факторов выступает религиозный, хотя в некоторых случаях законы и нормы права в отношении суррогатного материнства могут и не совпадать с позицией религиозных организаций. В этом отношении показательными являются государства, где официальной религией является ислам, либо где значительно представлено мусульманское население. Мусульманские религиозные общины в настоящее время представлены более чем в 120 странах и включают, по различным данным, до 1,5 млрд человек. Целью данного исследования является сравнение современных тенденций в изменении отношения к суррогатному материнству в мусульманском мире Ближнего Востока и России.

Ислам в целом признает, что бесплодие является серьезной проблемой, допускающей и предполагающей медицинское вмешательство. За последние три десятилетия появилось множество достижений в области вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ). Исламская позиция в отношении современного лечения бесплодия позволяет применять все методы, совместимые с законным браком. ВРТ являются приемлемыми в суннитском исламе при условии, что оно практикуется между мужем и женой в течение того времени, пока они состоят в браке. Соответственно под запретом остаются все формы суррогатного материнства. Большинство суннитских ученых и религиозных деятелей выступают против него, так как обращение к стороннему донору недопустимо, независимо от конкретной биологической формы донорства. В связи с тем, что суррогатная мать вынашивает ребенка не от своего мужа, суррогатное материнство традиционно расценивается мусульманскими учеными и исследователями как прелюбодеяние. В результате ребенок считается незаконнорожденным, а сама репродуктивная процедура рассматривается как антиисламская, выходящая, по мнению шейха Ахмада Кутти, за рамки дозволенного¹. Никакой третьей стороне нельзя вмеша-

1. Kutty, A. (2007) "Does Islam Allow 'Surrogate Motherhood'?" *Islamonline.net* [<http://web.archive.org/web/20070317041702/http://www.islamonline.net/servlet/>]

ваться в супружескую функцию деторождения². Согласно исламской точке зрения, если средства нарушают основные принципы шариата, то они должны быть заблокированы. В суннитской этической системе нет места суррогатному материнству, так как негативные последствия в сфере семейно-брачных отношений могут заметно перевесить положительные результаты³.

Эти соображения очень важны в арабских странах и находят соответствующее выражение в государственной политике. Тема суррогатного материнства практически не обсуждается в государствах Ближнего Востока, так как регион в целом определил свою позицию и старается ее придерживаться. Как отмечают исследователи, исламские власти суннитского толка не принимают суррогатное материнство, что отражено на законодательном уровне⁴.

Так, парламентом Египта в 2001 г. был принят закон, в соответствии с которым введена уголовная ответственность и наказание в виде пяти лет тюрьмы за суррогатное материнство. В целом, в Египте методы вспомогательной репродукции разрешены, но использование третьих лиц запрещено, как и в остальном суннитском исламском мире. В апреле 2019 г. Федеральным национальным советом ОАЭ был принят законопроект, согласно которому установлен запрет на суррогатное материнство, однако при этом допускается репродуктивное донорство. При нарушении данного закона наказание составляет до пяти лет лишения свободы и штраф в размере до 1 миллиона дирхамов (272 000 долларов США)⁵.

Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503546938, accessed on 10.03.2022].

2. Kasule, O. H. (2003) "A Critique of the Biomedical Model from an Islamic Perspective", in H. E. Fadel (ed.). *FIMA Year Book 2002*, pp. 95–108. Islamabad: Federation of Islamic Medical Associations in collaboration with Medico Islamic Research Council (MIRC) and Islamic International Medical College.
3. Islam, S., et al. (2013) "Ethics of Surrogacy: a Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics", *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 44(1): 441–5920.
4. Chamsi-Pasha, H, Albar, M. A. (2015) "Assisted Reproductive Technology: Islamic Sunni Perspective", *Human Fertility* 18(2): 107–12; Arbach, O. (2002) "Ethical Considerations in Syria Regarding Reproduction Techniques", *Medicine and Law* 21(2): 395–401.
5. Abdulmalik, A. I. (2019) "Taking Surrogacy Seriously in the Arab world", *Arab News*, May 29 [https://www.arabnews.com/node/1503626, accessed on 10.03.2022].

Несмотря на сложившуюся ситуацию, суррогатное материнство находит поддержку со стороны некоторых светских общественных деятелей в тех случаях, когда речь идет о помощи супружеским парам, не могущим зачать ребенка самостоятельно. В научных публикациях за последнее десятилетие появляются рассуждения о необходимости изменения ситуации. По данным А. М. Тавфикве⁶, допустимость суррогатного материнства рассматривается по аналогии с ваджиб (кормление сцеженным молоком) в исламе. Согласно такой интерпретации действия суррогатной матери близки по своему проявлению к действиям мусульманской приемной матери, кормящей ребенка сцеженным из своей груди молоком, но при этом не прижимающей его к своей груди.

Однако коллектив авторов из Бангладеш и Малайзии⁷ отмечает ошибочность такой аналогии, так как кормилица не имеет никаких отношений с отцом ребенка, кормилицей которого она является, однако в контракте суррогатного материнства либо женщина искусственно оплодотворяется биоматериалом отца ребенка, либо в ее организм помещается эмбрион, созданный с использованием биоматериала отца. Кроме того, кормилица никак биологически не связана с ребенком, а срок кормления ограничен во времени.

Данный вопрос поднимается и в публикации писательницы и общественного деятеля из Арабских Эмиратов А. И. Абдулмалик⁸, отмечающей, что полностью запретить суррогатное материнство очень сложно, так как эта практика является одновременно успешной и прибыльной, а люди всегда найдут лазейки и способы обойти запрет, что в конечном итоге приводит к возникновению черного рынка.

Р. А. Муайгил, исследователь из Саудовской Аравии, в публикации 2017 г. выступил против соответствующего запрета, аргументируя свою позицию ссылками на нормы шариата, биоэтическими рассуждениями и медицинскими доказательствами. В статье представлены причины, по которым суррогатное материнство не только соответствует исламскому учению, но также

6. Tawfique, A. M. "Surrogacy and Islam: Between Permissibility and Prohibition", pp. 277–281.
7. Islam, S., et al. "Ethics of Surrogacy: a Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics", p. 44-1-5920.
8. Abdulmalik, A. I. (2019) "Taking surrogacy seriously in the Arab world", *Arab News*, May 29 [<https://www.arabnews.com/node/1503626>, accessed on 10.03.2022].

является этически оправданным и необходимым с медицинской точки зрения⁹.

При этом общественное мнение по этому вопросу в ряде исламских стран остается достаточно консервативным. По данным социологического исследования, проведенного Р. Саадехом с соавторами в Иордании, трое из четырех респондентов не поддерживают легализацию суррогатного материнства. Большинство сообщило о негативном отношении как к коммерческому, так и к некоммерческому суррогатному материнству. Определяющими в данном случае оказались религиозные соображения (71,1%)¹⁰. Подобные данные были получены и при проведении исследований среди иорданских студентов-медиков¹¹. При этом авторы отмечают, что в обществе происходят культурные трансформации, которые могут изменить отношение к суррогатному материнству в будущем.

В целом, современная исламская суннитская биоэтика, основанная на религиозных подходах к социально-медицинским вопросам, продолжает находить поддержку и обоснование у исламских исследователей¹².

Тем не менее далеко не во всем исламском мире запрещается суррогатное материнство, и в этом отношении особенно показателен Иран. При том что большинство мусульман в мире являются суннитами, большинство населения Ирана — шииты. Гестационное суррогатное материнство как метод лечения бесплодия практикуется в некоторых крупных медицинских учреждениях Тегерана и других городов Ирана¹³. С 1987 г. некоторые врачи-но-

9. Muaygil, R.A. (2017) "Reexamining the Prohibition of Gestational Surrogacy in Sunni Islam", *Developing World Bioethics* 17(2): 112–120.
10. Saadeh, R., Abdulrahim, N., Alfaqih, M., Khader, Y. (2020) "Attitude of Jordanian Health Care Workers Toward Surrogacy", *Journal of Family and Reproductive Health* 14(1): 5–13.
11. Mustafa, A. G., Alzoubi, K. H., Khabour, O. F., Alfaqih, M. A. (2018) "Perspectives and Attitudes of Jordanian Medical and Paramedical Students Toward Surrogate Pregnancy", *International Journal of Women's Health* 10: 617–622.
12. Padela, A. I. (2013) "Islamic Bioethics: Between Sacred Law, Lived Experiences, and State Authority", *Theoretical Medicine and Bioethics* 34(2): 65–80; Rattani, A., Hyder, A. A. (2019) "Developing an Islamic Research Ethics Framework", *Journal of Religion and Health* 58(1): 74–86; Padela, A. I. (2019) "Using the Maqāṣid al-Sharī'ah to Furnish an Islamic Bioethics: Conceptual and Practical Issues" *Journal of Bioethical Inquiry* 16(3): 347–352; Rattani, A. (2021) A "Critique of Contemporary Islamic Bioethics", *Journal of Bioethical Inquiry* 18(2): 357–361.
13. Inhorn, M. C. (2006) "Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam", *Culture, Medicine and Psychiatry* 30(4): 427–450.

ваторы внедрили в стране методы ЭКО и вступили в контакт с исламскими правоведами, чья поддержка лечения бесплодия с помощью ЭКО считалась решающей для придания этой практике легитимности. С конца 1990-х гг. вспомогательные репродуктивные технологии благодаря официальной религиозной поддержке были узаконены в Иране во всех их формах, что вывело страну в лидеры среди мусульманских стран Ближнего Востока в этом отношении¹⁴.

Иран является единственным мусульманским государством, в котором действует законодательство о донорстве эмбрионов, принятое в 2003 г. Для 10–15% бесплодных пар в стране нет никаких юридических или религиозных барьеров, запрещающих воспользоваться преимуществами вспомогательных репродуктивных технологий¹⁵. Соответствующие фетвы разрешают суррогатное материнство как средство лечения бесплодия, однако только для законных пар, тем самым обеспечивая соблюдение наказуемого запрета Ирана на гомосексуальность и зачатие вне брака¹⁶. Практика суррогатного материнства рассматривается как перенос эмбриона или плода, что не находится под запретом в шиитской правовой традиции, хотя и существуют определенные разногласия по вопросам, касающимся родства и наследования при таком рождении ребенка. Основная этическая проблема иранского опыта гестационного суррогатного материнства заключается в коммерческих отношениях между предполагаемой парой и суррогатной матерью. Хотя денежное вознаграждение суррогатной матери практикуется в Иране и разрешено религиозными властями, оно вызывает этические споры¹⁷. Иранским исследователем К. Арамешем был рассмотрен вопрос изменения данного вида денежных отношений и ограничения их возмещением обычных затрат, что

14. Tremayne, S., Akhondi, M. M. (2016) "Conceiving IVF in Iran", *Reproductive BioMedicine and Society Online* 2: 62–70; Ahmadi, A., Bamdad, S. (2017) "Assisted Reproductive Technologies and the Iranian Community Attitude Towards Infertility", *Human Fertility* 20(3): 204–211; Gooshki, E. S., Allahbedashti, N. (2015) "The Process of Justifying Assisted Reproductive Technologies in Iran", *Indian Journal of Medical Ethics* 12(2): 57–96.
15. Afshar, L., Bagheri, A. (2013) "Embryo Donation in Iran: an Ethical Review", *Developing World Bioethics* 3(3): 119–124.
16. Inhorn, M. C., Birenbaum-Carmeli, D., Tremayne, S., Gürtin, Z. B. (2017) "Assisted Reproduction and Middle East Kinship: a Regional and Religious Comparison", *Reproductive Biomedicine and Society Online* 4: 41–51.
17. Aramesh, K. (2009) "Iran's Experience with Surrogate Motherhood: An Islamic View and Ethical Concerns", *Journal of Medical Ethics* 35(5): 320–322.

потребовало бы в свою очередь изменения законодательства и соответствующих религиозных предписаний.

Анкетирование, проведенное в 2012 г. в Ширазе, самом густонаселенном городе на юге Ирана, показало, что респонденты поддерживают не все виды вспомогательной репродукции. Среди современных методов лечения бесплодия наиболее распространенным было ЭКО (с использованием спермы мужа и яйцеклетки жены), при этом гестационное суррогатное материнство и использование пожертвованных гамет рассматриваются как менее приемлемые¹⁸. Исследователи приходят к выводу, что представители общественности нуждаются в более подробной информации о донорстве гамет и суррогатном материнстве, поскольку это может повлиять на принятие решений бесплодными парами. Исследования, проведенные Салехом и др. среди студентов-медиков в Иране, показали, что респонденты положительно относятся к суррогатному материнству и принимают его как норму¹⁹. Несмотря на это, авторы отмечают, что для улучшения ситуации необходимо внести некоторые изменения в существующие традиции.

Запрет на донорство гамет третьими лицами в странах с суннитским большинством и разрешение на использование донорских технологий в странах с шиитским большинством, в Иране и Ливане, привели к значительным перемещениям бесплодных пар через национальные границы Ближнего Востока²⁰. Инхорн и Тремейн²¹ отмечают, что религиозные постановления, исходящие из Ирана, в котором доминируют мусульмане-шииты, создали уникальные возможности для бесплодных мусульманских пар получить донорские гаметы с помощью сторонней репродуктивной помощи. Открытие Ирана для донорства гамет имело серьезные последствия в Ливане с преобладанием шиитов и привело к так называемому репродуктивному туризму мусульманских пар — суннитов, которые в поисках донорских гамет отправляются в другие государства. В Ливане мусульманам и христианам

18. Ahmadi, A., Bamdad, S. (2017) "Assisted Reproductive Technologies and the Iranian Community Attitude Towards Infertility", *Human Fertility* 20(3): 204–211.

19. Salehi, K., Shakour, M., Pashaei Sabet, F., Alizadeh, S. (2015) "The Opinion of Iranian Students about the Society's Perception on Using Surrogacy as an Infertility Treatment in the Future Community", *Sexual and Reproductive Healthcare* 6(1): 19–22.

20. Inhorn, M. C. (2011) "Globalization and Gametes: Reproductive 'Tourism,' Islamic Bioethics, and Middle Eastern Modernity", *Anthropology and Medicine* 18(1): 87–103.

21. Inhorn, M. C., Tremayne, S. (2016) "Islam, Assisted Reproduction, and the Bioethical Aftermath", *Journal of Religion and Health* volume 55(2): 422–430.

оказывается сторонняя репродуктивная помощь, в отличие от соседних Египта и Иордании²². Иран обладает значительным потенциалом для предоставления услуг ЭКО как иранцам, так и представителям других национальностей во всем регионе²³. В целом указанные авторы считают, что репродуктивный «туризм» следует переосмыслить как репродуктивное «изгнание», когда бесплодные пары чувствуют себя лишенными доступа к ВРТ в своих странах²⁴.

Несмотря на то, что законы Ирана разрешают донорство эмбрионов путем искусственного оплодотворения от пар, состоящих в законном браке, бесплодным парам, многие правовые аспекты не находят отражения в законодательстве, что в ряде случаев вызывает некоторую неопределенность. Принятие соответствующего закона стало важным шагом, но недостаточной мерой в этой области. Многие вопросы, в частности гарантии для будущего ребенка, безопасность и количество донорских эмбрионов, проблема генетической связи (насаб) и наследия, создание стандартного национального протокола или руководств по оценке безопасности донорских эмбрионов, остались без ответа в данном законе и должны быть рассмотрены законодателями при любом будущем его пересмотре²⁵. Исследователи отмечают, что отсутствие ясности в отношении первоначальных постановлений исламских правоведов в Иране, которые разрешили практику ВРТ, привело к ряду непредвиденных последствий в отношении правовых, религиозных, культурных и этических вопросов, затрагивающих семью, ее структуру и отношения между родственными группами²⁶.

В России наблюдается своя специфика в отношении к суррогатному материнству со стороны представителей ислама. Боль-

22. Inhorn, M. C., Patrizio, P., Serour, G. I. (2010) "Third-Party Reproductive Assistance Around the Mediterranean: Comparing Sunni Egypt, Catholic Italy and Multisectarian Lebanon", *Reproductive BioMedicine Online* 21(7): 848–853.
23. Abedini, M., Ghaheri, A., Omani Samani, R. (2016) "Assisted Reproductive Technology in Iran: The First National Report on Centers, 2011", *International Journal of Fertility & Sterility* 10(3): 283–289.
24. Inhorn, M. C., Shrivastav, P., Patrizio, P. (2012) "Assisted Reproductive Technologies and Fertility 'Tourism': Examples from Global Dubai and the Ivy League", *Medical Anthropology* 31(3): 249–265.
25. Afshar, L., Bagheri, A. "Embryo Donation in Iran: an Ethical Review"; Behjati-Ardakani, Z., et al. (2015) "Embryo Donation in Iranian Legal System: A Critical Review", *Journal of Reproduction and Infertility* 16(3): 130–137.
26. Behjati Ardakani, Z., et al. (2021) "The Impact of Third Party Reproduction on Family and Kinship", *Journal of Reproduction and Infertility* 22(1): 3–15.

шинство населения, исповедующего ислам, являются суннитами и в целом разделяют установленный запрет в отношении суррогатного материнства. Глава Духовного собрания мусульман России муфтий Альбир Крганов отмечал, что ислам негативно относится «к суррогатному материнству с использованием третьей стороны»²⁷. Муфтий отметил необходимость профильного федерального закона в отношении приемлемых видов репродуктивных технологий, в которых задействована только супружеская пара²⁸.

Ильдар Аляутдинов²⁹, имам Московской соборной мечети, считает, что ислам, шариат в крайних ситуациях допускает суррогатное материнство, если, пройдя некий многолетний этап, супруги понимают, что другого выхода нет. Но это не должно быть повсеместным и общедоступным, чтобы не получилось так, что люди, имеющие материальный достаток, желают иметь детей, но не хотят проходить через все трудности и предпочитают заплатить женщине, готовой выносить ребенка.

Некоторые другие авторитетные исламские богословы России считают допустимым применение метода ЭКО и суррогатного материнства. Их позиция основана на гуманитарных соображениях: надо предоставить возможность бездетным супружеским парам для продолжения рода. Однако требуется соблюдение ряда условий³⁰: (1) суррогатная мать должна состоять в браке; (2) обязательно получение согласия мужа женщины, которая решила вынашивать чужого ребенка; (3) перед имплантацией эмбриона суррогатной матери необходимо около трех месяцев не иметь интимных отношений с супругом, чтобы быть уверенной в отсутствии внутрисемейной беременности; (4) финансовые расходы, связанные с медицинским обеспечением, питанием и т.д. суррогатной матери за весь период беременности и в послеродовой

27. Заверняева С. Суррогатным матерям хотят запретить рожать для иностранцев // Парламентская газета. 21.01.2021 [<https://www.pnp.ru/politics/surrogatnym-materiyam-khotyat-zapretit-rozhat-dlya-inostrancev.html>, доступ от 10.03.2022]

28. Заверняева С. Суррогатным матерям хотят запретить рожать для иностранцев // Парламентская газета. 21.01.2021 [<https://www.pnp.ru/politics/surrogatnym-materiyam-khotyat-zapretit-rozhat-dlya-inostrancev.html>, доступ от 10.03.2022]

29. Воскресенский М. Имам рассказал, в каком случае ислам допускает суррогатное материнство // РИА Новости. 02.12.2019 [<https://ria.ru/20191202/1561873721.html>, доступ от 10.03.2022].

30. Глоба А.А. (архимандрит Александр). Этические и правовые проблемы отношения ислама к суррогатному материнству // Миссия Конфессий. 2020. Т. 9. Ч. 2. С. 228.

период в течение 40 дней, должен нести отец вынашиваемого ребенка; (5) на родившегося ребенка и суррогатную мать распространяются религиозные канонические запреты на родственные браки; (6) суррогатная мать, которая выносила ребенка, может настоять на том, чтобы вскармливать своим молоком родившегося от нее ребенка для удовлетворения физиологической материнской потребности и воспрепятствования вскармливанию ребенка искусственным молоком.

По словам Р. Измайлова, проректора Московского исламского института и имама мечети в подмосковной Балашихе, «традиционные религии ополчились против суррогатного материнства» потому, что у женщин может быть неверная мотивация для использования такой возможности родить; например, «женщина не хочет портить фигуру, занята карьерой или спортом и сама не хочет рожать»³¹, что стало, по его мнению, одним из трендов современного материнства³². Измайлов убежден, что недопустимо относиться к суррогатному материнству как к услуге, при которой «кто-то просто покупает тело суррогатной матери как рабыню, использует его и забирает детей». Также исключается обращение к суррогатному материнству для однополых пар или для людей нетрадиционной ориентации. По мнению Измайлова, к суррогатной матери должно быть отношение, аналогичное отношению к молочной матери в исламе, а не «как зачастую бывает в светском обществе: вскормила детей и до свидания». Измайлов отметил, что как молочная, так и суррогатная мать должны иметь возможность общаться с ребенком, а на родителей возлагается финансовая ответственность за здоровье суррогатной матери при осложнениях после родов³³.

В соседнем с Россией Казахстане в 2017 г. духовное управление мусульман вынесло решение относительно суррогатного материнства. Так же, как и во многих странах Ближнего Востока, был подтвержден официальный запрет его применения для мусуль-

31. Воскресенский М. Имам рассказал, в каком случае ислам допускает суррогатное материнство // РИА Новости. 02.12.2019 [<https://ria.ru/20191202/1561873721.html> доступ от 10.03.2022].

32. Фахрудинова Э. Р., Суворов В. В. Философия материнства: от ценностей марксизма к ценностям общества потребления // Манускрипт. 2021. Т. 14. № 7. С. 1404–1408.

33. Воскресенский М. Имам рассказал, в каком случае ислам допускает суррогатное материнство // РИА Новости. 02.12.2019 [<https://ria.ru/20191202/1561873721.html> доступ от 10.03.2022].

ман; приверженцы ислама не только не должны становиться суррогатными матерями, но и пользоваться их помощью³⁴.

Таким образом, отношение к суррогатному материнству в исламском мире является неоднозначным. Ислам суннитского толка, широко распространенный на Ближнем Востоке, запрещает суррогатное материнство, потому что, согласно религиозным представлениям, оно мешает нормальному образованию потомства. Применение вспомогательных репродуктивных технологий разрешается, только когда дело касается супружеской пары, без обращения к третьей стороне. Отношение к суррогатному материнству как противоестественному и морально недопустимому проявляется даже при его осуществлении на некоммерческой основе. Шиитский ислам допускает гестационное суррогатное материнство как метод преодоления бесплодия, что находит широкое применение в крупных медицинских клиниках Ирана и в целом имеет поддержку населения страны. Тем не менее, иранское законодательство в репродуктивной сфере остается несовершенным и, по мнению ряда исследователей, требует определенных доработок. В России, несмотря на преобладание среди мусульманского населения ислама суннитского толка, негативное отношение к суррогатному материнству не столь категорично, как в странах Ближнего Востока. Духовные лидеры допускают использование суррогатного материнства в исключительных случаях, когда это единственная возможность завести детей.

Наличие ограничений в применении репродуктивных технологий в условиях достижений в области науки и техники и в сочетании с процессами глобализации провоцируют развитие «туризма» в области репродуктивного здоровья. Распространение форм альтруистического и коммерческого суррогатного материнства приводит к появлению транснациональных связей при использовании суррогатных матерей для воспроизводства. Подобные процессы происходят на Ближнем Востоке, где Иран, обладающий значительным потенциалом для предоставления репродуктивных услуг как иранцам, так и представителям других национальностей во всем регионе, становится центром развития суррогатного материнства. Внедрение новых биомедицинских технологий порождает новые исламские биоэтические дискуссии и морально-этические ответы.

34. Толыбаева Д. Духовное управление мусульман Казахстана запретило суррогатное материнство // NUR.KZ. 26.01.2017 [www.nur.kz/1388522-dukhovnoe-upravleniemu-sulman-kazakh-2.html доступ от 10.03.2022].

Библиография / References

- Глоба А.А. (Архимандрит Александр). Этические и правовые проблемы отношения ислама к суррогатному материнству // Миссия Конфессий. 2020. Т. 9. Ч. 2. С. 228.
- Фахрудинова Э.Р., Суворов В.В. Философия материнства: от ценностей марксизма к ценностям общества потребления // Манускрипт. 2021. Т. 14. № 7. С. 1404–1408.
- Abedini, M., Ghaheeri, A., Omani Samani, R. (2016) “Assisted Reproductive Technology in Iran: The First National Report on Centers, 2011”, *International Journal of Fertility & Sterility* 10(3): 283–289.
- Afshar, L., Bagheri, A. (2013) “Embryo Donation in Iran: an Ethical Review”, *Developing World Bioethics* 3(3): 119–124.
- Afshar, L., Bagheri, A. “Embryo Donation in Iran: an Ethical Review”; Behjati-Ardakani, Z., et al. (2015) “Embryo Donation in Iranian Legal System: A Critical Review”, *Journal of Reproduction and Infertility* 16(3): 130–137.
- Ahmadi, A., Bamdad, S. (2017) “Assisted Reproductive Technologies and the Iranian Community Attitude Towards Infertility”, *Human Fertility* 20(3): 204–211.
- Aramesh, K. (2009) “Iran’s Experience with Surrogate Motherhood: An Islamic View and Ethical Concerns”, *Journal of Medical Ethics* 35(5): 320–322.
- Arbach, O. (2002) “Ethical Considerations in Syria Regarding Reproduction Techniques”, *Medicine and Law* 21(2): 395–401.
- Behjati Ardakani, Z., et al. (2021) “The Impact of Third Party Reproduction on Family and Kinship”, *Journal of Reproduction and Infertility* 22(1): 3–15.
- Chamsi-Pasha, H., Albar, M.A. (2015) “Assisted Reproductive Technology: Islamic Sunni Perspective”, *Human Fertility* 18(2): 107–12.
- Fakhrudinova, E. R., Suvorov, V.V. (2021) “Filosofia materinstva: ot tsennostei marksizma k tsennostiam obshchestva potrebleniia” [Philosophy of motherhood: from the values of Marxism to the values of the consumer society], *Manuskript* 14(7): 1404–1408.
- Globa, A.A. (Arхимандрит Александр). (2020) “Eticheskie i pravovye problemy otnosheniia Islama k surrogatnomu materinstvu” [Ethical and legal problems of Islam’s attitude to surrogate motherhood], *Missiia Konfessii* 9(2): p. 228.
- Gooshki, E.S., Allahbedashti, N. (2015) “The Process of Justifying Assisted Reproductive Technologies in Iran”, *Indian Journal of Medical Ethics* 12(2): 57–96.
- Inhorn, M.C. (2006) “Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi’a Islam”, *Culture, Medicine and Psychiatry* 30(4): 427–450.
- Inhorn, M.C. (2011) “Globalization and Gametes: Reproductive ‘Tourism’, Islamic Bioethics, and Middle Eastern Modernity”, *Anthropology and Medicine* 18(1): 87–103.
- Inhorn, M.C., Birenbaum-Carmeli, D., Tremayne, S., Gürtin, Z. B. (2017) “Assisted Reproduction and Middle East Kinship: a Regional and Religious Comparison”, *Reproductive Biomedicine and Society Online* 4: 41–51.
- Inhorn, M.C., Patrizio, P., Serour, G. I. (2010) “Third-Party Reproductive Assistance Around the Mediterranean: Comparing Sunni Egypt, Catholic Italy and Multisectarian Lebanon”, *Reproductive BioMedicine Online* 21(7): 848–853.
- Inhorn, M.C., Shrivastav, P., Patrizio, P. (2012) “Assisted Reproductive Technologies and Fertility ‘Tourism’: Examples from Global Dubai and the Ivy League”, *Medical Anthropology* 31(3): 249–265.

- Inhorn, M. C., Tremayne, S. (2016) "Islam, Assisted Reproduction, and the Bioethical Aftermath", *Journal of Religion and Health* volume 55(2): 422–430.
- Islam, S., et al. (2013) "Ethics of Surrogacy: a Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics", *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 44(1): 44-1-5920.
- Kasule, O. H. (2003) "A Critique of the Biomedical Model from an Islamic Perspective", in H. E. Fadel (ed.). *FIMA Year Book 2002*, pp. 95–108. Islamabad: Federation of Islamic Medical Associations in collaboration with Medico Islamic Research Council (MIRC) and Islamic International Medical College.
- Kutty, A. (2007) "Does Islam Allow 'Surrogate Motherhood'?" *Islamonline.net* [http://web.archive.org/web/20070317041702/http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503546938, accessed on 10.03.2022].
- Muaygil, R. A. (2017) "Reexamining the Prohibition of Gestational Surrogacy in Sunni Islam", *Developing World Bioethics* 17(2): 112–120.
- Mustafa, A. G., Alzoubi, K. H., Khabour, O. F., Alfaqih, M. A. (2018) "Perspectives and Attitudes of Jordanian Medical and Paramedical Students Toward Surrogate Pregnancy", *International Journal of Women's Health* 10: 617–622.
- Padela, A. I. (2013) "Islamic Bioethics: Between Sacred Law, Lived Experiences, and State Authority", *Theoretical Medicine and Bioethics* 34(2): 65–80.
- Padela, A. I. (2019) "Using the Maqāṣid al-Sharī'ah to Furnish an Islamic Bioethics: Conceptual and Practical Issues" *Journal of Bioethical Inquiry* 16(3): 347–352.
- Rattani, A. (2021) A "Critique of Contemporary Islamic Bioethics", *Journal of Bioethical Inquiry* 18(2): 357–361.
- Rattani, A., Hyder, A. A. (2019) "Developing an Islamic Research Ethics Framework", *Journal of Religion and Health* 58(1): 74–86.
- Saadeh, R., Abdulrahim, N., Alfaqih, M., Khader, Y. (2020) "Attitude of Jordanian Health Care Workers Toward Surrogacy", *Journal of Family and Reproductive Health* 14(1): 5–13.
- Salehi, K., Shakour, M., Pashaei Sabet, F., Alizadeh, S. (2015) "The Opinion of Iranian Students about the Society's Perception on Using Surrogacy as an Infertility Treatment in the Future Community", *Sexual and Reproductive Healthcare* 6(1): 19–22.
- Tawfique, A. M. "Surrogacy and Islam: Between Permissibility and Prohibition", pp. 277–281.
- Tremayne, S., Akhondi, M. M. (2016) "Conceiving IVF in Iran", *Reproductive BioMedicine and Society Online* 2: 62–70.



АНДРЕЙ МУРАШКО

«Белая Нут» или «безголовый зверь»? О наскальных рисунках из Вадии Сура

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-255-272>

Andrei Murashko

“White Nut” or “Headless Beast”? On the Rock Art of Wadi Sura

Andrei Murashko — Ca' Foscari University of Venice (Italy).
amurashcko@gmail.com

The article examines images of “headless beasts” from the Cave of Beasts (Wadi Sura II) in the rocks of Gilf Kebir, Sahara. Based on a comparison of more than 30 almost identical paintings of “beasts”, it is concluded that the central white figure cannot be considered an anthropomorphic prototype of the ancient Egyptian goddess Nut, as the Czech Egyptologist Miroslav Bárta unambiguously asserts. Nevertheless, the myth-ritual complex he had spied on actually reveals an inner connection and a number of similarities with the religion of ancient Egypt. According to Vladimir Propp’s observations about initiation rites and egyptological data, parallels are drawn with the later Egyptian tradition. These parallels, however, are found not so much in imagery as in the field of similar cultural and religious principles.

Keywords: Ancient Egypt, Neolithic, cave art, Cave of Beasts, rites of passage.

ПРИ изучении традиций ушедших цивилизаций исследователь зачастую вынужден работать с фрагментарным материалом, по необходимости «достраивая» картину мира древних. И если даже относительно многих деталей религиозных представлений Древнего Египта ученые до сих пор не могут прийти к консенсусу, то еще сложнее дела обстоят с эпохой (до V тысячелетия), когда субстрат будущего населения долины Нила еще не сформировался. Тем не менее мы должны констатировать, что даже сквозь не слишком многочисленные свидетельства тех времен проглядывают черты, говорящие если не о преемственности, то о весьма показательных универсалиях, обнаруживаемых как в древнеегипетских религиозных памятниках, так и в рисунках охотников из сахарских пещер.

Среди упомянутых изображений одно представляет особый интерес. В так называемой Пещере Зверей (Вади Сура II, ок. 5500–5000 до н. э.¹) центральное место в композиции рисунков занимает большая белая фигура, окруженная группой людей. Видный чешский египтолог Мирослав Барта, речь о котором пойдет далее, заметил, что в данном изображении угадывается позднейшая (относящаяся прежде всего к периоду Нового царства) иконография древнеегипетской богини неба Нут. Вместе с тем существуют достаточные основания для иной интерпретации, также обладающей ценностью для исследования религии Древнего Египта. В статье я попытаюсь показать, что гипотеза Барты, хоть и являет собой пример парейдолии (навязывания ложной интерпретации нечеткому визуальному стимулу), тем не менее дает подсказку к пониманию исследуемого образа: мифо-ритуальный комплекс представлений, стоящий за египетским божеством, мы встречаем в различные эпохи по всему миру и более того — в той же самой пещере. Таким образом, «белая богиня» позволяет пролить свет на доисторическое прошлое египтян.

I.

Согласно исследованиям, климат Северной Африки претерпел значительные перемены в 3900-х гг. до н. э., когда сильная засуха положила начало последнему по времени опустыниванию

1. Riemer, H., Kröpelin, S., Zboray, A. (2017) "Climate, Styles and Archaeology: An Integral Approach Towards an Absolute Chronology of the Rock art in the Libyan Desert (Eastern Sahara)", *Antiquity* 91 (355): 7–23.

территорий, ставших современной Сахарой. Предшествовавший период, называемый влажной фазой голоцена (8500–3500 до н.э.)², характеризовался значительно менее засушливым климатом: на месте пустыни были леса и саванны, полноводные реки и озера. Эти края населяли слоны, жирафы, другие животные и, конечно, люди. Можно представить удивление исследователей, впервые обнаруживших в сахарских пещерах наскальные рисунки плавающих людей³. С наступлением пустыни массовые миграции в долину Нила сформировали основу будущей египетской цивилизации.

Найденная в 2002 году Пещера Зверей (ил. 1) получила свое название по аналогии со знаменитой Пещерой Пловцов ввиду доминирующего в ней изобразительного мотива — всевозможных животных, среди которых особенно заметны странные «безголовые» существа. Доминирует же большая белая фигура в центре нависающей скалы, которую Мирослав Барта назвал не иначе как «Белой Богиней»⁴. Ученый предположил, что уже на столь раннем этапе у людей, которые затем станут древними египтянами, существовало представление о женском божестве неба, чья раскраска повторяла цвет Млечного Пути (ил. 2–3).

Барта приводит следующие аргументы:

1) «Отличительный белый цвет» фигуры, похожей на Нут, позволяет предположить, «что уже на этой ранней стадии она считалась антропоморфным воплощением Млечного Пути, который

2. Kuper, R., Kröpelin, S. (2006) “Climate-Controlled Holocene Occupation in the Sahara: Motor of Africa’s Evolution”, *Science* 313 (5788): 803–807. На русском языке см. об этом: Прусаков Д. Б. Древний Египет: почва цивилизации. (Этюд о неолитической революции) / Отв. ред. Э. С. Кульпин. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. Также распространено название «Неолитический субплювиал». См.: Olsen, S. L. (2017) “Weighing the Evidence for Ancient Afro-Arabian Cultural Connections through Neolithic Rock Art”, in D. A. Agius, E. Khalil, E. Scerri, A. Williams (eds) *Human Interaction with the Environment in the Red Sea: Selected Papers of Red Sea Project VI*, p. 90. Leiden; Boston: Brill.
3. См.: Almásy, L. E. (1997) *Schwimmer in der Wüste: Auf der Suche nach der Oase Zerkura*. Innsbruck: Haymon Verlag. Открытие Пещеры Пловцов (Вади Сура I) — самой известной находки Гильф Кебира — связано с именем венгерского исследователя пустынь Ласло Алмаши (1895–1951). Это событие, произошедшее в октябре 1933 года, легло в основу романа Майкла Ондатже «Английский пациент» (1992) и одноименного фильма (1996, реж. Энтони Мингелла).
4. Bárta, M. (2010) *Swimmers in the Sand: On the Neolithic Origins of the Ancient Egyptian Mythology and Symbolism*, p. 47. Prague: Dryada.

в Древнем Египте ассоциировался с легендой о рождении солнечного бога Ра»⁵.

2) Большой размер похожей на Нут фигуры, которая состоит из «сочетания ног зверя и женского торса с явно заметной грудью»⁶. Сам зверь при этом напоминает пантеру⁷.

3) «Фигура изгибается над землей, подобно более поздним изображениям богини Нут в Древнем Египте...». Ее голова «отсутствует, и угадывается только шея»⁸.

4) Эта «белая богиня» окружена тремя богами, известными из Египетского пантеона. Это Геб, Шу и Тефнут⁹.

При этом самого Барту интересует не только это изображение. Он анализирует различные мотивы, представленные в наскальной живописи сахарских пещер, и неоднократно обращает внимание на упомянутый мотив «безголовых зверей» (ил. 4–5)¹⁰. Этот мотив встречается более 30 раз. Однако ученый совершенно не видит, что «белая Нут» как две капли воды повторяет очертания этих животных, отличаясь разве что размером. Там, где египтолог не увидел голову богини, на самом деле отчетливо виден вытянутый хвост¹¹, а то, что Барта, вероятно, принял за ягоды Нут, — и есть та самая отсутствующая голова неидентифицируемого животного (ил. 6).

II.

Очевидно, что «белая богиня» является белым зверем — животным, которое играло важную роль в жизни людей, решивших поместить изображения его многочисленных сородичей под каменным навесом. При ближайшем рассмотрении мы можем заметить еще одну интересную деталь: некоторые звери «про-

5. Báрта, M. (2010) *Swimmers in the Sand: On the Neolithic Origins of the Ancient Egyptian Mythology and Symbolism*, p. 47.

6. Ibid., pp. 37, 47.

7. Ibid., p. 37.

8. Ibid., p. 47.

9. Ibid. Последовательному развенчанию этих аргументов посвящено исследование Карло Бергманна: Bergmann, C. (2011) "On the Origins of the Egyptian Pantheon", *Carlo Bergmann's Discoveries* [<http://www.carlo-bergmann.de/ex2009-10/On%20the%20origins%20of%20the%20Egyptian%20Pantheon.htm>, accessed on 22.11.2022].

10. Báрта, M. Op. cit., pp. 58–63, 87.

11. На многих композициях изображены люди, тянущие зверя за хвост: этот мотив повторяется и в изображении белого зверя (ил. 1, 9).

глатывают» фигурки людей (с того конца, где, по идее, должен быть рот) и затем извергают их с обратной стороны (ил. 8–9). Этот мотив наводит на мысли об обряде инициации¹². Исследование обрядов перехода на многие годы было определено бессмертным трудом А. ван Геннепа¹³. Но, пожалуй, наиболее ясно о смысле прохождения через зверя написал В.Я. Пропп, связав его не только с ритуальными практиками, но и с многочисленными фольклорными и мифологическими текстами — в том числе древнеегипетскими.

Анализируя сказку народа зулу о племенном герое Сикулуми, Пропп приходит к выводу, что исторически обряд состоял «в мимическом проглатывании тотемным животным и обратном извержении юноши». И далее: «Фикция такого поглощения воспринималась как смерть, возвращение — как воскресение к жизни. Приобщение к тотемному животному давало посвящаемому магические способности, делало его членом родового общества и давало право на вступление в брак»¹⁴. То же верно и для движения светил, и для похорон, как показал еще ван Геннеп¹⁵. И действительно, именно так в Древнем Египте мыслилось путешествие солнца (и отождествляемого с ним умершего): каждый день оно проглатывалось небесной богиней на Западе и заново рождалось на Востоке (ил. 7).

Следует отметить еще две практики, — а именно сам факт лишения зверя головы и соответствующее обращение с опасными изображениями, — которые обнаруживают параллели в египетской религии много веков спустя. Занятно, но способы обезвреживания «опасных» изображений не сильно изменились. Причем в более позднее время нейтрализовались как не-

12. Подробнее см.: Азизян А.А. Две «двери». Обряд инициации и распространение информации на древнейшем Ближнем Востоке. СПб.: Алетей, 2021.

13. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.

14. Пропп В.Я. Эдип в свете фольклора // Фольклор и действительность: избранные статьи / Сост., ред., предисловие и примечания Б.И. Путилова. М.: «Наука», 1976. С. 276.

15. Геннеп А., ван. Указ. соч. С. 145. Однако ван Геннеп, прекрасно понимающий смысл прохождения через змею от хвоста до головы, не мог объяснить (как и Г. Масперо: Maspero, G. (1893) "Les Hypogées Royaux de Thèbes", in Maspero, G. *Etudes de Mythologie et d'Archéologie Égyptienne*, Vol. II, pp. 169–171. Paris: E. Leroux) смысла прохождения через две головы быка в четвертом часу Книги Врат. Действительно, в гробницах Нового царства мы находим изображения ладьи бога, которая буквально «протягивается» через балку, несущую с обеих концов бычьей головы.

посредственно изображения, так и фигуративные письменные знаки — иероглифы.

Поскольку иероглифы представляют собой речь богов (егип. *mdw nTr*), а изображение есть дверь (егип. *sbA*)¹⁶, через которую сущности могут проникать в мир людей, само собой разумеется, что подобные «порталы» представляли определенную опасность. «По ту сторону» обитали не только боги, но и всевозможные демоны и злые силы, от которых нужно было как-то защищаться. Одним из способов было так называемое «ретроградное» письмо (антропоморфные и зооморфные знаки «смотрят» не в начало, а в конец строки), которое было невозможно прочесть «оттуда». Кроме того, обитатели междумирья часто изображались в фас¹⁷, что также должно было препятствовать их вторжению. Уже начиная с Текстов пирамид опасные изображения обезглавливались (ил. 11) или разбивались иным образом (ил. 12).

О большом значении головы в Древнем Египте можно догадаться хотя бы по изображениям многочисленных египетских богов, чью индивидуальность и смысл передает именно это часть тела, «подставкой» для которой служит обычное человеческое туловище. В шутиливом тексте, называемом «Тяжба брюха и головы», о шее говорится, как о «закрепленной под головой», *stp Hr tp*¹⁸ (мы бы, скорее всего, сказали, что это голова прочно сидит на шее). Мысль об обезглавливании для египтян, которые необычайно пеклись о сохранности тела для последующей жизни, была настолько устрашающей¹⁹, что в додинастическую эпо-

16. Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего Царства. М.: «Наука», 1978. С. 23–25. Применительно к искусству неолита см. также недавнюю работу: Азизян А.А. Две «двери». Обряд инициации и распространение информации на древнейшем Ближнем Востоке. С. 25–32.

17. Чегодаев М.А. Иеротопия древнеегипетского саркофага // Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств / Под. ред. А.М. Лидова. М.: «Индрик», 2009. С. 17.

18. Суцеский А.Г. «Тяжба Брюха и Головы» Turin 58004: несколько комментариев к русскому переводу // Петербургские египтологические чтения 2013–2014: памяти Юрия Яковлевича Перепелкина. К 110-летию со дня рождения / Отв. ред. А.О. Большаков. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2015. С. 182.

19. Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. М.: «Наука», 1976. С. 188. В сказке папируса Весткар чародей Джеди категорически оказывается от затей отрубить и приставить обратно голову узнику Хеопса: «Ведь не велено поступать подобным образом с этими благородными животными» (Сказки и повести Древнего Египта).

ху в одном погребении отсутствующую голову заменили страусиным яйцом²⁰.

Что касается повреждения уже существующих изображений, то тут наиболее часто жертвой становился бог красной пустыни Сетх²¹. Именно это божество мыслилось источником всевозможного беспокойства: рыжий, буйный, без определенных сексуальных предпочтений бог вызывал у египтян амбивалентные чувства. Повреждение изображений Сетха — распространенная практика, которая могла выражать известное напряжение, когда связанные с богом-убийцей Осириса негативные коннотации одерживали верх²². Свидетельства подобного обращения с несомненно опасными животными в сахарских пещерах (ил. 13–14) говорят о том, что люди верили, что изображенные животные могут причинить им вред в реальной жизни²³.

III.

Загадочный «безголовый зверь» с равным успехом мог быть обезглавленным слоном, львом (или другим крупным представителем семейства кошачьих), павианом²⁴ или же композитным созданием, сочетающим человеческие и животные черты, подобно знаменитому изображению колдуна-шамана из французской пещеры Труа-Фрер (13 тыс. лет до н. э.). И все же, если бы меня про-

та / Пер. с древнеегипетского и комментарии И. Г. Лившица. Л.: «Наука», 1979. С. 70).

20. Quirke, S. (2015) *Exploring Religion in Ancient Egypt*, pp. 44–45. Chichester: Wiley-Blackwell.

21. Уничтожение изображения (как и уничтожение имени) в Египте было хуже смерти. Другой известный пример — уничтожение изображений фараона-еретика Эхнатона.

22. Впрочем, некоторые исследователи полагают, что подобные практики могли, напротив, играть утвердительную роль. См.: Arp-Neumann, J. (2021) “Negating Seth: Destruction as Vitality”, *Numen* 68: 157–179. Хотя практика физического уничтожения характерна в первую очередь для Нового царства, уничтожение Сетха и избегание его изображений в определенных контекстах известны с древнейших времен. Подробнее см.: Velde H., te. (1967) *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: Brill.

23. D’Huy, J., Le Quellec, J.-L. (2009) “Du Sahara au Nil: La Faible Représentation d’Animaux Dangereux dans l’Art Rupestre du Désert Libyque Pourrait Être Liée à la Crainte de Leur Animation”, *Cahiers de l’AARS* 13: 85–98.

24. Именно так в конечном итоге идентифицирует «безголовых зверей» Барта: Bárta, M. (2020) “Guards of the Caverns in Gilf Kebir: ‘Headless Beasts’ or Baboons?”, in J. Kamrin, M. Bárta, S. Ikram, M. Lehner, M. Megahed (eds) *Guardian of Ancient Egypt: Studies in Honor of Zahi Hawass, Vol. I*. pp. 191–203. Prague: Charles University, Faculty of Arts.

сили назвать здесь конкретного представителя африканской фауны, я бы сказал, что это с большой вероятностью будет жираф²⁵, руководствуясь следующими соображениями:

1) Если мы попробуем «отрезать» голову жирафу на параллельных изображениях в *Wadi Sura* II, получится фигура, очень напоминающая «безголового зверя» (ил. 16–18).

2) Изображение обезглавленного жирафа из Вади Рас (ил. 14) также очень напоминает фигуры из Пещеры Зверей. Стоит обратить внимание на характерную «стреноженную» и «коленопреклоненную» позу поверженного животного²⁶.

3) На многих изображениях можно заметить характерный сетчатый узор, нанесенный желтой краской поверх темного пигмента самой фигуры (ил. 9, 13, 18).

4) Жираф всегда обладал особым статусом в Африке. Как и любое пятнистое животное, он был проводником между мирами (неслучайно египетские жрецы оборачивались шкурой леопарда)²⁷. Кроме того, жираф является одним из немногих зверей, способных победить льва одним ударом копыта²⁸, и потому издревле мог ассоциироваться с большой силой. Староегипетское слово для длинношеего «жирафа» —  *sr* — стало глаголом со значени-

25. К тому же заключению приходят авторы Keller, R., Kny, C., Ehrsam, R. (2010) *Ägyptens Erste Gottheit. Bericht u̇ber die Expedition 2010 in die Ägyptisch-Libysche Wüste/Egypt's First Deity. Report on the 2010 Expedition in the Egyptian-Libyan Western Desert*. Basel: Roland Keller [https://www.academia.edu/32291558/%C3%84gyptens_erste_gottheit, accessed on 22.11.2022]. Интересно, что некоторые исследователи связывают жирафа с Сетхом, чья зооморфная форма по сей день остается предметом дискуссий. См. также: Brunner-Traut, E. (2001) “Giraffes”, in D. B. Redford (ed.) *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2*, p. 25. Oxford: Oxford University Press.

26. Похожим образом в Египте иногда изображали быков на заклинание. Охотников на жирафов упоминает К. Бергманн в предисловии к книге Барты в связи с происхождением иероглифики (Bárta, M. *Swimmers in the Sand: On the Neolithic Origins of the Ancient Egyptian Mythology and Symbolism*, p. 13).

27. На пятнистых же гиенах умерший в Африке отправлялся на тот свет. См: Чегодаев М.А. «Привидение гиены» // Петербургские египтологические чтения 2013–2014: памяти Юрия Яковлевича Перепелкина. К 110-летию со дня рождения / Отв. ред. А.О. Большаков. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2015. С. 194; Овузу Х. Символы Африки / Пер. с нем. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2006. С. 39. Возвращаясь к центральной фигуре в Пещере Зверей, замечу, что белый жираф также встречается в природе, и он, можно не сомневаться, во все времена привлекал к себе особое внимание. О значении белого цвета см.: Changa, I. (2009) “White”, in Asante, M. K. and Mazama, A. (eds.) *Encyclopedia of African Religion*. pp. 713–717. Thousand Oaks, CA: SAGE.

28. Характерные раздвоенные копыта также можно усмотреть в рисунках Вади Сура.

ем «предвидеть»²⁹. Хвосты жирафа, наряду со львиными, имели огромное ритуальное значение в фараоновом Египте и, вероятно, использовались в празднике Хеб-сед. Они упоминаются среди прочих ценных даров змея-хозяина острова в сказке «Потерпевший кораблекрушение»³⁰.

* * *

Исследование Мирослава Барты увидело свет более десяти лет назад, но многие из его тем до сих пор не получили критического осмысления. «Белая Нут» — далеко не единственный пример. На страницах своей монографии ученый показывает наскальные рисунки, напоминающие ему египетского правителя с булавой, души умерших в океане-Нуне, гробничные изображения царя, пьющего молоко прямо из вымени коровы...³¹ Но, пожалуй, самое спорное из положений книги — интерпретация негативных отпечатков рук как свидетельства представлений о «двойнике» человека, его *ка* (то, что, по мнению Барты, впоследствии станет знаком $\perp$ ³²), выступающем гарантом загробной жизни.

Эти и другие дискуссионные идеи Барта повторяет и в недавней статье в сборнике, посвященном египтологу Захи Хавассу³³. Тем не менее, как мы увидели, за многими из образов, замеченных ученым, действительно проглядывают религиозные идеи Древнего Египта. Дело здесь, впрочем, не столько в прямом наследовании, сколько в универсалиях африканского (и не только) доисторического прошлого, знание которого позволяет глубже разобраться в позднейших феноменах.

Итак, нет достаточных оснований для того, чтобы видеть антропоморфные черты в белой фигуре из пещеры *Wadi Sura II* ввиду ее изоморфности мотиву «безголовых зверей». Однако нельзя исключать, что древнеегипетское искусство долины Нила генетически связано с рисунками (будь то прохождение инициации

29. Brunner-Traut, E. "Giraffes", p. 25.

30. Сказки и повести Древнего Египта. С. 35.

31. Bárta, M. *Swimmers in the Sand: On the Neolithic Origins of the Ancient Egyptian Mythology and Symbolism*, pp. 35–43, 55–59, 87–89.

32. Ibid., p. 99.

33. Bárta, M. "Guards of the Caverns in Gilf Kebir: 'Headless Beasts' or Baboons?".

руемого сквозь тело зверя или традиция обезвреживания «опасных» изображений, обсуждаемые выше), обнаруженными в сахарских пещерах — даже если нет доказательств присутствия в них мифологических представлений развитой религии Древнего Египта.

Библиография / References

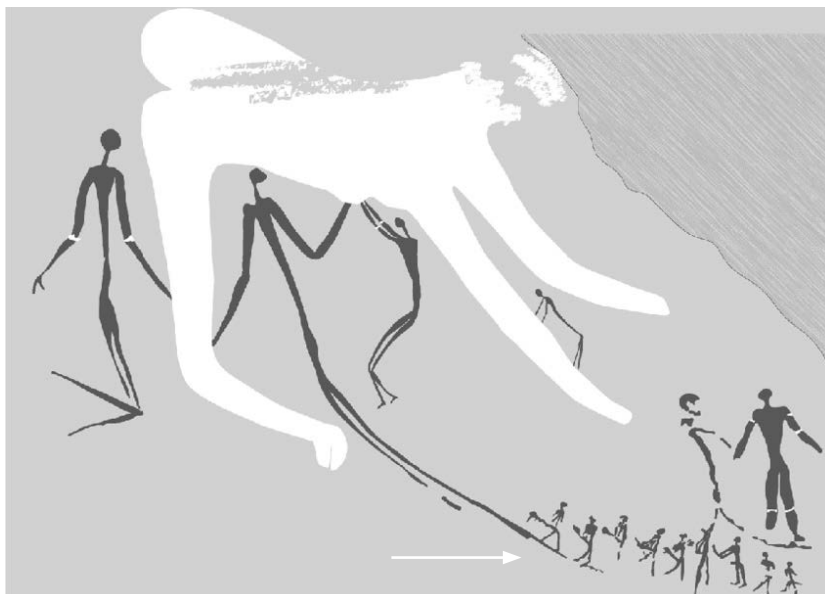
- Азизян А.А. Две «двери». Обряд инициации и распространение информации на древнейшем Ближнем Востоке. СПб.: Алетеия, 2021.
- Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего Царства. М.: «Наука», 1978.
- Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
- Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. М.: «Наука», 1976.
- Овузу Х. Символы Африки / Пер. с нем. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2006.
- Пропп В.Я. Эдип в свете фольклора // Фольклор и действительность: избранные статьи / Сост., ред., предисловие и примечания Б.И. Путилова. М.: «Наука», 1976. С. 258–299.
- Прусаков Д.Б. Древний Египет: почва цивилизации. (Этюд о неолитической революции) / Отв. ред. Э.С. Кульпин. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.
- Сказки и повести Древнего Египта / Пер. с древнеегипетск. и коммент. И.Г. Лившица. Л.: «Наука», 1979.
- Сущевский А.Г. «Тяжба Брюха и Головы» Turin 58004: несколько комментариев к русскому переводу // Петербургские египтологические чтения 2013–2014: памяти Юрия Яковлевича Перепелкина. К 110-летию со дня рождения / Отв. ред. А.О. Большаков. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2015. С. 181–187.
- Чегодаев М.А. «Привидение гиены» // Петербургские египтологические чтения 2013–2014: памяти Юрия Яковлевича Перепелкина. К 110-летию со дня рождения / Отв. ред. А.О. Большаков. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2015. С. 188–198.
- Чегодаев М.А. Иеротопия древнеегипетского саркофага // Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств / Под. ред. А.М. Лидова. М.: «Индрик», 2009. С. 13–32.
- Almásy, L. E. (1997) *Schwimmer in der Wüste: Auf der Suche nach der Oase Zerzura*. Innsbruck: Haymon Verlag.
- Arp-Neumann, J. (2021) “Negating Seth: Destruction as Vitality”, *Numen* 68: 157–179.
- Azizyan, A. A. (2021) *Dve “dveri”. Obriad initsiatsii i rasprostranenie informatsii na drevneishem Blizhnem Vostoke* [Two ‘Doors’. Initiation Rite and Dissemination of Information in the Most Ancient Near East]. SPb.: Aleteia, 2021.
- Bárta, M. (2010) *Swimmers in the Sand: On the Neolithic Origins of the Ancient Egyptian Mythology and Symbolism*. Prague: Dryada.
- Bárta, M. (2020) “Guards of the Caverns in Gilf Kebir: ‘Headless Beasts’ or Baboons?”, in J. Kamrin, M. Bárta, S. Ikram, M. Lehner, M. Megahed (eds) *Guardian of Ancient*

- Egypt: Studies in Honor of Zahi Hawass, Vol. I*, pp. 191–203. Prague: Charles University, Faculty of Arts.
- Bergmann, C. (2011) “On the Origins of the Egyptian Pantheon”, *Carlo Bergmann's Discoveries* [<http://www.carlo-bergmann.de/ex2009-10/On%20the%20origins%20of%20the%20Egyptian%20Pantheon.htm>, accessed on 22.11.2022].
- Berlev, O. D. (1978) *Obshchestvennye otnosheniia v Egipte épokhi Srednego Tsarstva* [Social Relationships in Egypt during the Middle Kingdom]. M.: “Nauka”.
- Brunner-Traut, E. (2001) “Giraffes”, in Redford, D. B. (ed.) *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2*. pp. 24–25. Oxford: Oxford University Press.
- Changa, I. (2009) “White”, in M. K. Asante, A. Mazama (eds) *Encyclopedia of African Religion*, pp. 713–717. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Chegodae, M. A. (2009) “Ierotopiia drevneegipetskogo sarkofaga” [The Hierotopy of the Ancient Egyptian Sarcophagus], in A. M. Lidov (ed.) *Ierotopiia. Sravnitel'nye issledovaniia sakral'nykh prostranstv*, pp. 13–32. M.: “Indrik”.
- Chegodae, M. A. (2015) “Prividenie gienny” [A Shade of a Hyena], in A. O. Bolshakov (ed.) *Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2013-2014: pamiati Iurii Iakovlevicha Perepelkina. K 110-letiiu so dnia*, pp. 188–198. SPb.: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Érmitazha.
- D'Huy, J., Le Quellec, J.-L. (2009) “Du Sahara au Nil: La Faible Représentation d'Animaux Dangereux dans l'Art Rupestre du Désert Libyque Pourrait Être Liée à la Crainte de Leur Animation”, *Cahiers de l'AARS* 13: 85–98.
- Förster, F., Scheid, M.-H. (2018) “Range and Categories of Human Representation in the ‘Cave of Beasts’, SW Egypt”, in D. Huyge, F. van Noten (eds) *What Ever Happened to the People? Humans and Anthropomorphs in the Rock Art of Northern Africa*. pp. 301–319. Brussels: Royal Academy for Overseas Sciences.
- Gennep A., van. (1999) *Obriady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obriadov* [The Rites of Passage. Systematic Study of Rites]. M.: Izdatel'skaia firma “Vostochnaia literatura” RAN.
- Keller, R., Kny, C., Ehrsam, R. (2010) *Ägyptens Erste Gottheit. Bericht u ¨ber die Expedition 2010 in die Ägyptisch-Libysche Wu ¨ste / Egypt's First Deity. Report on the 2010 Expedition in the Egyptian-Libyan Western Desert*. Basel: Roland Keller [https://www.academia.edu/32291558/%C3%84gyptens_erste_gottheit, accessed on 22.11.2022].
- Korostovtsev, M. A. (1976) *Religiia drevnego Egipta* [Religion of Ancient Egypt]. M.: “Nauka”.
- Kuper, R. and Kröpelin, S. (2006) “Climate-Controlled Holocene Occupation in the Sahara: Motor of Africa's Evolution”, *Science* 313 (5788): 803–807.
- Livshits, I. G. (1979) *Skazki i povesti Drevnego Egipta* [Tales and Stories of Ancient Egypt]. L.: Nauka.
- Maspero, G. (1893) “Les Hypogées Royaux de Thèbes”, in Maspero, G. *Études de Mythologie et d'Archéologie Égyptienne, Vol. II*. pp. 1–187. Paris: E. Leroux.
- Olsen, S. L. (2017) “Weighing the Evidence for Ancient Afro-Arabian Cultural Connections through Neolithic Rock Art” in D. A. Agius, E. Khalil, E. Scerri, A. Williams (eds) *Human Interaction with the Environment in the Red Sea: Selected Papers of Red Sea Project VI*. pp. 89–129. Leiden; Boston: Brill.
- Owusu, H. (2006) *Simvolý Afriki* [Symbols of Africa]. “Izdatel'stvo “DILIA”.
- Propp, V. Y. (1976) “Edip v svete fol'klora” [Oedipus in the Light of Folklore], in *Fol'klor i deistvitel'nost': izbrannye stat'i*, pp. 258–299. M.: Nauka.
- Proussakov, D. B. (2010) *Drevnii Egipet: pochva tsivilizatsii. (Étiud o neoliticheskoi revoliutsii)* [Ancient Egypt: Soil of the Civilization (An Essay on the Neolithic Revolution)]. M.: Knizhnyi dom “LIBROKOM”.

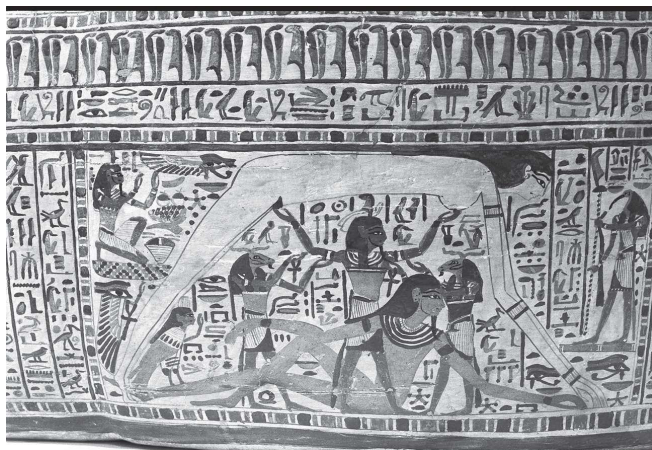
- Quirke, S. (2015) *Exploring Religion in Ancient Egypt*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Riemer, H., Krause, S., Bartz, F. (2013) "New Rock Art Sites in the Gilf Kebir, SW Egypt. A Review of Recent Results from the Wadi Sura Survey 2009–2011", *Sahara* 24:726.
- Riemer, H., Kröpelin, S., Zboray, A. (2017) "Climate, Styles and Archaeology: An Integral Approach Towards an Absolute Chronology of the Rock Art in the Libyan Desert (Eastern Sahara)", *Antiquity* 91 (355): 7–23.
- Soushchevsky, A. G. (2015) "‘Tiazhba Briukha i Golovy’ Turin 58004: neskol’ko kommentariiev k russkomu perevodu" [The Dispute of Head and Belly’ (pTurin 58004): A Commentary to Russian Translation], in A. O. Bolshakov (ed.) *Peterburgskie egip-tologicheskie chteniia 2013–2014: pamiati Iuriiia Iakovlevicha Perepelkina. K 110-letiiu so dnia rozhdeniia*, pp. 181–187. SPb.: Izdatel’stvo Gosudarstvennogo Ermitazha.
- Taylor, I. R. (2017) *Deconstructing the Iconography of Seth*. University of Birmingham. Ph.D [<https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/7714/1/Taylor17PhD.pdf>, accessed on 22.11.2022].
- Velde H., te. (1967) *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: Brill.



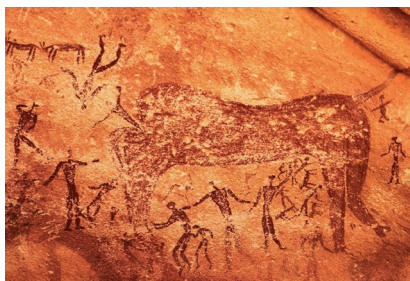
**Ил. 1. Общий вид Пещеры Зверей
(Bárta, M. *Swimmers in the Sand*. P. 36)**



**Ил. 2. Прорисовка «Белой Нут» из Ibid., p. 44. Стрелка показы-
вает туда, где должно быть лицо «богини»**



**Ил. 3. Саркофаг Нани (XXI династия). Метрополитен-музей
(Bárta, M. *Swimmers in the Sand*. P. 45)**



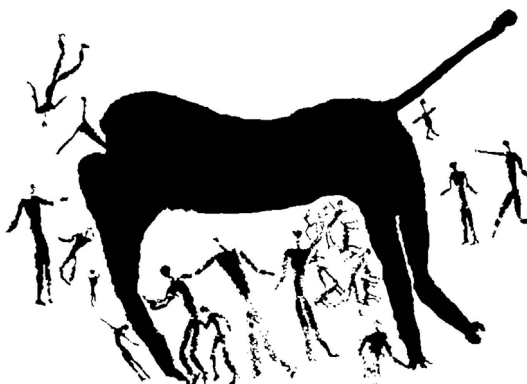
**Ил. 4–5. «Безголовые звери» из Wadi Sura II
(Ibid., p. 58, 60)**



Ил. 6. Белый зверь (Ibid., p. 44). Стрелка показывает правильную ориентацию фигуры



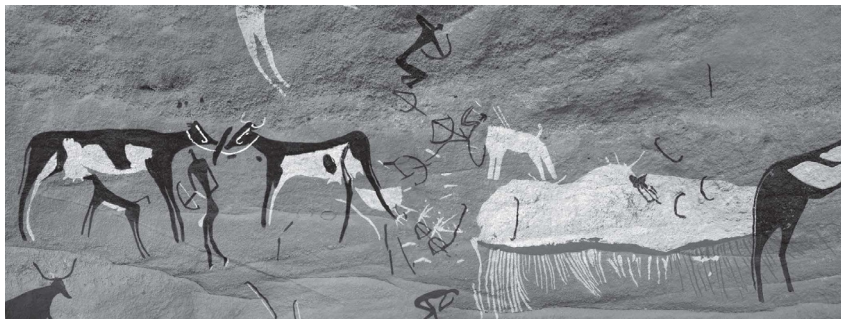
Ил. 7. Нут, проглатывающая солнце. KV9



Ил. 8. Прохождение через «безголового зверя» (D'Huy, J. and Le Quellec, J.-L. "Du Sahara au Nil...", p. 85)



Ил. 9. Справа: «зверь», проглатывающий человека;
в центре: изображение «зверя» поверх рисунка жирафа,
DStretch® (Förster, F. and Scheid, M.-H. "Range and Categories
of Human Representation in the 'Cave of Beasts',
SW Egypt", p. 315)



Ил. 10. Гиена или другое животное без головы, Каркур Талх (D'Huy, J. and Le Quellec, J.-L. "Du Sahara au Nil...", p. 90)



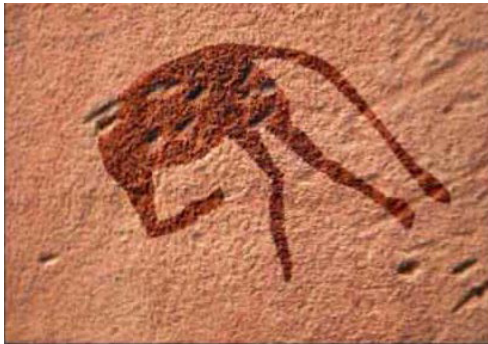
Ил. 11. Обезглавленный иероглиф рогатой гадюки с саркофага Небетит (XI династия). Музей Майкла К. Карлоса



Ил. 12. Пример «нейтрализованного» иероглифа (D'Huy, J. and Le Quellec, J.-L. Op. cit. P. 94)



Ил. 13. «Безголовый зверь». Хорошо видны сетчатый узор и отметины (Förster, F. and Scheid, M.-H. “Range and Categories of Human Representation...”, p. 314)



Ил. 14. Стреноженный и обезглавленный жираф (Riemer, H., Krause, S., and Bartz, F. (2013) “New Rock Art Sites in the Gilf Kebir...”, p. 19)



А



В



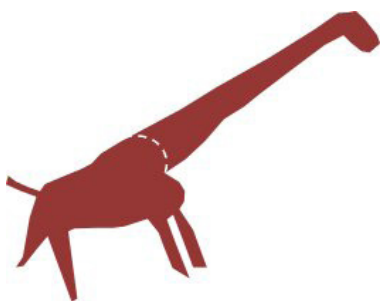
С

Ил. 15. Примеры поврежденных зооморфных изображений Сетха (XVIII–XX династии) (Taylor, I. R. *Deconstructing the Iconography of Seth.*, p. 4)



Ил. 16. Жирафы и «безголовый зверь» (Byrnes, A. “Colloquium notes: The Signs of Which Times?”

[<https://egyptiandeserts.wordpress.com/2010/06/09/249/>]



**Ил. 17. Прорисовка жирафа с воображаемой линией
усекновения головы**

Ил. 18. «Безголовый зверь» с характерным сетчатым узором

ГЕОРГИЙ БЕЖАНИДЗЕ, АНДРЕЙ ФИРСОВ

«Священное царство» Российской империи в эпоху модернизации: попытка характеристики церковно-политической позиции митрополита Филарета (Дроздова)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-273-305>

George Bezhanidze, Andrei Firsov

The “Holy Kingdom” of the Russian Empire in the Era of Modernization: Ideological and Political Positions of Metropolitan Philaret (Drozdov)

George Bezhanidze — Saint Tikhon’s Orthodox University (Moscow, Russia). georgy.bezhanidze@gmail.com

Andrei Firsov — Emperor Alexander I St. Petersburg State Transport University (St. Petersburg, Russia). agfirsov@mail.ru

The article offers an analysis of the church-political views of the Metropolitan of Moscow and Kolomna Philaret (Drozdov). For almost sixty years, during the reign of the three emperors, St. Philaret was regarded as a leading church figure. The authors consider a number of stories in the history of church-state relations during the reign of Alexander I, Nicholas I and Alexander II, in which Metropolitan Philaret was actively involved, and analyze his position. It turns out that Philaret’s views often contradicted the prevailing political ideas. Defending the need to translate the Bible into Russian under Alexander I, falling under the scrutiny of the Third Department under Nicholas I, he, however, advocated corporal punishment and opposed liberalism in the era of “Great Reforms”. Considering that the Church should determine the course of social and political life, he did not agree with the proposal to include the episcopate in the Council of State. Nevertheless, Philaret always remained an

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Богословская мысль в контексте модернизации: митрополит Филарет (Дроздов) и имперские институты его времени» № 21-011-44119/21.

authoritative theologian and he was within the inner circle of those who determined church policy.

Keywords: Metropolitan Philaret (Drozdov), ideological and political trends, the Orthodox state, church-state relations, modernization, reforms, conservatism, theology of the monarchy.

МИТРОПОЛИТ Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) — одна из самых ярких фигур русского богословия и церковной жизни синодального периода. Являясь членом Святейшего Синода на протяжении нескольких десятилетий, он играл роль лидера Российской церкви, заслужив именование «патриарха» по своему значению¹. Существенное влияние митрополит Филарет оказал и на общественно-политические процессы своего времени. Достаточно вспомнить, что он был одним из хранителей документов об отречении Константина Павловича от престолонаследия и автором текста Манифеста 19 февраля 1861 г. Вступив на поприще активной деятельности в реформаторский период царствования Александра I, большую часть своей жизни он провел в охранительную эпоху Николая I и завершил ее в разгар «великих реформ». За это время либеральные настроения в правительстве сменились консервативными, и наоборот, приходили и уходили министры-реформаторы и министры-обскуранты. Не входя в круг лиц, приближенных к монарху, митрополит Филарет пользовался уважением всех трех императоров и обладал политическим весом на протяжении более чем полувека.

В XIX в. смены политического курса российского правительства были связаны с необходимостью отвечать на вызовы эпохи. Европа, вступившая в век модернизации, стремительно менялась. России надо было определить степень своей причастности к модернизационным процессам². Церковная жизнь не могла не быть затронута изменениями в жизни общества, а русскому богословию предстояло осмыслить эти изменения в русле православной традиции. В проповедях и иных текстах Филарета осуществлен

1. См.: Римский С. В. Российская Церковь в эпоху Великих реформ. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. С. 30.
2. См.: Ostrowski, D. (2010) "The End of Muscovy: A Case Circa 1800", *Slavic review* 69(2): 430–436.

синтез древнего святоотеческого наследия и современной ему философской и теологической мысли³. Церковная и государственная деятельность митрополита Филарета отражала его отношение к идейно-политическим тенденциям эпохи.

В историю общественной мысли он вошел как последовательный консерватор⁴. Действительно, на протяжении всей своей жизни словом и делом Филарет выражал верноподданническую позицию, защищая самодержавие с религиозной, богословской точки зрения⁵. Однако именно его декабристы планировали включить в состав правительства. О нем как о распространителе «якобинских» идей говорилось в документах III Отделения. Так каковы же были церковно-политические воззрения московского митрополита?

Творческое наследие святителя Филарета огромно⁶. Но реконструировать его взгляды на основании сочинений довольно трудно: богословские труды, проповеди и церковно-административные документы не предназначены для выражения политических идей. Дневник Филарета весьма лаконичен, а воспоминания имеют отрывочный характер. Кроме того, по словам самого митрополита, он сжег многие свои откровенные записки. Его переписка также может служить лишь вспомогательным источником, так как эпоха не благоприятствовала чрезмерным откровениям. Адресатами Филарета чаще всего были либо официальные лица, либо священнослужители, либо его духовные чада, с которыми обсуждались совсем другие темы. С общественно-политическими деятелями митрополит корреспондировал редко.

С 1810-х гг. до кончины святителя в 1867 г. редкое церковно-политическое событие обходилось без участия митрополита Филарета. В качестве непосредственного участника этих событий митрополит, как правило, не афишировал свои идейно-политические убеждения. И все же позиция митрополита находилась под

3. См.: Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.
4. См.: Журавлева О. М. Филарет (Дроздов) // Русский консерватизм середины XVIII — начала XIX века: энциклопедия / отв. ред. В. В. Шелохаев. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 542–545; Гросул В. Я. Общественное движение в России первой половины XIX века. М.: «АИРО-XXI», 2017. С. 529–530.
5. См.: Racheotes, N. S. (2019) *The Life and Thought of Filaret Drozdov, 1782–1867: the Thorny Path to Sainthood*, p. xv. New York and London: Lexington books.
6. См.: Библиографический указатель опубликованных трудов святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского, и литературы о нем / редкол.: Г. В. Бежанидзе (отв. ред.), свящ. Павел Хондзинский, А. И. Яковлев. М.: ПСТГУ, 2005.

пристальным вниманием современников и подвергалась критической оценке. В его адрес сыпались обвинения в партийности, принадлежности к той или иной придворной группировке, участии в церковно-политических интригах.

Насколько справедливы подобные обвинения? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо разобраться в том, как он вел себя в контексте хотя бы самых известных сюжетов церковной и политической жизни. Большая или меньшая активность в тех или иных событиях, нарочитая или скрытая отстраненность, другие детали и обстоятельства могут прояснить его отношение к происходившему. Реконструируемую таким образом линию поведения Филарета следует оценивать сквозь призму его богословской интерпретации церковно-государственных отношений, выраженной в проповедях и других текстах: Церковь в Российской империи не была отделена от государства, богословские взгляды имели и политическое измерение. Кроме того, по убеждению специалистов по истории общественной мысли, «церковные движения тоже были общественными движениями, и не учитывать их — это заведомо обеднять реальные общественные процессы тогдашней России»⁷. Такой методологический подход позволит выявить ту идеологию, примером которой можно считать московского святителя.

Церковно-политические интриги Александровской эпохи

Начало церковно-общественной деятельности Филарета относится ко времени его появления в столице в качестве инспектора новообразованной Санкт-Петербургской духовной академии. Комитет по преобразованию духовных училищ подбирал кадры для реформируемых духовно-учебных заведений. Иеромонах Филарет, известный своей ученостью сотрудник Московской духовной академии в Сергиевом Посаде, был переведен в Петербург в начале 1809 г. На посту инспектора столичной академии он проявил себя не только как успешный администратор, но и как талантливый проповедник.

В Петербурге в это время самой яркой фигурой среди церковных деятелей был архиепископ Рязанский Феофилакт (Русанов). Внешний облик, умение вести себя в высшем обществе, свободное владение французским языком привлекали внимание

7. Гросул В.Я. Общественное движение в России первой половины XIX века. С. 500.

к нему и к его проповедям. Покровителем Феофилакта считалась вдовствующая императрица Мария Федоровна. Архиепископ Феофилакт рассматривался как будущий преемник первенствующего члена Синода митрополита Санкт-Петербургского Амвросия (Подобедова)⁸.

Опасаясь ли конкуренции со стороны нового витии или по каким-то иным причинам, Феофилакт негативно отнесся к появлению в столице иеромонаха Филарета⁹. Напряженность в их отношениях продолжалась довольно долго, около трех лет, и проявлялась, в том числе, в богословской и церковно-политической сфере. Феофилакт в своих проповедях и преподавательской деятельности опирался на идеи западноевропейской рационалистической философии, против чего решительно выступал Филарет.

Последний своего оппонента оценивал как светского и корыстолюбивого человека. Вероятно, эти качества Феофилакта привлекали к нему внимание А.А. Аракчеева. Всесильный временщик стремился распространить свое влияние и на церковные дела, но его положение, каким бы высоким оно ни казалось, было непрочным и зависело только от расположения императора, в отличие, например, от представителей аристократии, с которыми Аракчееву приходилось соперничать в борьбе за влияние на монарха¹⁰. Одним из них был обер-прокурор Святейшего Синода князь А.Н. Голицын. Возможность влиять на церковные дела, используя карьерную и материальную заинтересованность Феофилакта, обеспечивала Аракчееву дополнительные рычаги в соперничестве с Голицыным.

Основным объектом происков Аракчеева стал митрополит Амвросий. По словам святителя Филарета,

Преосвященный Амвросий чувствовал тяжесть своего положения, он был не по душе партии не церковного направления, во главе которой стоял Феофилакт и которая всячески старалась его раздра-

8. См.: Яковлев А.И. Выбор вех: идейные и духовные искания русского общества в царствование Александра I и святитель Филарет (Дроздов) // Филаретовский альманах. 2011. Вып. 7. С. 102–103.
9. Из воспоминаний святителя Филарета // Святитель Филарет (Дроздов): Избранные труды, письма, воспоминания. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. С. 791–793.
10. См.: Jenkins, M. (1969) *Arakcheev, Grand Visier of the Russian Empire. A Biography*, p. 16. New York: Dial press; Сахаров А.Н. Александр I и Аракчеев // Отечественная история. 1998. № 4. С. 32–34.

жить и довести до того, чтобы он хоть слово сказал о желании удалиться на покой. Но он стоял непреклонно и оказал услугу Церкви тем, что не сдвинулся со своего места, потому что Церкви угрожало очень вредное направление, если бы водворился на митрополии Феофилакт¹¹.

Филарет, показавший себя как перспективный церковный деятель, был вовлечен в это противостояние, оказавшись на стороне митрополита Амвросия и князя Голицына¹². Обер-прокурор Святейшего Синода пригласил его проповедовать в своей домово́й церкви, к 1811 г. между ними возникло тесное общение¹³. В начале Отечественной войны Филарет по просьбе митрополита Санкт-Петербургского Амвросия произнес слово-воззвание к народу о защите отечества, которое А. Н. Голицын передал императору Александру I¹⁴. Император пожелал послушать нового витию, и архимандрит Филарет стал проповедовать в церкви Зимнего дворца. Его проповеди печатались и пользовались большой популярностью. В это время он приобретает расположение монарха, назначается ректором академии и получает различные награды. Такое возвышение Филарета могло восприниматься как угроза и Феофилактом, и Аракчеевым.

Действительно, в 1813 г. Филарет выступил с резкой критикой подготовленного Феофилактом учебного пособия по эстетике. Книга представляла собой перевод рассуждений французского автора Жана-Пьера Фредерика Ансильона, известного рационалистическим пониманием религии¹⁵. В выпущенном опровержении Филарет обвинил Феофилакta в рационализме, чем поставил под сомнение не только его православие, но и его благонадежность. Рационалистический метод в богословии предполагал свободу от традиции. В идейно-политической системе российского госу-

11. Из воспоминаний святителя Филарета. С. 797.

12. См.: *Стеллецкий Н. С.* Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев: Тип. М. Меркушева, 1900. С. 49–58.

13. «В продолжение осени я несколько раз бывал у князя Александра Николаевича». (Письмо отцу от 28 ноября 1811 г.) «... в прошедший четверг я сидел более трех часов у князя Александра Николаевича». (Письмо отцу от 2 января 1812 г.) // *Летопись жизни и служения святителя Филарета (Дроздова)* / сост.: А. И. Яковлев (отв. ред.) и др. В 7 т. М.: ПСТГУ, 2009–2020 (далее — *Летопись*). Т. 1. С. 62–63.

14. См.: там же. С. 67.

15. См.: Nichols, R. L. (1972) *Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782–1825*, p. 77. Diss. University of Washington.

дарства церковному деятелю с либеральными богословскими воззрениями не было места.

Подобное обвинение могло послужить и действительно послужило серьезным препятствием для реализации карьерных устремлений архиепископа Феофилакта и планов Аракчеева. Феофилакт написал ответ на замечания, но он не был напечатан¹⁶, а сам переводчик высочайшим повелением был отправлен в свою епархию, то есть удален от церковно-политической деятельности¹⁷. Архимандрит Филарет, таким образом, выступил как противник церковного либерализма, от которого, как считалось в то время, был один шаг до либерализма политического. Устранение Феофилакта из столицы может свидетельствовать, что правительство придерживалось таких же взглядов.

Аракчеев, конечно, воспринял эту историю как интригу и ждал удобного случая для ответного удара. В ноябре 1813 г. он писал обер-секретарю синодальной канцелярии И. А. Пукалову:

Благодарю Вас, милостивого государя и любезного друга Ивана Антоновича, за дружеские и приятно умные письма от 24 и 27 октября, а еще более за сообщение злых каверз на почтенного нам знакомого пастыря. Я не упущу случая воспользоваться, дабы несколько слов на сей счет сказать. Дай Бог только бы мне удалось приметить удобный к этому час, ибо я такого всегда правила, что надобно сказать в такое время, которое видишь, что посеянные слова произведут плод, а без оного лучше ждать, чем пустословить¹⁸.

Удобные для Аракчеева обстоятельства оказались связаны с деятельностью Российского библейского общества. Выступление архимандрита Филарета против западного рационализма не означало безусловного отвержения им европейского религиозного и миссионерского опыта. Он становится одним из учредителей и активных

16. Бодянский Ф. Предисловие // Опровержение примечаний на книгу господина Ансильйона под заглавием «Естетические рассуждения» рязанского архиепископа Феофилакта. М.: Изд. Императорского Общества истории и древностей Российских, 1872. С. 1–5.

17. Летопись. Т. 1. С. 51.

18. Русский Архив. 1891. Вып. 1. С. 134; См. также: Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб.: Синодальная типография, 1894. С. 81.

участников деятельности Библейского общества¹⁹. Именно Филарет настоял на том, чтобы общество занималось в первую очередь изданием Священного Писания для русских верующих, а не иностранных и инородцев. Перевод Библии на русский язык станет главным делом его жизни, хотя он и не увидит его завершения.

С Библейским обществом связано несколько известных церковно-политических интриг, участником которых оказался Филарет. Одна из них — это история удаления из столицы в 1819 г. его соратника и друга архимандрита Иннокентия (Смирнова), назначенного епископом Пензенским. Поводом для опалы Иннокентия называли данное им, как духовным цензором, разрешение на публикацию книги, критикующей мистические настроения и связывающей их с деятельностью Библейского общества по распространению Священного Писания. Е. И. Станевич в своей книге «Беседа на гробе младенца» писал: «Чтобы разуметь Писание, нужно, чтобы Дух Божий посетил нас при чтении ононого, то есть братья за чтение надо, уже имея в себе Дух Божий»²⁰. А. Н. Голицыным и Филаретом книга была оценена как наносящая вред церкви и делу духовного просвещения, поэтому самого Филарета стали считать одним из инициаторов удаления Иннокентия. Однако последние исследования показывают, что подлинным гонителем Иннокентия следует считать все того же А. А. Аракчеева, который наносил удар по Библейскому обществу, активными деятелями которого были и Иннокентий, и Филарет, и Голицын²¹.

Но главный удар по Голицыну и Филарету Аракчеев нанес через пять лет. В 1821 г. место первенствующего члена Синода занял митрополит Серафим (Глаголевский) — последовательный противник перевода Священного Писания на русский язык. Свой пост Серафим получил благодаря А. А. Аракчееву, верным союзником которого он стал. Тогда же вокруг них формируется группа лиц, называвших себя «ревнителями», целью которой провозглашается запрет перевода Библии и прекращение деятельности Библейского общества. Активная деятельность партии ревните-

19. О Российском Библейском обществе и участии в его деятельности святителя Филарета см.: Batalden, S. K. (2013) *Russian Bible Wars: Modern Scriptural Translation and Cultural Authority*, pp. 12–88. Cambridge University Press.

20. Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца о бессмертии души. СПб.: Тип. Импер. Рос. акад. 1825. С. 9.

21. См.: Белохвостиков Е. П. Тебе Единому жить: святитель Иннокентий Пензенский и его эпоха. В 2-х кн. Пенза: Изд-во Пензенской епархии. 2019. Кн. 2. С. 50–97.

лей привела к отстранению в 1824 г. Голицына с постов президента Библейского общества и министра духовных дел и народного просвещения. Филарет, как вице-президент Библейского общества, пытался продолжать работы по организации перевода и издания Библии на русском языке, но такая позиция полностью противоречила настроению новых руководителей церковной жизни. Итогом стало отстранение теперь уже и Филарета от активной церковно-политической деятельности. В 1823 г. Филарет уезжает в Москву, епархиальным архиереем которой он стал за два года до этого. Возвращение в Петербург состоится только при новом императоре в 1827 г.²²

Идеи, положенные в основу деятельности Библейского общества, могут рассматриваться как проявление либеральной тенденции Александровского царствования²³. «Ревнители» считали «мистиков» опасными либералами, обвиняя их в мартинизме и якобинстве. Активное участие Филарета в деятельности Библейского общества плохо согласуется с его консервативной позицией в отношении архиепископа Феофилакта и даже ей противоречит. Выступив в роли охранителя, чтобы удалить соперника, он стал последовательным приверженцем либерального Библейского общества, находившегося под покровительством монарха. Не правы ли те, кто оценивал этот период деятельности Филарета как состоящий едва ли не из одних интриг, партийного противостояния и борьбы за влияние на императора? В публицистике, мемуарах и базирующейся на них исторической литературе его обвиняли в боязливости, нерешительности, отказе от активного участия в противостоянии мистицизму, отождествляемому с деятельностью князя Голицына. Ректор духовной академии, член Синода, авторитетный архиерей должен был активно обличать мистические увлечения знати, выглядевшие неправославными²⁴. Объяс-

22. См.: Бежанидзе Г. В. Концепция союза Церкви и государства святителя Филарета Московского и ее отражение в его деятельности в царствование императора Александра I // Филаретовский альманах. 2017. Вып. 13. С. 98–101; Racheotes N. S. *The Life and Thought of Filaret Drozdov*, pp. 23–29.

23. См., например, характеристику деятельности А. И. Тургенева: «После войны А. И. Тургенев работает секретарем Библейского общества, где становится поклонником идей евангелического государства, сущность которых заключалась в приоритете христианских и наднациональных ценностей над всеми прочими, идей притягательных для русских либералов того времени» (*Гросул В. Я. Общественное движение в России первой половины XIX века*. С. 295).

24. См.: Русская Старина. 1895. № 7, с. 177–178; № 8, с. 204. Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего сто-

нению этому напрашивалось только одно: Филарет опасался, что прямое выступление против А. Н. Голицына, Библейского общества и всего «духовного христианства» может неблагоприятно сказаться на его церковной карьере.

Однако сам Филарет объяснял свое сближение с Голицыным и участие в деятельности тех, кого причисляли к мистикам, с тех же позиций, с которых он критиковал архиепископа Феофилакта. Лекционный курс последнего расходился с верованием и богословским наследием церкви, а усилия по переводу Библии не затрагивали догматы и не нарушали церковную традицию:

Для чего сие новое заведение, спрашиваете вы. Но что здесь новое? Догматы? Правила жизни? Но Библейское общество не проповедует никакие, а дает в руки желающим книгу, из которой всегда истинною Церковью были почерпываемы и ныне почерпываются и православные догматы, и чистые правила жизни. Новое общество? Но сие не вносит никакой новости в христианство, не производит ни малейшее изменение в Церкви²⁵.

В меняющемся мире церковь должна была давать ответы на новые вопросы, быть готовой задействовать иные, чем в предшествующие столетия, формы и методы внутренней и внешней миссии. С точки зрения Филарета, обновление могло и должно было происходить в рамках православной традиции²⁶. В том течении церковно-общественной жизни, которое называли мистицизмом, он усматривал именно такую возможность. В своих проповедях и богословских трудах первой четверти XIX в. Филарет синтезирует западноевропейское мистическое богословие и православное

летия. С. 201; *Жмакин В. И., прот.* Преосвященный Иннокентий, епископ Пензенский и Саратовский. Биографический очерк. СПб.: Типография Ф. Елеонского и К., 1885. С. 114–116.

25. Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом одного преосвященным Филаретом, архиепископом Московским, февраля 26-го дня 1822 года // Филаретовский альманах. 2011. Вып. 7. С. 43.

26. *Майофис М.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 462–467. Ср.: «Филарет хотел обновить Церковь изнутри...» (*Мартин А.* Романтики, реформаторы, реакционеры. Русская консервативная мысль и политика в царствование Александра I / Ред. М. Белоусов [пер. с англ. Л. Н. Высоцкого]. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2021. С. 271).

святоотеческое наследие²⁷. Обвинения Филарета со стороны «ревнителей» в недостаточной твердости в отстаивании православия были бессмысленны: Филарет считал, что от «мистицизма» церкви больше пользы, чем вреда. Неправославные же проявления «мистицизма» он всегда обличал и направлял деятельность Голицына в церковное русло²⁸.

Даже после того, как царь охладел к Библейскому обществу, Филарет продолжал активно участвовать в его деятельности. Он познакомил императора с книгой есаула Котельникова «Острый серп», содержащей мистические откровения, при этом остро полемизируя с «ревнителями», то есть проявляя себя как искренний приверженец того пути развития духовной жизни, который предлагала «партия Голицына»²⁹. Такая позиция могла привести к удалению архиепископа Филарета и из Москвы: ходили слухи о его скором перемещении в Грузию в качестве преемника все того же архиепископа Феофилакта (Русанова)³⁰.

Известно также, что Филарет отказался стать духовником князя А. Н. Голицына³¹. Возможность знать умонастроения влиятельного министра, пользоваться его уважением, быть в курсе политических вопросов, поддерживать через него связь с двором не привлекла Филарета. Напротив, архимандрит Фотий (Спаский), один из самых ярых «ревнителей», с подачи митрополита Серафима сам предложил князю духовное руководство, ранее уже став духовником княгини А. А. Орловой-Чесменской. Благодаря этому Фотий оказался известен императору, приобрел влияние в церковных и придворных кругах, что позволило ему стать одним из инициаторов разгрома Библейского общества. Примечательно, что по отношению к Голицыну, в продолжение не одного года обращавшегося к Фотию за духовными советами и доверявшему ему, тот сыграл весьма неприглядную роль: Голицын оказался главной жертвой интриги ревнителей³².

27. См.: Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 150–165.

28. Из воспоминаний святителя Филарета. С. 798.

29. Бежанидзе Г. В. Святитель Филарет (Дроздов) как человек Церкви в эпоху царствования Александра I // Филаретовский альманах. 2011. Вып. 7. С. 138–139.

30. Летопись. Т. 1. С. 288.

31. См.: Яковлев А. И. Митрополит Филарет (Дроздов): личность на рубеже эпох // Филаретовский альманах. 2016. Вып. 12. С. 89.

32. См.: Флоровский Г. *прот.* Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. С. 159; Wiczynski, J. L. (1971) "Apostle of Obscurantism: The Ar-

Даже столь желанный для Филарета перевод Священного Писания на русский язык не был для него поводом интриговать. В 1827 г. митрополит Московский Филарет подготовил отзыв на проект церковных преобразований, переданный императором Николаем I на рассмотрение Святейшего Синода. В проекте, в частности, затрагивался вопрос перевода Библии. Филарет в своем отзыве в очередной раз обосновывал необходимость перевода Св. Писания. Отзыв отправили царю, доводы московского митрополита удостоились императорской пометы «Справедливо». Такая резолюция монарха позволяла возобновить работу над переводом и его изданием. Однако первенствующий член Синода митрополит Серафим был принципиальным противником перевода, и митрополит Филарет не стал использовать монаршее одобрение ни как способ реализации своих устремлений, ни как средство для борьбы с идейным противником. «После говорил мне А. Н. Голицын, — вспоминал Филарет, — что же вы не настояли на своем мнении о переводе Св. Писания? Я отвечал, что не хочу производить раскола в Церкви»³³.

Итак, церковно-политическую деятельность Филарета в Александровское царствование вряд ли следует оценивать исходя только из его карьерных устремлений. Филарет имел собственную идейную позицию, основанную на приверженности церковному учению — как в области академического богословия, так и в понимании роли церкви в обществе. Но такая позиция не могла не иметь и политического выражения, поскольку в Российской империи церковь не была отделена от государства.

«Апогей самодержавия»: искренний монархист под подозрением в неблагонадежности

Взгляды московского святителя на место церкви в общественной жизни для Александра I могли быть свидетельством его благонадежности, что наряду с риторическим дарованием позволило привлечь Филарета к делу о переходе трона к Николаю Павловичу³⁴. Составленный Филаретом манифест хранился в Успенском

chimandrite Photius of Russia (1792–1838)”, *Journal of Ecclesiastical History* 22(4): 325–326.

33. Из воспоминаний святителя Филарета. С. 802–804.

34. См.: Шильдер Н. К. Император Николай Первый: его жизнь и царствование. В 2-х т. М.: Чарли: Алгоритм, 1997. Т. 1. С. 133–137.

соборе Московского кремля и должен был быть вскрыт после кончины Александра I. Во время междуцарствия московский святитель не вскрывал конверта до получения указания из Петербурга, а после событий 14 декабря 1825 г. торжественно объявил о существовании манифеста и привел московское чиновничество к присяге императору Николаю Павловичу³⁵.

Новый монарх, похоже, не был так уверен в преданности Филарета, как его предшественник. Поведение московского архипастыря во время декабрьских событий — замедление в оглашении манифеста Александра I — вызвало недовольство Николая I³⁶. При проведении следствия по делу декабристов выяснилось, что в случае успеха восстания московского архипастыря предполагалось включить в число членов «временного правления» вместе с такими реформаторами, как М. М. Сперанский и Н. С. Мордвинов³⁷.

Мнение о Филарете как о либерале и даже противнике самодержавия было распространено не только в среде декабристов. В материалах III отделения сохранились донесения, в которых сообщается, что общественное мнение Москвы прямо называет Филарета республиканцем и что его церковно-государственная деятельность преследует опасные для правительства цели. Филарета называли неправославным, говорили о его принадлежности к тайным обществам, обвиняли в возбуждении общественного недовольства³⁸.

Служба политического сыска внимательно относилась к подобным сообщениям. В отчетах III отделения можно встретить оценку митрополита Филарета как политически неблагонадежного деятеля. Его относили к лидерам некоей «партии мистиков», сложившейся еще при Александре I, которая «теперь сильно действуют, чтобы овладеть Государем, а с Ним властью Его для собственной пользы». В качестве подтверждения этих подозрений приводились слова и речи Филарета, в особенности одна из проповедей, произнесенная во время эпидемии холеры

35. См.: *Летопись*. Т. 1. С. 359–369.

36. См.: *Бежанидзе Г. В.* Святитель Филарет Московский и русские императоры // *Филаретовский альманах*. 2018. Вып. 14. С. 50.

37. Приложение к докладу следственной комиссии о тайных обществах, открытых в 1825 году // *Русский архив*. 1875. Вып. 9–12. С. 435–436.

38. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 109. Оп. 3а. Д. 1379. Л. 1–5; Д. 1385. Л. 1–9.

1830 г.³⁹ Включение в эту проповедь библейского сюжета о моровой язве, посланной на Израиль за прегрешение царя Давида, воспринималось как обвинение в адрес российского императора и истолковывалось как проявление «якобинства»⁴⁰. Царь вполне серьезно отнесся к этим сообщениям. В Москву для получения объяснений от митрополита был отправлен генерал-адъютант граф Петр Александрович Толстой. Филарету пришлось оправдываться: в следующей проповеди он прямо сказал, что виновником холеры ни в коем случае нельзя считать Николая I⁴¹.

Действия Филарета еще не раз вызывали недовольство императора и могли служить основанием для подозрения его в неблагонадежности. Отказ митрополита освящать Триумфальные ворота с языческими изображениями, принимать наследника в качестве члена Синода; проповедь с упоминанием гордыни и самонадеянности вавилонского царя Навуходоносора, которая так же, как и холерная проповедь, была принята императором на свой счет, — все это, казалось, подтверждало если уж не «якобинство», то, как минимум, «фронду» московского митрополита⁴².

Главным же свидетельством существования партии мистиков и принадлежности к ней митрополита Филарета считалась поддержка, которую он продолжал оказывать делу перевода Библии. Так, появление перевода, выполненного архимандритом Макарием (Глухаревым), было с одобрением встречено Филаретом. Но Синод отверг перевод, вынес порицание автору, а митрополит Серафим пригрозил придать делу перевода политическое значение. Киевскому митрополиту Филарету (Амфитеатрову) Серафим говорил:

Давно ли только подавили проклятую гидру чужеродную [разумелось Библейское общество], и теперь воздымает голову своеобразная?!

39. Текст проповеди см. в: Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи. В 5 т. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К^о, 1873—1885. Т. 3. С. 149—150.

40. См.: Картина общественного мнения в 1830 году // Россия под надзором. Отчеты III Отделения. 1827—1869 / сост. М. В. Сидорова, Е. И. Щербакова. М.: Российский фонд культуры, 2006. С. 73; Гордин Я. А. Мистики и охранители. Дело о масонском заговоре. СПб.: Изд-во Пушкинского фонда, 1999. С. 117—122.

41. См.: Летопись. Т. 2. С. 272—273, 279.

42. См.: Бежанидзе Г. В. Святитель Филарет Московский и русские императоры. С. 53—57.

<...> смотрите, не Макарию только достанется, а иным, я не скрою перед Государем, откуда ветер-то дует и кто сыр бор-то подпаливает... недаром будучи еще архимандритом, ректором здешней Академии он руководил и чуть за нос не водил и государственных сановников, восседая на первых креслах в частных собраниях<...> Слушай же и знай, что я говорю это в последний раз и передай немедленно Московскому, а чтобы он понял вполне, то напости ему 23-й и 24-й годы⁴³.

Не только перевод Писания, но даже преподавание богословия вместо латыни на русском языке, что предлагал Филарет, могло восприниматься как угроза социально-политической стабильности, нездоровый мистицизм и даже революционность. В 1831 г. Филарет писал своему ученику Филарету (Гумилевскому):

О преподавании богословских уроков на русском для удобнейшего внушения оных и об освобождении православной богословии от ига языческого и папского латинского языка я предлагал еще в 1828 или 1829 г. Знаете ли, кто возражал? Дибич⁴⁴. Ему пришло на мысль, что богословские споры на отечественном языке будут разглашать спорные мысли и в народе⁴⁵.

Дело перевода стало главной причиной удаления митрополита Филарета из Петербурга. Известие об использовании в духовных школах перевода, выполненного протоиереем Герасимом Павским, привело к постановке в Синоде вопроса об издании хотя бы комментированного текста славянской Библии. Митрополиты Филарет и Серафим в своих письменных мнениях выразили противоположные точки зрения, причем первенствующий член Синода назвал такие предложения «излишними» и «опасными», в очередной раз затронув тему угрозы порядку и стабильности. Император одобрил мнение митрополита Серафима, тем самым согласившись с тем, что позиция митрополита Филарета противоречит церковно-государственным интересам. С 1842 г. митрополита Московского перестали вызывать

43. *Сергий (Василевский)*, архим. Высокопреосвященный Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий и его время. В 3-х т. Казань: Тип. Окр. штаба, 1888. Т. 1. С. 427–433.

44. Граф И. И. Дибич-Забалканский (1785–1831), генерал-фельдмаршал.

45. *Летопись*. Т. 2. С. 301–302.

в столицу для личного присутствия в Синоде⁴⁶. Похоже, в правительственных кругах у Филарета сложилась репутация либерала и модерниста.

С точки зрения правительственной идеологии, выраженной в теории официальной народности, «мистицизм» — так же как ранее с точки зрения «ревнителей» — рассматривался как проявление политически опасного либерализма. С.С. Уваров писал в юбилейном отчете по министерству народного просвещения:

Естественно, что направление, данное Вашим Величеством министерству и его тройственная формула, должны были восстановить некоторым образом против него все, что носило еще отпечаток либеральных и мистических идей: либеральных — ибо министерство, провозглашая самодержавие, заявило твердое намерение возвращаться прямым путем к русскому монархическому началу, во всем его объеме; мистических потому, что выражение «православие» довольно ясно обнаружило стремление министерства ко всему положительному в отношении к предметам христианского верования и удаление от всех мечтательных призраков, слишком часто помрачавших чистоту священных преданий церкви⁴⁷.

Митрополит Филарет не критиковал уваровскую триаду, но сам придерживался иной позиции. Теория официальной народности формировалась под воздействием руссоистской концепции национального государства, в котором религия исполняет только служебную идеологическую функцию⁴⁸. Филарету вообще было чуждо понимание национального государства как коллективной личности, обладающей единой, общей народной волей, которая «неизменно направлена прямо к одной цели и стремится всегда

46. Там же. Т. 4. С. 257, 264–266, 273–274, 286–287.

47. Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843: (Записка, представленная государю императору Николаю Павловичу министром народного просвещения графом Уваровым в 1843 г.). СПб. Тип. Имп. акад. наук, 1864. С. 106–107.

48. См.: *Зорин А.Л.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: Новое лит. обозрение, 2001; *Живов В.М.* Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: антология. Т. 2: Идея Ж.-Ж. Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (XX–XXI вв.) / сост., вступительная статья и комментарии А.А. Златопольской. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2016. С. 629–664.

к пользе общества»⁴⁹. Для Филарета союз церкви и государства не может быть основан на взаимной выгоде:

Не потому ли Священник проповедует почтение к Царю, что надеется от него покровительства своему служению? Не потому ли Царь покровительствует Олтарю, что надеется иметь его подпорою Престола? Не взаимная ли только польза соединяет Олтарь с Престолом? Прости меня, Святая, Божественная Истина, что я пред Твоим Святылищем принужден открыть часть глубин омраченного, низверженного мудрования! <...>. Да, есть в том польза, когда Олтарь и Престол союзны; но не взаимная польза есть первое основание союза их, а самостоятельная истина, поддерживающая и тот и другой⁵⁰.

Вместо уваровской формулы, в которой во главу угла поставлено национальное значение церкви, московский святитель предложил иную триаду — «вера, царь, Россия», в которой нетрудно угадать известный девиз: «За веру, царя и отечество!». За веру потому, что она единственно истинная и спасительная; за царя потому, что он поставлен от Бога; и, наконец, за отечество потому, что тогда ты исполнишь заповедь «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15:13): «умри за веру и отечество — ты примешь жизнь и венец на небе»⁵¹.

Отношение Филарета к самодержавию четко выражено в его проповедях и других сочинениях. Самодержавие для него было той формой политического устройства, которое лучше всего соответствует идее Божественного управления миром. Он постоянно подчеркивал, что правящий император есть актуализация библейского царского правления в современную эпоху, а его власть — это образ Царства Небесного:

Благо народу и государству, в котором единым, всеобщим, светлым, сильным, всепривлекающим, вседвижущим средоточием, как солнце во вселенной, стоит Царь, свободно ограничивающий свое неограниченное самодержавие волею Царя Небесного, мудростью,

49. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998. С. 219.

50. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Т. 3. С. 203.

51. См.: Бежанидзе Г.В. Святитель Филарет Московский и идеология николаевского царствования // Филаретовский альманах. 2019. Вып. 15. С. 71.

великодушием, любовью к народу, желанием общего блага, вниманием к благому совету, уважением к законам предшественников и к своим собственным, и в котором отношения подданных к верховной власти утверждаются не на вопросах, ежедневно возрождающихся, и не на спорах, никогда не кончаемых, но на хранимом свято предании праотеческом, на наследственной и благоприобретенной любви к Царю и Отечеству, и еще глубже, на благоговении к Царю царствующих и Господу господствующих. Господи! Ты даровал нам сие благо⁵².

Таковыми словами Филарет воспитывал свою паству в приверженности к самодержавному политическому строю, получавшему в его проповедях религиозное обоснование. При этом для него было характерно глубокое и искреннее почитание царя не только как института власти, но и как личности. Разногласия с монархом вызывали в нем беспокойство и тревогу, причем причина этого беспокойства заключалась не в боязни негативных последствий для его карьеры, а в осознании того, что он, возможно, огорчил царя. Известно, что после отказа освящать Триумфальные ворота он долгое время был в смятении, из которого вышел только после чудесного явления преподобного Сергия Радонежского: лишь мистическое озарение смогло утишить его волнение⁵³.

Хотя идейная позиция московского митрополита не очень хорошо вписывалась в административно-политический этос николаевского царствования, его таланты и способности широко использовались для решения церковно-государственных вопросов. Почти все важные решения Синода — даже после удаления Филарета в Москву в 1842 г. — принимались только после получения от него отзыва или мнения, текст которых в большинстве случаев и становился основой синодальных определений⁵⁴. Получается, что во всех случаях мнение Филарета не оспаривалось, несмотря на сомнения в его лояльности. Выдвигать возражения на его доводы было затруднительно, его оппоненты могли лишь игнорировать мнение митрополита. В истории с удалением Филарета его последний отзыв на одобренное царем мнение митрополита

52. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Т. 4. С. 529.

53. См.: Леонид (Краснопевков), архиеп. Записки Московского викария. М.: Изд-во Сретенского монастыря 2012. С. 123–124.

54. См.: Смолич И. К. История Русской Церкви: 1700–1917. В 2 частях. М.: Валаамский монастырь, 1997. Ч. 1. С. 217–218.

Серафима монарху не показали, опасаясь, что император изменит свое решение⁵⁵.

Эпоха «великих реформ»: готовность к обновлению, но не либерализм

Итак, император Николай I на протяжении всего своего царствования относился к митрополиту Филарету, как минимум, с настороженностью. Вступивший же на престол в 1855 г. Александр II не усматривал ни в поступках, ни в мнениях Филарета никакой политической составляющей и всегда проявлял к нему глубокое уважение. Московский митрополит, хотя он и не был первенствующим членом Синода, совершил чин коронации и миропомазания царя. Между императорской семьей и Филаретом завязалась переписка, продолжавшаяся до его кончины. Царская чета обращалась к нему за духовными советами и наставлениями⁵⁶. В дни коронации Филарет вновь поднимает вопрос о переводе Библии и получает императорскую санкцию на его осуществление. Одновременно по инициативе Филарета редактируется петровский текст архиерейской присяги: из него исключается обещание епископа участвовать в поиске и задержании псевдоюродивых бродяг «в колтунах, босых и в рубашках ходящих»⁵⁷. Хотя это требование давно утратило свою актуальность с точки зрения охраны общественного порядка, исключение его из текста присяги — это не только устранение архаичного положения, но и освобождение церкви от определенного обязательства по отношению к государству. При Николае I подобная инициатива вполне могла быть расценена как политический демарш.

Еще одно предложение Филарета в начале нового царствования могло привести к трагическим для него последствиям. Речь идет о сокращении поминовения императорской семьи за богослужением. Известно, что это предложение было элегантно и даже остроумно ответом на сетование императора Александра II о продолжительности богослужения и на его вопрос о возможности сократить церковную службу по времени. В предше-

55. На записке стоит пометка митрополита Филарета: «Требовано было, но без употребления возвращено» // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. СПб., 1885–1888. (далее Собрание мнений). Т. 3. С. 57.

56. См.: Бежанидзе Г. В. Святитель Филарет Московский и русские императоры. С. 57–58.

57. Собрание мнений. Т. доп. С. 435.

ствующие эпохи вопрос о количестве и персональном составе лиц императорской фамилии, поминаемых за богослужением, был исключительно важным с политической точки зрения, а те, кто затрагивал этот вопрос, легко могли стать подопечными Тайной канцелярии. Даже духовник митрополита Филарета архимандрит Антоний (Медведев) выражал недоумение данной инициативой. Император же отреагировал более чем спокойно: он не усмотрел в этом никакого политического подтекста и санкционировал значительные сокращения в формулировках богослужебного поминовения царской семьи. Кроме того, по предложению митрополита были сокращены «табельные дни»: за исключением дней рождений и именин императора и наследника, церковное празднование в честь других членов царствующего дома переносилось на ближайший воскресный день⁵⁸.

Возросший с началом нового царствования авторитет митрополита Филарета в значительной степени можно объяснить его почитанием со стороны императрицы Марии Александровны⁵⁹. Могло казаться, что московский митрополит станет одной из влиятельных фигур нового царствования не только в церковной, но и в общественно-политической сфере. Между тем, позиция Филарета по ряду ключевых вопросов государственной и общественной жизни, если и не противоречила политике правительства, то никак не совпадала с идеями, положенными в ее основу.

Филарет настороженно отнесся к наиболее значимой из «великих реформ» — освобождению помещичьих крестьян от крепостной зависимости. Составляя по просьбе императора текст Манифеста 19 февраля 1861 г., он намеренно отказался называть освобождение крестьян радостным событием. Такая позиция, похоже, расходилась с мнением императора, которому Филарет объяснял:

Предприемлемое преобразование быта помещичьих крестьян в общенном мне проекте представленное «радостным», не означено мною таковым. Не упомянул я о радости, чтобы от лица Царя не было произнесено слова, которому не сочувствовали бы многие из верноподданных. Предприемлемому обширному преобразова-

58. См.: Собрание мнений. Т. доп. С. 444–450, Т. 5. Ч. 1. С. 163–164; Фирсов А. Г. Святитель Филарет (Дроздов) и богослужение православной Церкви: к постановке проблемы // Филаретовский альманах. 2007. Вып. 3. С. 117.

59. См.: Летопись. Т. 6. С. 245–246, 275.

нию радуются люди теоретического прогресса: но многие благонамеренные люди опыта ожидают одного с недоумением, предусматривая затруднения⁶⁰.

В манифесте выражен взгляд Филарета на причины крестьянской реформы. Крепостное право отменяется не потому, что оно является злом как таковым — наоборот, оно названо «добрыми патриархальными отношениями искренней правдивой почительности и благотворительности помещика и добродушного повиновения крестьян». Но в условиях социально-экономической модернизации эти отношения искажаются и извращаются, от чего страдают и крестьяне, и помещики⁶¹.

Характерно и отношение Филарета к телесным наказаниям, которые он признавал не противоречащими христианству, считая возможным и эффективным их применение⁶². Такая позиция, конечно, диссонировала с господствующими в эпоху реформ либеральными настроениями.

Либеральные намерения правительства зачастую противоречили церковным интересам, как их понимал и отстаивал митрополит Филарет. Одним из самых ярких примеров является вопрос об отношении к старообрядческому расколу. Интересы государства требовали большей интеграции этой значительной и экономически активной части населения в жизнь страны, что было невозможно без либерализации законодательства о расколе. Для церкви же облегчение положения раскольников создавало угрозу оттока паствы. Кроме того, канонические нормы не позволяли признать иерархию и таинства старообрядцев. Союз государства и церкви в противодействии расколу дал серьезную трещину.

В 1858 г. был упразднен существовавший со времен Александра I секретный комитет по делам раскола, в рамках которого много лет согласовывались действия церковной и государственной власти. Начался процесс легализации старообрядчества и уравнивания его в правах с господствующим исповеданием. Филарет, как и другие представители иерархии, пытался активно противодействовать этому процессу, излагая в многочисленных

60. Летопись. Т. 7. С. 137.

61. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. Т. 36. Ч. 1. СПб., 1863. № 36650. С. 130–131.

62. См.: Собрание мнений. Т. 5. Ч. 1. С. 130–132.

записках аргументы в пользу сохранения ограничительных мер⁶³. Но такая позиция не встретила понимания даже у уважавшего Филарета царя: «Государь Император всех нас признавал и пред приближенными прямо называл фанатиками в отношении к раскольникам», — писал в Москву первенствующий член Синода Санкт-Петербургский митрополит Григорий (Постников)⁶⁴.

Участие иерархии в определении политики государства, столь полезное с точки зрения Филарета в борьбе с расколом, было отвергнуто им при рассмотрении предложения министра внутренних дел П. А. Валуева включить в Государственный совет представителей высшего духовенства. Удивительно, но московский митрополит усмотрел в этой идее угрозу дискредитации епископата и умаления значимости Синода как высшего органа церковного управления:

Голос немногих духовных лиц, если бы и был значителен сам в себе, едва ли может иметь значительное влияние на движение мнений в государственном совете, составленном из многочисленных членов. В случае вступления духовных членов в государственный совет, естественно ожидать, что он свободней будет касаться своими суждениями и решениями таких предметов, которые должны подлежать рассмотрению церковного управления. Но чрез сие уменьшилось бы значение Святейшего Синода и свобода его суждения, а сие было бы несообразно и со справедливостью и с достоинством и пользою церкви⁶⁵.

Образцом участия духовенства в государственных вопросах митрополит Филарет называл установленный еще Петром I порядок их обсуждения — совместные конференции Сената и Синода⁶⁶.

Нетрудно заметить, что в данном случае Филарет выступает приверженцем и защитником сложившейся системы церковно-государственных отношений, которая с середины XIX века подвергалась серьезной критике как в общественных, так и в церковных

63. Бежанидзе Г. В. Обер-прокурор Святейшего Синода А. П. Толстой и святитель Филарет (Дроздов) // Филаретовский альманах. Вып. 4. М.: ПСТГУ, 2008. С. 106–118.

64. Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (с 1812 по 1867 гг.): изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1900. С. 101.

65. Собрание мнений. Т. 5. Ч. 1. С. 172–181.

66. См.: Freeze, G. L., (1983) *The Parish Clergy in Nineteenth Century Russia: Crisis, Reform and. Counter-Reform*, pp. 241–243. Princeton: Princeton University Press.

кругах. Его мнение в эпоху «великих реформ», конечно, выглядело несовременным, и в либерально настроенной части общества за Филаретом закрепилась репутация устойчивого консерватора.

Существенную роль в формировании такой репутации сыграла позиция Филарета по отношению к современной ему публицистике. Первая половина царствования Александра II ознаменовалась оживлением в том числе и церковно-общественной мысли. Появляется значительное число получивших широкую известность публикаций и рукописных записок, посвященных критике существующего порядка церковно-государственных отношений и церковной жизни и содержащих различные предложения и проекты преобразований церковного строя. На некоторые из таких проектов московский митрополит давал свои отзывы — иногда официальные, иногда в частном порядке. За редким исключением предложения авторов такого рода проектов не удостоились поддержки Филарета⁶⁷.

Так, мнение о спасительном значении гласности не разделялось этим влиятельным иерархом, и даже само увеличение числа периодических изданий он считал вредным для народной нравственности:

Чрезмерно размноженные светские повременные издания, усиленно распространяемые в народе, неблагоприятно действуют даже тем, что возбуждают и питают не столько истинную любознательность, сколько бесплодное любопытство, дают много чтения приятного и занимательного, но мало назидательного, доставляют познания отрывочные, смешанные, сбивчивые, но с тем вместе поглощают внимание и время, отвлекают от чтения книг основательных, делают умы поверхностными и ленивыми для глубоких размышлений о важнейших предметах знания⁶⁸.

В некоторых случаях действия митрополита могли быть расценены как гонение на свободу печати. Так, по его настоянию были запрещены «Народные русские легенды» А.Н. Афанасьева, допущенные к изданию светской цензурой. В 1861 г. Филарет вклю-

67. См.: Бежанидзе Г.В. Проекты устройства высшего управления Русской Церкви середины XIX в. // Вестник ПСТГУ Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 5(48). С. 7–24.

68. Извлечение из отчета Преосвященного Филарета, митрополита Московского о состоянии вверенной ему епархии за 1863 г. // Филаретовский альманах. Вып. 10. М.: ПСТГУ, 2014. С. 18.

чил в богослужение дополнительное прошение «о еже милости-
ву быти благому и человеколюбивому Богу нашему отвратити
всякий гнев на ны движимый», что вызвало вопросы со стороны
власти. Митрополит объяснил появление этой молитвы разгулом
журнального кощунства и безверия⁶⁹.

Выступая против либеральных тенденций в церковной и об-
щественной жизни, Филарет не проявлял принципиального про-
тивления новизне как таковой. Он инициировал издание новых
журналов духовного содержания: «И правительством, и частны-
ми людьми усиленная распространяемая грамотность и любовь
к чтению требует здоровой пищи, и особенно тогда, как светская
литература повсюду предлагает чтение большею частью суетное
и неблагоприятное для истинного назидания народа», — докла-
дывал в Синоде Филарет, вступив с предложением разрешить из-
дание «Душеполезного чтения»⁷⁰.

Содержание мнений и отзывов митрополита Филарета отнюдь
не всегда охранительное. Созыв Поместного собора, развитие вну-
тренней и внешней миссии, церковно-приходские школы, взаимо-
отношение с восточными патриархатами и новыми автокефаль-
ными церквями, реформа духовного образования — эти и многие
другие вопросы он считал актуальными, и они встречали его под-
держку. В ряде случаев митрополит сам выступает с различными
преобразовательными инициативами. По его предложению было
установлено выборы настоятелей в общежительных монастырях⁷¹.
Да и перевод Священного Писания на русский язык многими рас-
сматривался как проявление ненужного либерализма в церковной
жизни: в царствование Александра II против перевода выступали
такие доброжелатели Филарета, как митрополит Киевский Фила-
рет (Амфитиатров) и обер-прокурор Синода граф А. П. Толстой⁷².

Позицию Филарета не разделяли и представители либерально-
го направления в правительстве и обществе, и активные церковные
и околоцерковные деятели. Среди духовенства, в том числе выше-
го, профессоров духовных академий, а также в славянофильских
кругах были широко распространены совсем другие настроения.

69. См.: Собрание мнений. Т. 5. Ч. 1. С. 185–187.

70. Летопись. Т. 7. С. 59.

71. См.: Бежанидзе Г. В. Роль обер-прокуроров Святейшего Синода в возрождении
русского монашества в 1860-х годах // Вопросы истории и культуры северных
стран и территорий. 2014. № 1 (25). С. 23–26.

72. Бежанидзе Ю. И., Фирсов А. Г. Александр Петрович Толстой // Вопросы истории.
2014. № 2. С. 29–30.

Именно митрополита Филарета называли главным виновником увольнения из Московской духовной академии Н. П. Гилярова-Платонова. В своих лекциях по герменевтике Гиляров, как говорит современник, «ругал Златоуста и вообще недружелюбно относился к отцам Церкви». На занятиях он резко и нелюбезно критиковал деятельность духовенства по отношению к старообрядчеству и выступал поборником свободы совести. Жалобы студентов стали причиной проверки учебных материалов преподавателя⁷³.

Ознакомившись с конспектами лекций Гилярова, митрополит Филарет пришел к выводу о его неблагонадежности:

К прискорбию, сии уроки служат некоторым подтверждением недавно дошедшего до меня слуха, что в изустных уроках сего бакалавра встречаются сомнительные мысли и что студенты не имеют способа проверить их с точностью, не получая от него письменных уроков... Убеждаюсь предложить Академическому правлению представить ректору рассмотреть вышеозначенные отрывки уроков и дать мнение, можно ли после сего преподавателя почитать благонадежным⁷⁴.

Интересно, что специалисты по истории общественной мысли в России характеризуют Гилярова как человека отчетливо консервативных взглядов⁷⁵. Получается, что главным критерием «благонадежности» для Филарета было не содержание и идейно-политическая направленность взглядов Гилярова, а его отношение к церковной традиции.

Все предлагаемые инициативы митрополит оценивал прежде всего с богословской точки зрения, поверяя их Писанием и Преданием. В отличие от модернистов, которые приспособливают догматы и каноны к текущему моменту, он признавал возможными только те новации, которые можно было согласовать с церков-

73. См.: *Дмитриев А. П.* История одного увольнения: митрополит Филарет и Н. П. Гиляров-Платонов в 1855 году // *Филаретовский альманах*. Вып. 4. М.: ПСТГУ, 2008. С. 165–181.

74. <Митрополит Филарет (Дроздов)>. Предложение об отставке бакалавра Академии Н. П. Гилярова-Платонова / Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии / под общей ред. А. П. Дмитриева. СПб: Росток, 2013. С. 549.

75. См.: *Гросул В. Я.* Общественное движение в России первой половины XIX века. С. 547.

ным учением. Своей задачей Филарет считал защиту православия, не допуская секулярные принципы в церковь и не интегрируя церковь в секулярный мир⁷⁶.

Итог: поборник православного государства

Митрополит Филарет оказался не созвучен политическим тенденциям разных по характеру эпох, но при этом в каждое царствование был вполне востребован как церковно-государственный деятель: администратор, эксперт и богослов. С какими бы закулисными процессами он ни сталкивался, он никогда не утрачивал своего политического веса. За все время активной деятельности митрополита Филарета его богословская аргументация ни разу не была оспорена.

Не примыкая к представителям консервативного или либерального течения общественной мысли, Филарет придерживался своей собственной системы идейно-политических воззрений. Он, безусловно, был монархистом и апологетом самодержавия, какие бы домыслы о его антиправительственных взглядах и деятельности ни поступали в III отделение. Филарет искренне почитал царскую власть и ее носителя — всероссийского императора. Такое отношение к монархии он проявлял на всех этапах своей деятельности и во всех жизненных обстоятельствах. С его точки зрения, богоустановленная царская власть в наибольшей степени соответствует главной цели государственной власти — содействовать распространению Царства Божия.

Однако такое понимание самодержавия не подразумевало оправдания абсолютной и безусловной власти монарха в соответствии с концепциями идеологов естественного права. Филарет утверждал, в духе средневековой традиции, что монарх ограничен божественной волей. В политическом устройстве и идеологии Российской империи, как минимум с петровской эпохи, появляются элементы безрелигиозного государства. Отстаивая религиозную составляющую светской власти, Филарет мог выглядеть и охранителем, и вольнодумцем — в зависимости от того, с какой формой светского политического строя он полемизировал: с просвещенным абсолютизмом или с либеральным правовым государством.

76. См.: Freeze, G. L. (2003) "Skeptical Reformer, Staunch Tserkovnik: Metropolitan Philaret and the Great Reforms," in V. Tsurikov (ed.) *Philaret, Metropolitan of Moscow 1782–1867: Perspectives on the Man, His Works, and His Time*, p. 191. Jordanville: The Variable Press.

Оправдывая синодальную систему, Филарет руководствовался внутренним убеждением в ее соответствии церковной традиции. Это убеждение являлось результатом осмысления богословских основ церковно-государственных отношений в православном царстве. Митрополит Филарет указывал, что в условиях православного царства «видимое тело церкви» составляет целый народ, оно «оформляется» в Новый Израиль, естественной главой его становится царь. В этом Священном Царстве нет места спорам о власти между царем и церковной иерархией, поскольку их союз основан не на взаимной выгоде. Для характеристики взаимодействия церкви и государства Филарет употребляет термины Алтарь и Престол. Путь к Престолу для императора проходит через Алтарь. Царь повергается перед Алтарем, служителями которого являются священники. Защищая и охраняя Алтарь, царь не может не воздавать подобающей чести его служителям, которые в то же время не посягают на его власть, ибо если бы рядом с царем «или даже выше его стал первоиерарх, это означало бы только то, что и церковная иерархия не восходит *выше* земных пределов»⁷⁷.

В таком Царстве православие является государственной религией не потому, что она есть религия большинства и даже не потому, что она есть религия царя или предков; не потому, что она религия национально- или культуuroобразующая; а потому, что эта религия — единственная истинная вера, определяющая не только временную, но и вечную жизнь.

В этой перспективе православная церковь должна занимать ведущее место в общественной жизни и, более того — определять пути развития общества. Это не проявление клерикализма, поскольку речь не идет о политическом возвышении иерархии, которое Филарет отверг в истории с проектом П. А. Валуева. Речь идет о том, что церковь обладает богооткровенным знанием и может вести общество в нужном направлении. Такая позиция не укладывалась в концепцию отделения церкви от государства, реализующуюся в Европе с начала Нового времени. В русской либеральной общественной мысли XIX в. подобные воззрения не пользовались популярностью.

Но и с консервативными концепциями развития России позиция Филарета не вполне совпадала. Выраженные в теории официальной народности идеи С. С. Уварова и его приверженцев

77. См.: Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 261–265.

об идеологической роли церкви в государстве были чужды московскому митрополиту.

Более полувека Филарет находился в гуще церковных и политических процессов и событий, происходивших в России. Идейно-политический вектор правительственной деятельности не раз менялся от либерального к консервативному, и наоборот. Но все современные ему социально-политические реалии Филарет всегда оценивал с церковной, эклезиологической точки зрения и в каждую эпоху находил в российском обществе и государстве черты «богоправимого царства» — государственного устройства, назначение которого состоит в направлении общества к стяжанию Небесного Царства.

Ключевая роль, сыгранная митрополитом Филаретом в церковно-политической жизни России первой половины и середины XIX столетия, показывает, что богословская аргументация и канонические доводы в это время еще принимались во внимание правительством Российской империи. Следовательно, Российская империя, даже в период «великих реформ», не просто законодательно провозглашалась православным государством, но и в лице монарха и других властных структур сохраняла элементы «Священного царства».

Библиография / References

- Бежанидзе Г. В. Концепция союза Церкви и государства святителя Филарета Московского и ее отражение в его деятельности в царствование императора Александра I // Филаретовский альманах. 2017. Вып. 13. С. 75–103.
- Бежанидзе Г. В. Обер-прокурор Святейшего Синода А. П. Толстой и святитель Филарет (Дроздов) // Филаретовский альманах. 2008. Вып. 4. С. 93–121.
- Бежанидзе Г. В. Проекты устройства высшего управления Русской Церкви середины XIX в. // Вестник ПСТГУ Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 5(48). С. 7–24.
- Бежанидзе Г. В. Роль обер-прокуроров Святейшего Синода в возрождении русского монашества в 1860-х годах // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. № 1 (25). 2014. С. 19–31.
- Бежанидзе Г. В. Святитель Филарет (Дроздов) как человек Церкви в эпоху царствования Александра I // Филаретовский альманах. 2011. Вып. 7. С. 113–139.
- Бежанидзе Г. В. Святитель Филарет Московский и идеология николаевского царствования // Филаретовский альманах. 2019. Вып. 15. С. 62–76.
- Бежанидзе Г. В. Святитель Филарет Московский и русские императоры // Филаретовский альманах. 2018. Вып. 14. С. 39–64.
- Бежанидзе Ю. И., Фирсов А. Г. Александр Петрович Толстой // Вопросы истории. 2014. № 2. С. 17–41.
- Библиографический указатель опубликованных трудов святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского, и литературы о нем / редкол.:

- Г. В. Бежанидзе (отв. ред.), свящ. Павел Хондзинский, А. И. Яковлев. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005.
- Белохвостиков Е. П.* Тебе Единому жить: святитель Иннокентий Пензенский и его эпоха. В 2-х кн. Пенза: Изд-во Пензенской епархии. 2019.
- Гордин Я. А.* Мистики и охранители. Дело о масонском заговоре. СПб.: Изд-во Пушкинского фонда, 1999.
- Гросул В. Я.* Общественное движение в России первой половины XIX века. М.: «АИРО-XXI», 2017.
- Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843: (Записка, представленная государю императору Николаю Павловичу министром народного просвещения графом Уваровым в 1843 г.). СПб. Тип. Имп. акад. наук, 1864.
- Дмитриев А. П.* История одного увольнения: митрополит Филарет и Н. П. Гиляров-Платонов в 1855 году // Филаретовский альманах. Вып. 4. М.: ПСТГУ, 2008. С. 158–183.
- Журавлева О. М.* Филарет (Дроздов) // Русский консерватизм середины XVIII — начала XIX века: энциклопедия / отв. ред. В. В. Шелохаев. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 542–545.
- Живов В. М.* Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: антология. Т. 2: Идеи Ж.-Ж. Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (XX–XXI вв.) / сост., вступительная статья и комментарии А. А. Златопольской. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2016. С. 629–664.
- Жмакин В. И., прот.* Преосвященный Иннокентий, епископ Пензенский и Саратовский. Биографический очерк. СПб.: Типография Ф. Елеонского и К., 1885.
- Зорин А. Л.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001
- Извлечение из отчета Преосвященного Филарета, митрополита Московского о состоянии вверенной ему епархии за 1863 г. // Филаретовский альманах. Вып. 10. М.: ПСТГУ, 2014. С. 15–25.
- Летопись жизни и служения святителя Филарета (Дроздова) / сост.: А. И. Яковлев (отв. ред.) и др. В 7 т. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009–2020.
- Майофис М.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
- Мартин А.* Романтики, реформаторы, реакционеры. Русская консервативная мысль и политика в царствовании Александра I / Ред. М. Белоусов [пер. с англ. Л. Н. Высоцкого]. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2021.
- Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии / под общей ред. А. П. Дмитриева. СПб: Росток, 2013.
- Опровержение примечаний на книгу господина Ансильйона под заглавием «Эстетические рассуждения» рязанского архиепископа Феофилакта. М.: Изд. Императорского Общества истории и древностей Российских, 1872.
- Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (с 1812 по 1867 г.): изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1900.
- Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом оного преосвященным

- Филаретом, архиепископом Московским, февраля 26-го дня 1822 года // Филаретовский альманах. 2011. Вып. 7. С. 41–45.
- Римский С. В. Российская Церковь в эпоху Великих реформ. М.: Крутицкое подворье, 1999.
- Россия под надзором. Отчеты III Отделения. 1827–1869 / сост. М. В. Сидорова, Е. И. Щербакова. М.: Российский фонд культуры, 2006.
- Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998.
- Сахаров А. Н. Александр I и Аракчеев // Отечественная история. 1998. № 4. С. 24–39.
- Святитель Филарет (Дроздов): Избранные труды, письма, воспоминания. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003.
- Сергий (Василевский), архим. Высокопреосвященный Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий и его время. В 3-х т. Казань: Тип. Окр. штаба, 1888.
- Смолич И. К. История Русской Церкви: 1700–1917. В 2 ч. М.: Валаамский монастырь, 1997.
- Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. СПб.: Синодальная типография, 1885–1888.
- Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи. В 5 т. М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1873–1885.
- Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца о бессмертии души. СПб.: Тип. Импер. Рос. акад. 1825.
- Стеллецкий Н. С. Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев: Тип. М. Меркушева, 1900.
- Фирсов А. Г. Святитель Филарет (Дроздов) и богослужение православной Церкви: к постановке проблемы // Филаретовский альманах. 2007. Вып. 3. С. 109–118.
- Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006.
- Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.
- Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб.: Синодальная типография, 1894.
- Шильдер Н. К. Император Николай Первый: его жизнь и царствование. В 2-х т. М.: Чарли: Алгоритм, 1997.
- Яковлев А. И. Выбор веx: идейные и духовные искания русского общества в царствование Александра I и святитель Филарет (Дроздов) // Филаретовский альманах. 2011. Вып. 7. С. 75–112.
- Яковлев А. И. Митрополит Филарет (Дроздов): личность на рубеже эпох // Филаретовский альманах. 2016. Вып. 12. С. 63–109.
- Batalden, S. K. (2013) *Russian Bible Wars: Modern Scriptural Translation and Cultural Authority*. Cambridge University Press.
- Belokhovostikov, E. P. (2019) *Tebe Edinomu zhit: sviatitel' Innokentii Penzenskii i ego epokha. V 2-kh kn.* [For You, the One, to Live: Saint Innocent of Penza and His Epoch. In 2 books]. Penza: Izd-vo Penzenskoi eparkhii.
- Bezhanidze, G. V. (2017) "Kontseptsiiia soiuzu Tserkvi i gosudarstva sviatitelia Filareta Moskovskogo i ee otrazhenie v ego deiatel'nosti v tsarstvovanie imperatora Aleksandra I" [The concept of the union of the Church and the state of St. Philaret of

- Moscow and its reflection in his activities during the reign of Emperor Alexander I], *Filaretovskii al'manakh* 13: 75–103.
- Bezhanidze, G. V. (2008) “Ober-prokurator Sviateishego Sinoda A. P. Tolstoi i sviatitel' Filaret (Drozdov)” [Chief-procurator of the Holy Synod A. P. Tolstoy and St. Philaret (Drozdov)], *Filaretovskii al'manakh* 4: 93–121.
- Bezhanidze, G. V. (2012) “Proekty ustroeniia vysshego upravleniia Russkoi Tserkvi serediny XIX v.” [Projects for the organization of the higher administration of the Russian Church in the middle of the 19th century], *Vestnik PSTGU Seriia II: Istorii. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* 48: 7–24.
- Bezhanidze, G. V. (2014) “Rol' ober-prokurorov Sviateishego Sinoda v vozrozhdenii russkogo monashestva v 1860-kh godakh” [The role of the chief-procurators of the Holy Synod in the revival of Russian monasticism in the 1860s], *Voprosy istorii i kul'tury severnykh stran i territorii*. 1: 19–31.
- Bezhanidze, G. V. (2011) “Sviatitel' Filaret (Drozdov) kak chelovek Tserkvi v epokhu tsarstvovaniia Aleksandra I” [Saint Philaret (Drozdov) as a man of the Church during the reign of Alexander I], *Filaretovskii al'manakh* 7: 113–139.
- Bezhanidze, G. V. (2019) “Sviatitel' Filaret Moskovskij i ideologiiia nikolaevskogo tsarstvovaniia” [St. Philaret of Moscow and the ideology of Nikolaev reign], *Filaretovskii al'manakh* 15: 62–76.
- Bezhanidze, G. V. (2018) “Sviatitel' Filaret Moskovskii i russkie imperatory” [Saint Philaret of Moscow and the Russian emperors], *Filaretovskii al'manakh* 14: 39–64.
- Bezhanidze, Iu. I., Firsov, A. G. (2014) “Aleksandr Petrovich Tolstoi” [“Alexander Petrovich Tolstoy”], *Voprosy istorii* 2: 17–41.
- Bezhanidze, G. V. et al. (eds) (2005) *Bibliograficheskii ukazatel opublikovannykh trudov sviatitelia Filareta (Drozdova), mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo, i literatury o nem* [Bibliographic index of the published works of St. Philaret (Drozdov), Metropolitan of Moscow and Kolomna, and literature about him]. M.: Izd-vo PSTGU.
- Chistovich, I. A. (1894) *Rukovodiashchie deiateli dukhovnogo prosveshcheniia v Rossii v pervoi polovine tekushchego stoletii* [Leading figures of spiritual education in Russia in the first half of the current century]. St. Petersburg.
- Desyatiletie Ministerstva narodnogo prosveshcheniia. 1833–1843: (Zapiska, predstavleniia gosudaryu imperatoru Nikolayu Pavlovichu ministrom narodnogo prosveshcheniia grafom Uvarovym v 1843 g.)* (1864) [Decade of the Ministry of Public Education. 1833–1843: (Note submitted Sovereign Emperor Nikolai Pavlovich as Minister of Public Education Count Uvarov in 1843)]. St. Petersburg.
- Dmitriev, A. P. (ed.) (2013) *Nikita Petrovich Giliarov-Platonov: Issledovaniia. Materialy. Bibliografiia. Retsenzii* [Nikita Petrovich Gilyarov-Platonov. Research. Materials. Bibliography. Reviews]. St. Petersburg: Rostok.
- Dmitriev, A. P. (2008) “Istoriiia odnogo uvol'neniia: mitropolit Filaret i N. P. Gilyarov-Platonov v 1855 godu” [The story of one dismissal: Metropolitan Filaret and N. P. Gilyarov-Platonov in 1855], *Filaretovskii al'manakh* 4: 158–183.
- Firsov, A. G. (2007) “Sviatitel' Filaret (Drozdov) i bogoslužhenie pravoslavnoi Tserkvi: k postanovke problemy” [Saint Philaret (Drozdov) and the Divine Service of the Orthodox Church: Towards a Problem Statement], *Filaretovskii al'manakh* 3: 109–118.
- Freeze, G. L. (2003) “Skeptical Reformer, Staunch Tserkovnik: Metropolitan Philaret and the Great Reforms,” in V. Tsurikov (ed.) *Philaret, Metropolitan of Moscow 1782–1867: Perspectives on the Man, His Works, and His Time*, pp. 151–192. Jordanville: The Variable Press.
- Freeze, G. L., (1983) *The Parish Clergy in Nineteenth Century Russia: Crisis, Reform and Counter-Reform*. Princeton: Princeton University Press.

- Florovskii, G. prot. (2006) *Puti russkogo bogosloviia* [The paths of Russian theology]. Minsk: Izd-vo Belorusskogo ékzarkhata.
- Grosul, V. Ia. (2017) *Obshchestvennoe dvizhenie v Rossii pervoi poloviny XIX veka* [Social movement in Russia in the first half of the 19th century]. M.: «AIRO-XXI».
- Gordin, Ia. (1999) *A. Mistiki i okhraniteli. Delo o masonskom zagovore* [Mystics and guardians. Masonic conspiracy case]. SPb.: Izd-vo Pushkinskogo fonda.
- Izvlechenie iz otcheta Preosvyashchennogo Filareta, mitropolita Moskovskogo o sostoyanii vverennoj emu eparKhii za 1863 g. (2014) [Extract from the report of His Grace Philaret, Metropolitan of Moscow on the state of the diocese entrusted to him for 1863], *Filaretovskii al'manakh* 14: 39–64.
- Jenkins, M. (1969) *Arakcheev, Grand Visier of the Russian Empire. A Biography*, New York: Dial press.
- Khondzinskii, P., sviashch. (2010) *Sviatitel' Filaret Moskovskii: bogoslovskii sintez epokhi* [Saint Philaret of Moscow: theological synthesis of the era]. M.: Izd-vo PSTGU.
- Lvov, A. N. (ed.) (1900) *Pis'ma dukhovnykh i svetskikh lits k mitropolitu Moskovskomu Filaretu (s 1812 po 1867 gg.)* [Letters from clergy and secular persons to Metropolitan Philaret of Moscow (from 1812 to 1867)]. St. Petersburg.
- Maiofis, M. (2008) *Vozzvanie k Evrope: Literaturnoe obshchestvo «Arzamas» i rossiiskii modernizatsionnyi proekt 1815–1818 godov* [Appeal to Europe: the Literary Society “Arzamas” and the Russian modernization project of 1815–1818]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Martin, A. V. (1997) *Romantics, Reformers, Reactionaries: Russian Conservative Thought and Politics in the Reign of Alexander I*. Northern Illinois University Press. (Russian translation 2021).
- Nichols, R. L. (1972) *Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782–1825*, Diss. University of Washington.
- Oproverzhenie primechanii na knigu gospodina Ansil'iona pod zaglaviem “Esteticheskie rassuzhdeniia” riazanskogo arkhiepiskopa Feofilakta (1872)* [Rebuttal of the notes on the book of Monsieur Ansillon under the title “Aesthetic Reasoning” of the Ryazan Archbishop Theophylact]. St. Petersburg.
- Ostrowski, D. (2010) “The End of Muscovy: A Case Circa 1800”, *Slavic Review* 69(2): 427–438.
- Racheotes, N. S. (2019) *The Life and Thought of Filaret Drozdov, 1782–1867: the Thorny Path to Sainthood*. New York and London: Lexington books.
- Rimskii, S. V. (1999) *Rossiiskaia Tserkov' v epokhu Velikikh reform* [The Russian Church in the Era of Great Reforms]. M.: Krutitskoe Patriarshee podvor'e.
- Rech', proiznesennaia v general'nom torzhestvennom sobranii Moskovskogo otdeleniia Rossijskogo Bibleiskogo obshchestva vice-prezidentom onogo preosviashchennym Filaretom, arkhiepiskopom Moskovskim, fevralia 26-go dnia 1822 goda (2011) [Speech Delivered at the General Solemn Assembly of the Moscow Branch of the Russian Bible Society by Vice-President of the same, His Eminence Philaret, Archbishop of Moscow, February 26th, 1822], *Filaretovskii al'manakh* 7: 41–45.
- Rousseau, J.-J. (1964) *Oeuvres complètes, t. III. Contrat social et écrits politiques*. Paris: «Bibliothèque Pléiade». (Russian translation 1998).
- Sakharov, A. N. (1998) “Aleksandr I i Arakcheev” [Alexander I and Arakcheev], *Otechestvennaia istoriia* 4: 24–39.
- Sergii (Vasilevskii), arkhim. (1888) *Vysokopreosviashchennyi Filaret, v skhimonashestve Feodosii (Amfiteatrov), mitropolit Kievskii i Galitskii i ego vremia* [Eminence Philaret, in schema Theodosius (Amphitheaters), Metropolitan of Kiev and Galicia and his time]. In 3 vol. Kazan.

- Schilder, N. K. (1997) *Imperator Nikolai Pervyi: ego zhizn i tsarstvovanie* [Emperor Nicholas I: his life and reign]. In 2 vol. M.: Charli: Algoritm.
- Sidorova, M. V., Shcherbakova E. I. (eds.) (2006) *Rossiia pod nadzorom. Otchety III Otdeleniia. 1827–1869* [Russia is under surveillance. Reports of the III Branch. 1827–1869]. M.: Rossiiskii fond kul'tury.
- Smolitsch, I. (1964) *Geschichte des Russischen Kirche, 1700–1917*. 1 vol. Leiden. (Russian translation 1997).
- Sobranie mnenii i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo po uchebnym i tserkovno-gosudarstvennym voprosam* [Collection of opinions and reviews of Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna on educational and church-state issues] (1885–1888). In 5 Vol. St. Petersburg.
- Sochineniia Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo: Slova i rechi* [Works of Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna: Words and Speeches] (1873–1885). In 5 vol. Moscow.
- Stanevich, E. I. (1825) *Beseda na grobe mladentsa o bessmertii dushi* [Conversation on the coffin of a baby about the immortality of the soul]. St. Petersburg.
- Stellets'kii, N. S. (1900) *Kniaz' A. N. Golitsyn i ego tserkovno-gosudarstvennaia deiatel'nost'* [Prince A. N. Golitsyn and his church and state activities]. Kiev.
- Sviatitel' Filaret (Drozdov): Izbrannye trudy, pis'ma, vospominaniia*. (2003) [Saint Philaret (Drozdov): Selected Works, Letters, Memoirs] M.: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii bogoslovskii institut.
- Wieczynski, J. L. (1971) "Apostle of Obscurantism: The Archimandrite Photius of Russia (1792–1838)", *Journal of Ecclesiastical History* 22 (4): 319–331.
- Yakovlev, A. I., et al. (eds) (2009–2020) *Letopis' zhizni i sluzheniia sviatitelia Filareta (Drozdova)* [Chronicle of the life and ministry of St. Philaret (Drozdov)]. In 7 vol. M.: Izd-vo PSTGU.
- Yakovlev, A. I. (2016) *Mitropolit Filaret (Drozdov): lichnost' na rubezhe epokh* [Metropolitan Filaret (Drozdov): personality at the turn of the eras], *Filaretovskii al'manakh* 12: 63–109.
- Yakovlev, A. I. (2011) "Vybor vekh: ideinye i dukhovnye iskaniiia russkogo obshchestva v tsarstvovanie Aleksandra I i sviatitel' Filaret (Drozdov)" [The choice of milestones: the ideological and spiritual quest of Russian society during the reign of Alexander I and St. Philaret (Drozdov)], *Filaretovskii al'manakh* 7: 75–112.
- Zhivov, V. M. (2016) "Chuvstvitelnyi natsionalizm: Karamzin, Rostopchin, natsionalnyi suverenitet i poiski natsional'noi identichnosti" [Sensitive Nationalism: Karamzin, Rostopchin, National Sovereignty and the Quest for National Identity] in A. A. Zlatopolskaya (ed.) *Zh.-Zh. Russo: pro et contra: antologiiia. Vol. 2: Idei Zh.-Zh. Russo v vospriiatii i otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei (XX–XXI vv.)*, pp. 629–664. St. Petersburg.
- Zhmakin, V. I., prot. (1885) *Preosviashchennyi Innokentii, episkop Penzenskii i Saratovskii. Biograficheskii ocherk* [His Grace Innokenty, Bishop of Penza and Saratov. Biographical sketch]. St. Petersburg.
- Zhuravleva, O. M. (2010) "Filaret (Drozdov)" [Filaret (Drozdov)] in Shelokhaev V. V. (ed.) *Russkii konservatizm serediny XVIII — nachala XIX veka: entsiklopediia*, pp. 542–545. Moscow.
- Zorin, A. L. (2001) *Kormia dvuglavogo orla... Russkaia literatura i gosudarstvennaia ideologiia v poslednei treti XVIII — pervoi treti XIX veka* [Feeding the two-headed eagle ... Russian literature and state ideology in the last third of the 18th — first third of the 19th century]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ

Эволюция представлений об обожении в богословском наследии И. В. Попова

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-306-332>

Pavel Khondzinskii

The Evolution of the Ideas about Deification in St. John Popov's Theological Legacy

Pavel Khondzinskii — Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). paulum@mail.ru

The idea of deification (theosis) is one of the most relevant topics for the Orthodox theology today, and not only in Russia: "The Oxford Handbook of Deification" is forthcoming in 2023. However, there are numerous gaps in the history of Russian theology, which, for various reasons, have not drawn the attention of researchers. One of those gaps is related to the name of an outstanding early twentieth century Russian patrologist, Ivan Vasilievich Popov. He was the first in Russian theology to provide a conceptualization of this topic. While returning to this topic a few times in different contexts, Popov did not repeat himself but made substantial changes to his conception. In particular, in his last work he formulated the thesis on two forms of deification in the ancient Church: "realistic" and "idealistic". Of much interest is also the context of his work, which is associated with the names of Popov's elder contemporaries — Adolf von Harnack and Vladimir Solovyov. Without identifying himself entirely with other approaches, Popov ultimately tried to integrate the conception of deification into his own views on the ideal of Christian life.

Keywords: deification, J. V. Popov, Russian theology, A. Harnack, V. Solovyov, godmanhood.

Статья подготовлена в рамках проекта «Русское духовно-академическое богословие конца XIX — начала XX вв.: идеи и контексты» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Article is prepared within the "Russian religious academic theology of the late nineteenth and early twentieth century: ideas and contexts" project with assistance of St. Tikhon's Orthodox University and Fund "The live Tradition".

Постановка проблемы

В КОНЦЕ 30-х годов XX в. В. Н. Лосский заметил, что «основная догматическая тема нашего времени — это учение о Церкви»¹. И хотя с ним трудно не согласиться, примерно в то же время начинает привлекать внимание русских и западных богословов тема, которая, будучи тесно связана с экклесиологией, в то же время имеет свою самостоятельную ценность и значение и сегодня, кажется, может быть уже в свою очередь охарактеризована как «основная догматическая тема» нового, XXI столетия. Эта тема — «обожение» (θέωσις или θεολογία).

Современное представление об истории вопроса в европейской науке таково². В конце XIX в. одним из первых поднял указанную проблему в своей *Dogmengeschichte* А. Гарнак. Возведя идею обожения к Иринею Лионскому, он в то же время придал ей однозначно отрицательные коннотации, усмотрев в ней отступление от евангельского идеала в пользу эллинистического гностицизма³. Это мнение было оспорено далеко не сразу и, если не считать отдельных спорадических попыток, только с 30-х годов начинают появляться одно за другим исследования, прямо или косвенно вступающие в диалог с Гарнаком. К ним можно отнести работы представителей русской диаспоры (прежде всего М. Лот-Бородиной⁴, В. Н. Лосского⁵) и следовавшего их направлению Ф. Шерарда⁶. Они представили обожение как концепт, принципиально

1. Лосский В. Н. Спор о Софии. М., 1996. С. 74.
2. Мы излагаем его, основываясь на классическом исследовании: Russel, N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford.
3. Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 3; vgl.: Harnack, A. (1893) *Dogmengeschichte*, s. 98, 146–147. Freiburg und Leipzig.
4. Lot-Borodine, M. (1932–1933) “La doctrine de la ‘déification’ dans l’Église grecque jusqu’au XI siècle”, *Revue de l’histoire des religions* 105: 5–43; *Revue de l’histoire des religions* 106: 525–574; *Revue de l’histoire des religions* 107: 8–55, 245–246.
5. Lossky, V. (1944) *l’Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*. Paris. К ним следовало бы добавить также о. Георгия Флоровского, затронувшего тему обожения даже раньше, чем Лот-Бородина в статье «Тварь и тварность» («Православная мысль». 1928. № 1. С. 176–212), однако преимущество работ Лот-Бородиной, Лосского, позднее — о. Иоанна Мейендорфа состояло в том, что они были написаны на французском языке. Во всяком случае, Н. Рассел прямо пишет, что «именно Лот-Бородина первой обратила внимание западных читателей на центральное место доктрины [обожения] в восточной православной традиции» (Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 4).
6. Шерард Ф. Греческий Восток и Латинский Запад. М., 2006 (первое английское издание книги вышло в 1959 г.).

отличающий восточную традицию от западной и неразрывно связанный с паламитским учением о божественных энергиях. Параллельно тема обожения нашла свое (более осторожное) осмысление в монографиях католических авторов: Ж. Гросса⁷, Ганса Урса фон Бальтазара⁸ и Ж. Даниэлу⁹ (интерес которого к теме обожения пробудила, впрочем, та же Лот-Бородина)¹⁰.

С тех пор количество работ по обожению неизменно увеличивается и едва ли поддается учету. Достаточно назвать только цитированную выше монографию Нормана Рассела, исследования Клода Ларше¹¹, Георгия Мандзаридиса¹², Франсуа Брюна¹³, коллективную монографию *Theōsis. Deification in Christian Theology*¹⁴, статьи П. Гаврилюка¹⁵, Бориса Маслова¹⁶ и т. д., и т. п. Более того, сегодня проблема обожения «вышла» за рамки восточной tradi-

7. Gross, J. (1938) *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grâce*. Paris. Хотя без дополнительного исследования рискованно утверждать, что труд Гросса, вышедший на 5 лет позже статей М. Лот-Бородиной, стал имплицитным ответом на ее концепцию, тем не менее, в библиографии Гросса статьи Бородиной присутствуют, а главное — в своей собственной концепции он исходит из того, что разница между Востоком и Западом не принципиальна и сводится лишь к различию терминологии: «Святой Павел был сосредоточен прежде всего на “обращении”, “исцелении” грешника, тогда как “святой Иоанн был поглощен созерцанием божественной жизни, сообщающейся человеку через Иисуса Христа”, — “возвышением”, “усыновлением” человека через Бога. Концепция ап. Павла была развита святым Августином и латинскими отцами, тогда как “концепция ап. Иоанна была... с энтузиазмом воспринята греческими отцами”. Ничего удивительного в том, что для этих последних идея обожения была “подлинно центральной”, она позволяла им конкретно и живо выразить ту мистическую реальность, которую Латинские отцы обозначали термином более умеренным — благодать» (Gross, J. *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grâce*, p. VI).
8. Balthasar, H. U. von (1942) *Présence et pensée. Essai sur la philosophie de Grégoire de Nysse*. Paris.
9. Danielou, J. (1944) *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris.
10. Vgl.: Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 4.
11. Larchet, J.-Cl. (1996) *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris.
12. Мандзаридис Г. Обожение человека: по учению святителя Григория Паламы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.
13. Брюн Ф. Чтобы человек стал Богом. СПб., 2013.
14. Finlan, S., Kharlamov, V. (eds) (2006) *Theōsis. Deification in Christian Theology*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
15. Gavriluk, P. (2009) “The Retrieval of Deification How a Once-Despised Archaism became an Ecumenical Desideratum”, *Modern Theology* 25(4): 647–659.
16. Maslov, B. (2012) “The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of Theōsis”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52: 440–468.

ции и исследуется в том числе и на материале западной патристики¹⁷, однако это расширение темы вызывает достаточно обоснованную критическую реакцию¹⁸.

В то же время работа Рассела по-прежнему сохраняет свое базовое значение, в немалой степени благодаря предложенной ее автором классификации типов обожения. Опуская подробности, их можно в конечном счете свести к двум: реалистическому/онтологическому и этическому¹⁹. Первый понимает обожение как соединение со Христом в таинствах Церкви, второй — как нравственно-аскетическое делание, направленное на уподобление Богу. Выделяя для удобства изложения эти типы, Рассел в то же время подчеркивает их взаимосвязь и взаимообусловленность: «Ни один подход не является независимым от другого. Реалистическому нужен этический, а этическому — реалистический»²⁰.

Наконец, на первых страницах расселовского труда мы можем встретить и мимоходом упомянутое имя профессора МДА И. В. Попова, правда, как автора, «мало известного вне русскоязычной среды»²¹. Этот тезис, на первый взгляд, вполне очевидный, на самом деле не учитывает имплицитного воздействия идей Попова на авторов диаспоры: тех же М. Лот-Бородиной, В. Н. Лосского, о. Г. Флоровского, значительный вклад которых в богословие XX в. является сегодня признанным фактом²².

17. См. коллективную монографию: Ortiz, J. (ed.) (2019) *Deification in the Latin Patristic Tradition*. Washington.

18. Сжатый, но фундированный обзор современного состояния дел в богословской науке в этом отношении см.: Keating, D. (2015) "Typologies of Deification", *International Journal of Systematic Theology* 17(3): 267–283.

19. Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 14. Эта схема является итоговым упрощением изначально предложенной Расселом более сложной. См.: Keating, D. "Typologies of Deification", p. 270.

20. Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 26. При всей привлекательности этой схемы следует заметить, что ее практическое применение (как, впрочем, и всякой схемы) вызывает трудности и, по справедливому замечанию Киттинга, когда Рассел резюмирует учение отдельных отцов Церкви, прикладывая к ним сформулированную выше типологию, «эти резюме часто многое проясняют, но иногда вызывают недоумение с точки зрения того, как [предложенные] типы [обожения] используются для обобщения данных, полученных при анализе текстов» Keating, D. "Typologies of Deification", p. 269–270.

21. Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 5.

22. Вопрос о рецепции поповских идей в XX в. недостаточно изучен и требует отдельного рассмотрения. Очевидно, во всяком случае, что Попов оказал влияние на о. Павла Флоренского (судя по сноскам в «Столпе и утверждении истины» См.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 2003. С. 520, 561, 568) о. Георгия Флоровского (см.: Хондзинский П., прот. Интерпретация мч. И. Поповым уче-

Как бы то ни было, можно констатировать, что именно И. В. Попов в начале прошлого века *первым* из русских авторов концептуализировал древнецерковные представления об обожении, тем самым пробудив к ним всеобщий интерес. Говоря о его научном первенстве в этом смысле следует уточнить, что самый термин «обожение» употреблялся, конечно, в русской богословской литературе и до него, однако это отнюдь не преуменьшает заслуг Попова, так как именно он первым представил и подробно раскрыл его как одну из существенных составляющих христианского вероучения и предания.

Указанная работа проделана им по преимуществу в трех последовательно выходивших одно за другим сочинениях: «Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского»²³, «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского»²⁴ и «Идея обожения в древневосточной Церкви»²⁵. Дополнительный интерес историка традиции не может при этом

ния святителя Афанасия о первозданном человеке и ее истоки // Вестник ЕДС. 2021. № 3. В печати), М. Лот-Бородину (см. *Оболевич Т.* Мирра Лот-Бородина: историк, литератор, философ, богослов. СПб., 2020. С. 249). Павел Гаврилюк в грядущей к выходу статье “How Deification Was Rediscovered in Orthodox Theology: The Contribution of Ivan Popov” не без оснований добавляет к ним еще как минимум Лосского. Комментаторы современного издания патрологических трудов Попова, указывая, что «многие последующие патрологические изыскания и исследования пошли по пути, намеченному И. В. Поповым», называют в качестве примера имена Ж. Ларше и Г. Мандзаридиса (*Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 19). Одновременно следует признать, что при всей актуальности темы обожения для современного православного богословия, интерес к наследию Попова только-только пробуждается и научная литература о нем практически отсутствует. Исключение, собственно, составляют вышеназванная статья П. Гаврилюка и (из опубликованных) две работы: *Гаврюшин Н. К.* «Сила и слава Церкви»: И. В. Попов // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 369–406; и Coates, R. (2019) *Deification in Russian Religious Thought. Between Revolution 1905–1917*. Oxford, — где Попову посвящены страницы 187–189. Однако ни одна из названных работ проблеме эволюции взглядов Попова в интересующем нас отношении не касается.

23. *Попов И. В.* Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского // Богословский вестник. 1903. Т. 2. № 12. С. 690–716; 1904. Т. 1. № 3. С. 448–483; Т. 2. № 5. С. 91–123.
24. *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях прп. Макария Египетского // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 538–565; 1905. Т. 1. № 1. С. 28–59; Т. 2. № 6. С. 237–278.
25. *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 2(97). Отд. 1. С. 165–213 (эта работа в первом томе современного издания патрологических трудов И. В. Попова, на который мы будем ссылаться в дальнейшем, поставлена почему-то на первом месте, однако на самом деле она является завершающей частью поповской «трилогии об обожении»).

не вызвать тот факт, что рассмотренные в хронологическом порядке эти работы с очевидностью свидетельствуют о довольно заметной эволюции в интерпретации и оценке идеи обожения их автором. При воссоздания общей картины истории богословия обожения в XX — начале XXI в. нам важно понять и эту эволюцию, и те причины, которые могли ее вызвать.

Основные этапы формирования концепции

Работа о святителе Афанасии распадается на две части. В первой Попов описывает теоретическое учение святителя Афанасия и указывает на его истоки; во второй — рассматривает житие прп. Антония Великого как представленное святителем Афанасием практическое осуществление своего теоретического идеала. По мысли Попова, святитель, с одной стороны, одел христианское учение малоазийской школы (прежде всего — свт. Иринея Лионского) в «философский плащ платоника»²⁶, а с другой — представил в образе Антония Великого идеал христианского харизматика — *πνευματικός*. Более того, чтобы легитимизировать этот платонико-харизматический идеал, сходными чертами святитель изобразил и первого человека, Адама, чем погрешил против прямого смысла Писания, так как не учел значения практической деятельности. Между тем Адам не только был *πνευματικός*, но имел и заповедь возделывать рай²⁷, тогда как для монашества и любая деятельность, и даже моральное совершенство — лишь ступень на пути к обожению, которое следует понимать, как «принятие в себя Божества» по благодати, что сделалось возможно благодаря личному соединению Слова Божия с человеческой природой в целом²⁸. «Это проникновение человечеством Христа природы всех людей у св. Афанасия обыкновенно называется платоническим термином причастие»²⁹. Чтобы причаститься Логосу, человек уже «в настоящей жизни внутренне должен покинуть землю, все человеческое»³⁰. К этой цели и стремится мона-

26. Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 61.

27. Там же, с. 74.

28. Там же, с. 87

29. Там же, с. 85–86. Ср. ниже: «Св. Афанасию представлялось платоническое учение о причастии всего индивидуального общим идеям, когда мысль его останавливалась на идее связи Искупителя и искупленных» (там же).

30. Там же, с. 93.

шество, хотя ему, впрочем, и надо отдать должное в том, что оно на первое место в нравственной жизни поставило мотивацию, а не внешнюю сторону поступка³¹.

Констатируя, что преподобный Антоний в изображении свт. Афанасия «является живой иллюстрацией к его отвлеченному учению об обожении человека»³², Попов останавливается на этом и в раскрытии идеи обожения, так же как и в критике монашеского идеала, дальше не идет. Однако последняя набирает силу в следующей его работе, посвященной прп. Макарию Египетскому и не лишенной, как кажется, некоторой двойственности в выводах.

Действительно, с одной стороны, мистическое соединение с Богом приводит к обновлению самой природы человека, достигающей таким образом состояния совершенной любви³³. В этом состоянии душа «чудесным образом» освобождается от страстей, «в ней возникают и растут мотивы, соответствующие Божественным заповедям и нравственным определениям природы Бога, то есть происходит нравственное уподобление Божественному естеству»³⁴.

С другой стороны, под обожением у прп. Макария понимает-ся «физическое» изменение человеческой природы, где понятие «физическое» употребляется «в широком смысле, как противоположность нравственному»³⁵. Прп. Макарий заходит даже так далеко, что понимает обожение почти как соединение двух природ во Христе, используя для этого термин *κρῑσῑς*³⁶, означающий у стоиков соединение двух веществ, при котором они становятся неотделимы друг от друга, сохраняя при этом свои свойства.

С одной стороны, отмечается, что прп. Макарий важным фактором направленного к достижению обожения подвижничества считал наличие у человека свободы воли, позволяющей

31. См.: там же, с. 104.

32. Там же, с. 114.

33. Там же, с. 137.

34. Там же, с. 149.

35. Там же, с. 159. «Говоря о мистическом соединении с Богом почти материалистично, прп. Макарий использует даже термин “плототворение”» (там же, с. 133–134).

36. Там же, с. 132. И ниже: «Этим же термином Григорий Нисский и Немезий называют соединение Божеской и человеческой природы в лице Иисуса Христа» (там же).

ему «упорным трудом воспитывать в себе добрые наклонности»³⁷, и рассматривал обожение как состояние, необходимое всем христианам, а не только тем отдельным подвижникам, которые стремятся достичь высшего совершенства³⁸.

С другой стороны, подчеркивается своего рода «мистический эгоизм» тех, кто ставит достижение обожения своей целью.

Прежде всего, — пишет Попов, — жизнь мистиков характеризуется более или менее полным индивидуализмом. Вся жизненная задача, вся, иногда колоссальная, внутренняя работа сводится у них к поискам путей и средств для собственного духовного удовлетворения³⁹.

Вследствие этого, хотя «все характеристические проявления чистой и идеальной половой любви присущи и мистической любви к Богу», эта любовь, по сути, бесплодна не только для других, но даже и для церковного вероучения⁴⁰.

В связи со сказанным нас не может не заинтересовать еще одна аналогия, предлагаемая И. В. Поповым и также связанная с половой любовью. Жених и невеста идеализируют друг друга и свое главное наслаждение находят в том, чтобы любоваться друг другом. Муж и жена любят друг друга не меньше, но любовь их приобретает деятельный характер и «уже перестает быть помехой для практической деятельности и во внешнем мире»⁴¹. Аналогичным образом, поскольку мистик стремится любить Бога непосредственно, постольку «выражением такой любви к Богу может быть лишь *умственное созерцание* Божественных совершенств»⁴². Между тем,

деятельное служение Богу состоит в том, чтобы любить Творца в лице своих ближних: во имя любви к Богу христианин оказывает милосердие и справедливость людям, своим братьям. Эта форма проявления любви к Богу сама по себе вполне совместима как с полнотой, так и с безраздельностью ее⁴³.

37. Там же, с. 162.

38. Там же, с. 136.

39. Там же, с. 123.

40. Ср.: там же, с. 143.

41. Там же, с. 167.

42. Там же, с. 168–169.

43. Там же, с. 168.

Из сказанного остается, правда, не до конца понятным: эта вторая форма любви способствует ли также обожению или последнее остается все же принадлежностью только монашеской жизни (хотя прп. Макарий, как помним, считал его необходимым для всех)?

Наконец, в заключительной части своей «трилогии» «Идея обожения в древневосточной Церкви» И. В. Попов подробно останавливается на том, что само обожение как таковое может пониматься по-разному, и выделяет две формы обожения, существующие в древней Церкви, отмечая, правда, во вступительном разделе своей работы, что,

при всей своеобразности, с которой эти формы выступают в отдельных догматических системах, они не исключают друг друга и, освещая один и тот же предмет, только с разных сторон, легко могли совмещаться в одном и том же сознании⁴⁴.

Первую форму Попов, как и Рассел, называет *реалистической*, а вторую — *идеалистической*, но, как станет ясно из дальнейшего изложения, она вполне соответствует *этической* форме Рассела.

В церковной литературе первое направление представлено сочинениями ранних малоазийских писателей, а потом творениями свв. Иринея, Афанасия Александрийского, Кирилла Александрийского и остатками литературы монофизитов. Второе отразилось в трудах Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. Первое своими корнями уходило в самую глубь народной веры, всегда положительной и осязательной; второе — достояние богословов наиболее образованных — облекалось в философские формы и не чуждалось лучших сторон неоплатонизма, владевшего тогда всеми умами и привлекавшего к себе все сердца. <...> Исходной точкой для первого служила обоженная плоть Христа, для второго — христианское учение о Боге в неоплатонической обработке. Поэтому первое направление мы назовем реалистической формой идеи обожения, а второе — идеалистической⁴⁵.

44. Там же, с. 18–19.

45. Там же, с. 19.

Для первой формы было характерно представление о «природном», «физическом» соединении с Богом (прежде всего через Евхаристию), которое есть подобие воплощения и отличается от последнего только тем, что «человеческое “я” сохраняет свою самостоятельность и не сливается с Духом Св. в одну личность и одно самосознание»⁴⁶. Такое соединение «мыслилось по схеме стоического смешения тел»⁴⁷, хотя самим авторам «стоический материализм в представлении о способе соединения Бога и человека»⁴⁸ мог оставаться чуждым.

Вторая форма обожения — идеалистическая — в своем законченном виде, судя по всему, возникает позже, когда догматическая борьба подходит к концу и догмат обретает свою устойчивую форму (по мысли Попова, это происходит к концу IV века), тогда «творчество в области спекулятивного освещения христианства сокращается»⁴⁹, и для богословов остается единственная возможность: дать мистическо-символическое истолкование сакраментального культа Церкви.

Религиозная мысль и воображение, влагая в обряды соответственно особенностям настроения всякий раз новый смысл, в этой свободе благочестивого творчества с глубоким волнением переживает историю своего спасения. Тонкое наслаждение духовной самодеятельности служит, таким образом, первым слагаемым в настроении, берущем свое начало в сочинениях Климента и Оригена и отлившемся в завершенную форму в творениях каппадокийцев и Дионисия Ареопагита⁵⁰.

Чтобы оценить идеи последнего, следует помнить, что, если дух библейских пророков находил себе выражение прежде всего «в сфере чисто нравственных отношений и понятий»⁵¹, то «совсем иной дух» обнаруживает себя в творениях Ареопагита, для

46. Там же, с. 24

47. Там же, с. 33. Очевидно, что к реалистам относился и прп. Макарий. См.: там же, с. 25.

48. Там же, с. 21.

49. Там же, с. 45.

50. Там же. При этом надо помнить, что, хотя «в творениях Григория Богослова и Григория Нисского также преобладает идеалистический элемент, но в них встречаются и реалистические формулы»; между тем в «Ареопагитиках» «вовсе не содержится элементов, характеризующих первое направление» (там же, с. 29).

51. Там же, с. 32.

которого «понятие о Боге складывается исключительно из онтологических категорий»⁵². Вообще, «Ареопагит склонен обращать нравственное в космическое»⁵³.

В то же время для идеалистической формы обожения (неоплатонической по сути) точкой соприкосновения Бога и человека является человеческий разум, а поскольку последний есть «носитель свободы, орган познания и руководитель чувства, то этим самым выдвигается элемент самостоятельности души, идущей навстречу божественной любви, которая нисходит к человеку»⁵⁴, иными словами, обожение понимается скорее не как физическое, а как: 1) нравственное единство с Богом; 2) как единство между «познающим субъектом и познаваемой истиной»⁵⁵; 3) как единство любви, «когда ледяная перегородка, разделяющая два самосознающих атома, тает и две личности, как шарики ртути, коснувшись друг друга, соединяются как бы в одно существо»⁵⁶.

Видимая противоречивость приведенных выше тезисов, считает Попов, снимается тем, что космологический акцент на свойствах Бога получает своеобразное отражение в этике, ищущей своей опоры уже «не столько в том, что “Бог есть любовь”, сколько в том, что Он есть монада»⁵⁷, — иными словами, евангельский идеал понимается теперь как идеал нравственного единства и простоты по образу единства и простоты Божества⁵⁸.

Это единство [единство Божественной монады. — П.Х.] получает свое выражение в гармонии личности, победившей свое внутреннее раздвоение, в мире и согласии христианского общества, из которого изгнаны эгоистические стремления и теоретические заблуждения, всегда индивидуальные в противоположность всеобщности истины. <...> Мир, излившийся из Божественной монады и раздро-

52. Там же.

53. Там же.

54. Там же, с. 34.

55. Разбор трактовки Поповым этой составляющей идеалистического обожения заслуживает отдельного рассмотрения. Здесь же достаточно только заметить, что в этом контексте единственный раз упоминается в «Идее обожения» имя блж. Августина (там же, с. 42) личность и труды которого будут занимать Попова по преимуществу в последующие годы.

56. Там же, с. 34

57. Там же, с. 35.

58. «Итак, осуществление идеала евангельского совершенства отображает в человеке основное и высшее свойство Божества — Его единство и простоту» (с. 36).

бившийся в множественности отдельных явлений, восходит к первоначальному единству в свободно созданной простоте нравственной личности⁵⁹.

И хотя «идеалистами» обожение также понимается вполне реально, и они также «стремятся стать богами через теснейшее соединение с Богом»⁶⁰, приблизившись к божественной простоте через «упрощение своей личности», однако эта нравственная «простота» — то есть цельность — достигается свободными усилиями человеческой воли. Таким образом, в идеалистической форме обожения значение нравственного единства отдельных личностей заметно возрастает, так как преодоление разобщенности «самосознающих атомов» по своей сути тождественно обожению. Кроме того, если реалистическое обожение мыслилось как стоическое «смешение» тел, то для идеалистического обожения характерна платоническая идея причастия, основанная на свойственном философской мысли древних представлении «о необходимом внутреннем отношении между первообразом и образом»⁶¹. В широком смысле весь мир причастен первообразу и в этом смысле обожен,

но из всех частей мира только человек свободен; только он усилиями своей воли может уподоблять себя Богу и по мере этого уподобления воспринимать в себя все более и более божественных сил. Присутствие Бога в свободно созданной качественной определенности нравственного характера есть его обожение⁶².

Внутренний и внешний контекст «трилогии об обожении»

Анализируя представленную картину, нельзя не обратить внимание на несколько моментов. Во-первых, в работе о свт. Афанасии Попов неоднократно подчеркивает платонические (не стоические!) философские корни его (Афанасия) идей, выражавшиеся, в частности, в понимании обожения как причастия Логосу. Стоицизм и идея смешения (κράσις) в «Религиозном идеале» не упоминаются вообще. Во-вторых, если прп. Макарий и пользовался

59. Там же, с. 36

60. Там же, с. 48

61. Там же, с. 36.

62. Там же.

указанным термином, то одновременно предполагал и «нравственное уподобление Божественному естеству», и, более того, в приводимой самим Поповым цитате из Макария говорится, что достигшие обожения «еще ныне *умом своим причащаются* (курсив мой. — П. Х.) от Христовой сущности и Христова естества»⁶³, — иными словами, в этом месте прп. Макарий однозначно исповедует идеалистическую форму обожения. В-третьих, опираясь даже только на приводимые Поповым ссылки, утверждать, что Ареопagit, кто бы он ни был, оставался совершенно чужд «элементам» реалистической формы обожения, было бы явным преувеличением. Действительно, и для него нравственное совершенство есть скорее средство для достижения обожения, чем непосредственно оно само по себе⁶⁴, и если Евхаристическое единство является главным содержательным моментом для «реалистов», то и Дионисий прямо пишет, что

едва ли может быть совершено какое-либо из иерархических совершительных священнодействий, доколе божественная Евхаристия во главе того, что совершается по чину каждого другого священнодействия, не священносовершит приведения христианина, уже просвещенного, к единому и не утвердит совершенно богопреданным даром совершительных тайн общения его с Богом⁶⁵.

И наоборот: не так-то просто вычитать мысль о нравственном единстве христианского общества, как это делает Попов, из следующего пассажа Дионисия:

Ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся, явление умственного света есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее, совершенствующее и обращающее их к Воистину Сущему⁶⁶.

63. Там же, с. 156.

64. За границами рассмотрения остается вопрос, насколько выражение «нравственное совершенство» вообще уместно по отношению к текстам Ареопагитик. Ср.: «Но, как я полагаю, наставникам в иерархическом предании ясно, что при постоянном напряженном устремлении к Единому и полном умерщвлении и несуществовании по отношению к противоположному Ему умственные силы богообразного свойства укрепляет неизменность» (*Дионисий Ареопagit. Сочинения. СПб., 2002. С. 599*).

65. Там же, с. 607.

66. *Дионисий Ареопagit. Сочинения. С. 311.*

Одним словом, подразделение авторов Востока по принципу их принадлежности реалистической или идеалистической форме обожения следует считать, как минимум, «несколько искусственным»⁶⁷. На это можно было бы возразить, что и сам Попов изначально признавал возможность совмещения обеих форм «в одном и том же сознании». Однако очевидно и то, что эти формы описываются им не просто как условно установленные для большей наглядности научного анализа, но, скорее, как *de facto* существующие в своем чистом виде⁶⁸. Иными словами, его целью был не синтез (как, например, у Рассела), а сепарация, и это понуждает нас задать вопрос о причинах столь своеобразного подхода.

Для ответа на него нам надо учесть несколько обстоятельств.

Прежде всего, к затронутой теме имеют непосредственное отношение по меньшей мере еще две работы Попова. Одна из них — его магистерская диссертация «Естественный нравственный закон», защищенная в Московской Духовной Академии в 1897 г. И хотя к этому времени ректор академии архимандрит Антоний — будущий владыка Антоний (Храповицкий) — был уже переведен в Казань, не будет преувеличением сказать, что следы его влияния разбросаны в диссертации Попова повсюду. Достаточно привести только ее подзаголовок «Психологические основы нравственности», явно отсылающий нас к диссертации самого владыки Антония «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности», чтобы подтвердить сказанное. Но более всего, безусловно, важно то, что основной мыслью диссертации Попова становится утверждение о естественном нравственном стремлении человечества к единству⁶⁹, — стремлении, не лишенным которого оказывается и монах. Ведь тому, кто удалился от мира и не имеет возможности обнаружить это стремление и любовь к ближнему, вменяется в заслугу его нравственное настроение, согласно которому он непременно обнаружил

67. «Выделение И. В. Поповым двух основных форм религиозных чаяний христианского Востока — *реалистической* формы идеи обожения ... и *идеалистической* формы ... — представляется нам несколько искусственным», — пишут комментаторы собрания сочинений Попова, ограничиваясь в целом этим замечанием (Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 19). На первый взгляд, Попов столкнулся здесь с той же проблемой, что и Рассел.

68. Особенно это касается второй, идеалистической формы обожения: иначе зачем Попову надо было настаивать, что у Ареопагита «вовсе не содержится элементов, характеризующих первое направление»?

69. Ср., напр.: Попов И. В. Естественный нравственный закон. Сергием Посад, 1897. С. 487, 494, 496.

бы их, если бы ему представился для этого случай⁷⁰. Это также заставляет вспомнить об идеях владыки Антония, творца концепции «нравственного монизма»⁷¹ и сторонника особого взгляда на монашество как на «известный жизненный религиозный принцип»⁷².

Мы видели, далее, что в работах о свт. Афанасии и прп. Макарии Попов постепенно переходит от оправдания монашества к его критике: прежде всего — за мистический эгоизм, а затем и за недооценку самостоятельного значения нравственной деятельности. Но наиболее резко и определенно высказывается он на эту тему в обширной статье «Святой Иоанн Златоуст и его враги» (1907), хронологически расположенной между «Макарием» и «Идеей обожения» и тему обожения затрагивающей лишь косвенно, однако в очень важном для нас ключе. Мистика не исчерпывает собой религию, подчеркивает Попов.

Человек может любить Бога или непосредственно, сосредоточивая на представлении о Нем весь запас своего чувства, или же в лице ближних. Первая форма любви к Богу и создает мистику. Она фатальным образом ведет к искусственной культуре чувства, к уединению, к замкнутости, к экстазу и к прочим отступлениям от законов жизни и природы, в которые поставлен человек Самим Богом. Вторая форма, оставаясь, по существу, не менее религиозной, не удаляет человека из условий естественной и нормальной жизни. Она не отрицает, а преобразует природу и общество⁷³.

Этот второй подход и был свойствен антиохийской школе в целом⁷⁴, и свт. Иоанну в особенности. В эпоху, когда все лучшее

70. Там же, с. 286. Ср. также: *Янышев И., протопр.* Сущность христианства с нравственной точки зрения. СПб., 1877. С. 77–78.

71. См.: *Антоний (Храповицкий) митр.* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // Антоний (Храповицкий) митр. Полное собрание сочинений: в 3-х т. Казань, 1900. Т. 2. С. 630.

72. *Антоний (Храповицкий) митр.* О монашестве ученом // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 416.

73. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. С. 330.

74. «Идея существа, достигающего божественного достоинства энергией нравственной самодеятельности, красной нитью проходит через всю историю вероучения антиохийцев» (там же, с. 326). И далее: «Они впервые почувствовали, какой неисчерпаемый источник нравственного обновления, какой лучезарный свет содержится в просто и буквально понимаемом тексте Писания, и это связывает вторую отличительную черту антиохийской школы — исторический метод толкования

в Церкви стремилось из мира, не надеясь победить его (это была своего рода «религия отчаяния») свт. Иоанн вернулся из монастыря в мир,

чтобы научить мир, как осуществить евангельский идеал в обычных условиях жизни, и чтобы убедить всех, что мирянин отличается от монаха одним лишь супружеством. <...> В этом состоит главная особенность Златоуста и его бессмертная заслуга перед Церковью⁷⁵.

Сказанное не означает, что свт. Иоанн считал мистику обожения равно доступной и монахам, и мирянам (ср. у прп. Макария), но он находил возможным уравнивать тех и других в отношении к требованиям евангельской жизни, к исполнению заповедей блаженства и любви к ближним⁷⁶.

Кроме того, следует напомнить, что Попов был не первым, кто представил мистический и нравственный подходы к евангельскому учению как идеи, характерные для двух школ, соответственно — александрийской и антиохийской. Классическим образом эту мысль выразил его старший современник Адольф фон Гарнак, чьи лекции Попов слушал в Берлине. Вернувшись теперь к упомянутому вскользь в начале статьи тезису Гарнака о противопоставлении мистического и нравственного начал в христианстве, мы можем раскрыть его более подробно. Гарнак объединяет, во-первых, в одну традицию свт. Афанасия и свт. Григория Нисского, на стороне которых была «высшая греческая религиозность» и чье учение возможно было только на мистической «почве платонизма»⁷⁷. Им, во-вторых, противостояло учение ариан, а впоследствии — антиохийцев, «главную цену» придававших познанию и понимавших спасение как нравственное единение с Богом «отдельного человека» — единение, «из которого, правда, нельзя было вывести убеждения в нашем физическом обожествлении»⁷⁸. Во всем этом, в-третьих, обнаруживаются «корни великих догматических споров: приобщение к божественной сущности или познание Бога, которому способствует свобода»

Библии — с первой — преобладанием нравственного интереса в ее религиозном настроении» (там же, с. 327).

75. Там же, с. 349.

76. См.: там же, с. 351.

77. Harnack, A. *Dogmengeschichte*, s. 166–167.

78. Ibid, s. 168.

да»⁷⁹. В-четвертых, поскольку собственно догматическое развитие завершилось уже в IV в., постольку вследствие этого на почве таинств «под влиянием грубого инстинкта масс» возникла мистериософия (мистагогия)⁸⁰. Она развивалась по двум сближающимся путям, которые также можно охарактеризовать как антиохийский и александрийский.

Первый (Игнатий, апостольские постановления, Златоуст) сосредоточивается около культа и священства, второй — около истинных гностиков, т. е. монахов. Одни видят в богослужении и в священстве (епископ) истинное наследие богочеловеческой жизни Христа и сковывают мирянина, представляющегося совершенно пассивным, культовой и иерархической системой, через которую достигается бессмертие; другие хотят создать самостоятельных виртуозов религии (Virtuosen der Religion)⁸¹.

Со временем оба пути сходятся в Ареопагитиках, автор которых, «с одной стороны, понимал культ и священство как земную параллель к небесной иерархии (многостепенный мир духов как раскрывающееся Божество), с другой стороны, воспринял индивидуализм неоплатонической мистики»⁸².

Как видно, у Попова имеются в наличии все только что перечисленные тезисы гарнаковских лекций, однако во многом переосмысленные. Соглашаясь в целом с гарнаковской идеей о том, что после завершения догматических споров в IV в. особое значение приобретает мистагогия, Попов в представлении о двух путях обожения — сакраментальном (реалистическом) и личном (идеалистическом) — выстраивает, как мы видели, совсем другую схему. Любимые им антиохийцы не упоминаются вообще, но зато делятся на две группы собственно александрийцы: одни, как свт. Афанасий или свт. Кирилл Александрийский, исповедуют «природное» соединение по образу «стоического смешения»

79. Ibid, s. 166.

80. Ibid, s. 214.

81. Ibid, s. 215.

82. Ibid. И ниже: «Благодаря Максиму Исповеднику эта комбинация стала силой, царящей над церковью, омонашивающей ее и старающейся привить ей монашескую оппозицию против государства, — единственная форма, в которой греческая церковь может добиваться самостоятельности» (Там же).

ния тел»⁸³; другие — от Оригена и Климента Александрийского до Григория Нисского (согласно Гарнаку, находившегося в одном лагере со свт. Афанасием), автора Ареопагитик и прп. Максима Исповедника⁸⁴, — опираются на неоплатоническое представление о причастии образа первообразу. Дионисий играет у Попова, как и у Гарнака, ключевую роль, но уже не в смысле автора, давшего синтез двух направлений, а в смысле классического выразителя именно второго из них, преодолевающего «индивидуализм неоплатонической мистики», так как мысль о нравственном, интеллектуальном и любовно-экстатическом единстве с Богом здесь *уравнивается в правах с мыслью о нравственном единстве с людьми*⁸⁵.

После всего сказанного мы по достоинству, кажется, можем оценить теперь тот факт, что в отличие от первых двух частей

83. Вследствие чего первому из них усваивается уже не «высшая греческая религиозность», приписываемая ему Гарнаком, но скорее «простонародная вера».

84. Прп. Максиму Попов уделяет, впрочем, совсем мало места. Возможно, потому, что согласно Гарнаку прп. Максим был движущей силой «омонашивания Церкви» (см. выше).

85. Для сравнения приведем здесь еще мнения двух авторов, цитированных уже в начале статьи. С точки зрения Гросса, Дионисий вообще предлагает два пути к обожению: индивидуальный и сакраментальный: «Первый путь есть путь экстатической любви, силы единящей по преимуществу. Освободившись от всех препятствий, “единое” души возносится неудержимой силой любви в божественный мрак, чтобы соединиться с Единым, которое есть превыше всего. Менее прямой, но более простой, есть путь христианских таинств. Функционально исходя из схемы Прокла, этот путь подразумевает три этапа обожения — очищение, просвещение, единение — которые соответствуют трем чинам служителей и трем чинам священных обрядов, представленных церковной иерархией» (Gross, J. *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grâce*, p. 348–349). Рассел дает следующую итоговую характеристику Дионисиевым представлениям об обожении: «Именно церковная традиция дает Дионисию большую часть словаря обожения, а также определение места обожения в сакраментальной жизни Церкви. Дионисий использует технический язык главным образом в своем изложении Литургии. Примечательно, однако, что этот язык относится скорее к интеллектуальному восприятию символов, чем к телесному участию в теле и крови Христа. Эти символы поднимают ум к единству и простоте, позволяя ему участвовать в божественных атрибутах добра, мудрости, единства и божества» (Russell, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 261–262). Кстати, настойчивое желание Попова полностью исключить из «Ареопагитик» сакраментально-иерархический элемент, возможно, отчасти объясняется и его личной позицией в 1900-е годы. См. письмо С. И. Смирнову от 16.07.1907: «В течение 2-х недель я успел проштудировать Ареопагитики и Апостольские Постановления... меня просто бесят бессовестно откровенные епископальные тенденции. Когда знаешь, что такое были епископы IV–VI вв. и читаешь эти лицемерные уверения в их святости и боговдохновенности, становится тошно...» (цит. по: Голубцов С. А. Стратилаты академические. М., 1999. С. 210).

«трилогии об обожении», в последней — обе концепции обожения рассматриваются *вне контекста монашеской жизни* вообще, причем если первая, реалистическая, упоминанием имен свт. Афанасия и прп. Макария отсылает читателя, знакомого с предыдущими поповскими работами, к указанному контексту, то для альтернативной идеалистической последний оказывается и во все чужд⁸⁶ и не препятствует уже сблизить идею обожения с идеей нравственного единства человечества. Более того, последние строки «Идеи обожения» ставят вопрос даже еще более широким образом, декларируя, что «зерно» идеи обожения — жажда бессмертия — «составляет существенную и необходимую часть всякой религии», что никакое человеческое земное творчество никогда не способно будет разрешить эту проблему собственными силами, а потому перед лицом неминуемой рано или поздно гибели мира

в той или иной форме, явно или тайно, с надеждой или скорбью отчаяния (см. выше о монашестве как «религии отчаяния» — П.Х.) не перестанет человек стремиться к тому, чтобы стать богом⁸⁷.

Иными словами, в этом заключительном пассаже «трилогии» постулируется общечеловеческое стремление к обожению, аналогичное в известном смысле общечеловеческому стремлению к нравственному единству.

Наконец, помимо гарнаковских аллюзий, следовало бы указать и еще на некоторые другие, — имплицитно присутствующие в текстах Попова и не менее важные. Ключ к ним дает одно, на первый взгляд, побочное замечание в «Идее обожения».

Всякий народ, — пишет он, — в своей религиозной жизни обыкновенно расслаивается на несколько пластов. Утонченные концепции Достоевского, Хомякова и Соловьева, продукты школьного богословия и старушка, плетущаяся с котомкой за плечами к чудотворной

86. Единственное упоминание о монашествующих в «Идее обожения» можно найти только в цитате из Ареопагита, иллюстрирующей среди прочих аналогичных примеров его (Ареопагита) понимание единства Божественной монады: «Христианские аскеты называются монахами “по их нераздельной и единовидной жизни, которая объединяет их в благочестивом отвержении разделяющих забот и дел житейских и возводит к богоподобному единству”» (Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 35).

87. Там же, с. 48.

раке, — все это различные типы понимания одного и того же символа. Не могло быть иначе и в Византии⁸⁸.

Высказанный тезис, не вызывающий возражений сам по себе, интересен тем, что Попов, выстраивая аналогичное противопоставление уже собственно на византийском материале, относит к тем, чье учение «уходило в самую глубину народной веры»⁸⁹, как мы уже видели, сторонников реалистического обожения, а сторонников идеалистического — к тем, чье учение можно расценивать как «достояние богословов наиболее образованных», пользовавшихся неоплатоническими идеями для формулирования своих концепций.

Поставив оба высказывания в параллель, в названной триаде русских авторов (Достоевский, Соловьев, Хомяков) мы, несомненно, обратим особое внимание на имя Владимира Сергеевича Соловьева, и вот почему.

Во-первых, вернувшись еще раз к первой работе Попова «Естественный нравственный закон», где подробно разбираются и критикуются в том числе позитивистские теории морали, мы с удивлением обнаружим, что в ней отсутствует имя Огюста Конта — автора, слишком хорошо известного в то время. Это отсутствие тем более странно, что идея Конта о живом единстве «естественного» человечества по меньшей мере отчасти корреспондирует с главной идеей труда самого Попова. Возможно, Попов опасался обвинений в «континстве» и позитивизме. Однако воспоминание о Конте невольно наводит на воспоминание и о той высокой оценке его идей, которую дал им в поздние годы В. С. Соловьев, угадывая в *le Grand Être* прообраз богочеловечества⁹⁰.

88. Там же, с. 18.

89. Там же, с. 19. И здесь он снова оказывается близок к Гарнаку.

90. «Конт... яснее, решительнее и полнее всех своих предшественников указал... сообразительное целое, по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально, — указал на человечество, как на живое положительное единство, нас обнимающее, на "великое существо" по преимуществу, — *le Grand Être*» (Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912. Т. 9. С. 178). Ср. у Попова: «Любовь имеет ту особенность, что человек, проникнутый ею, ощущает какую-то внутреннюю связь с предметом своей любви, отождествляется с ним до такой степени, что самая индивидуальность его как бы теряет свою самостоятельность» (Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 440); или: «только общество, членов которого связует любовь, может быть живым телом, а не компанией взаимного страхования, хотя по внешности оно и не слишком отличалось бы от республики благовоспитанных эгоистов» (там же, с. 457). Ср. так-

Во-вторых, и вне связи с Контом наше внимание должно привлечь нередкое употребление Соловьевым термина «обожение» («обожествление»). Впервые он встречается уже в «Чтениях о богочеловечестве», где Соловьев пишет: «божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа — к воплощению божественной идеи или к обожествлению (*theosis*) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма»⁹¹. Однако эта мысль выражена слишком неопределенно, чтобы можно было сказать: к какому типу обожения (если воспользоваться типологией Попова/Рассела) были ближе воззрения Соловьева.

Среди современных авторов нет единодушия в этом вопросе. Так, Дж. Пилч, автор монографии *Theosis of Solov'ev*⁹² уверен, что у Соловьева мы находим почти «неопатристический» синтез реалистического и этического типов обожения. Пилч подчеркивает то высокое значение, которое Соловьев придает церковным таинствам⁹³, указывает на близость понимания Соловьевым богоуподобления пониманию святых отцов⁹⁴ и даже находит текстуальную зависимость его высказываний (*the textual evidence*) от известной беседы прп. Серафима Саровского с Мотовиловым⁹⁵. Однако именно последнее наблюдение заставляет по меньшей мере критически перепроверить выводы автора, так как «Беседа» была обнаружена в бумагах Мотовилова С. Нилусом, как известно, в 1903 г., то есть уже после смерти Соловьева⁹⁶.

же у Конта: «...собственный характер этого нового Великого Существа (Grand-Être), заключающегося в бытии, необходимо составленном из разделимых элементов, — все его существование основаны на взаимной любви, которая всегда связует его различные части без какого-либо расчета, никогда не способного заменить такого рода инстинкт» (Comte, A. (1967) *Système de politique positive*. Tome premier, Osnabruck, p. 329). Указанные наблюдения не позволяют нам согласиться с Н. К. Гаврюшиным, отождествляющим точку зрения самого Попова с изложенной им точкой зрения свт. Иоанна Златоуста, для которого, по мнению Попова, на первом месте всегда стояла конкретная личность как «совершенно отдельный атом», и представления которого о Церкви как о едином организме не были связаны «с той полнотой содержания, которая характеризует современные учения об обществе» (см. Гаврюшин Н. К. «Сила и слава Церкви»: И. В. Попов. С. 389–390).

91. Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 145.

92. Pilch, J. (2018) *'Breathing the spirit with both lungs': Deification in the Work of Vladimir Solov'ev*. Leuven — Paris — Bristol.

93. Там же, с. 147–148.

94. Там же, с. 149, 201.

95. Там же, с. 209.

96. См.: О цели жизни нашей христианской: Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киево-Печерская Успенская Лавра, 2013. С. 3.

Более обоснованной представляется в этом отношении позиция Р. Коутс, считающей, что, если «акцент в “Чтениях” и “Духовных основах” делался на реалистическом, онтологическом понимании обожения через причастие (*participation*), то «в поздней работе Соловьева по нравственной философии “Оправдание добра” (1897) он [акцент] смещается к преимущественно нравственному пониманию обожения как прогресса в добродетели, движимого человеческим желанием приблизиться к божественному совершенству путем подражания»⁹⁷.

Однако ни Пилч, ни Коутс не обращают внимания на тот факт, что встречающийся не один раз у Соловьева термин «обожение» никогда прямо не употребляется им там, где он говорит о таинствах, равно как и наоборот⁹⁸. Объяснение этому, как кажется, мы находим в одной из самых «церковных» работ Соловьева — «Духовные основы жизни», — где он подробно раскрывает свое понимание таинств и сравнивает их с материальной пищей, которую должен *самостоятельно* усвоить наш организм для поддержания жизни. Аналогичным образом и обожение достигается нашим *собственным* свободным действием, направленном на богоуподобление⁹⁹. Именно об этом (и вне всякого евхаристического контекста) прямо говорится в «Чтениях»: как Христос обожествляет свою человеческую природу, подчиняя человеческую волю воле божественной, так и человечество достигает обожения «самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением се

97. Coates, R. *Deification in Russian Religious Thought. Between Revolution 1905–1917*, p. 76–77.

98. Ср.: Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 180, 212, 222, 267; Т. 4. С. 41; Т. 9. С. 233.

99. Там же. Т. 3. С. 378. Вообще, понимание Соловьевым церковных таинств на всех этапах его пути трудно отделить от философской концепции «Чтений», согласно которой Божество стремится к обожению всего сущего постольку, поскольку когда-то «свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма» (Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 147). Ср.: «В таинстве причащения личное тело Господа таинственным, но реальным образом становится объединяющим началом Его собирательного тела — общины верных. <...> из этого следует, что организм богочеловеческого воплощения... имеет... одно и то же субстанциональное основание — телесность Божественной Премудрости, поскольку она сокрыта и обнаружена в низшем мире: это — мировая душа, вполне обращенная, очищенная и отождествленная с самой Премудростью» (Соловьев В. С. Россия и вселенская Церковь. М., 1911. С. 366).

Божеству»¹⁰⁰; и именно такое понимание обожения мы находим в позднем «Оправдании добра»: «Безусловное значение человека основано, как мы знаем, на лежащей в *его разуме и воле* (курсив мой. — П.Х.) возможности бесконечного совершенствования, или, по выражению отцов церкви, обожествления (θεωσις)»¹⁰¹.

Таким образом, этическая составляющая обожения у Соловьева явно доминирует над реалистической. Но то же самое мы обнаруживаем и у Попова¹⁰², и очевидно, что *идеалистическое обожение* в его трактовке достаточно тесно коррелирует с соловьевским представлением об обожении как конечной цели *богочеловечества*¹⁰³.

Высказав эти дополнительные наблюдения, можно перейти к выводам.

Выводы

Обобщая сказанное, мы должны будем разбить полученные выводы на две группы: одна из них будет касаться внутренней эволюции самого Попова, другая — значения его идей для будущего.

100. Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 170, 172.

101. Там же, т. 8, с. 378.

102. Заметим, кстати, что в названных выше статьях Лот-Бородиной реалистическое обожение также остается в тени, что лишний раз подтверждает факт имплицитного влияния на нее поповских работ.

103. Ср. выше у Попова: если «ум есть носитель свободы, орган познания и руководитель чувства, то этим самым выдвигается элемент самостоятельности души, идущей навстречу божественной любви, которая нисходит к человеку». Еще одно подтверждение, если не очевидного влияния, то интереса Попова к соловьевскому наследию дают, как кажется, вполне наглядные параллели между его текстами и известной работой Соловьева «Смысл любви». Для этого достаточно сравнить вышеприведенные высказывания Попова об эгоизме мистической любви с соловьевским пассажем: «Так в любви мистической предмет любви сводится в конце концов к абсолютному безразличию, поглощающему человеческую индивидуальность; здесь эгоизм упраздняется только в том весьма недостаточном смысле, в каком он упраздняется, когда человек впадает в состояние глубокого сна» (Соловьев В. С. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 19) — а мысль о соединении двух самосознающих атомов, подобно двум шарикам ртути, сливающимся в один, — с соловьевским же утверждением, что конечный смысл любви заключается в сочетании «двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность» (там же, с. 24). Пилч, кстати, считает возможным, что «молодое поколение богословов откликнулось на некоторые работы Соловьева» (Pilch J. (2018) p. 201. Vgl.: p. 199–200). И здесь в свою очередь трудно признать правоту Коутс, утверждающей, что «мирская религиозная мысль и академическая наука были совершенно различны в их подходе к обожествлению» (Coates, R. *Deification in Russian Religious Thought. Between Revolution 1905–1917*, p. 61).

1. Рассматривая посвященные обожению работы И. В. Попова, мы можем констатировать достаточно серьезные сдвиги в интерпретации этой идеи у их автора. Изучение текстов показывает, что эти сдвиги хотя бы отчасти объясняются трудностью представить идею обожения как принадлежность не только монашеской, но и христианской жизни в целом. Начав с «оправдания» монашества в своей магистерской диссертации, со временем Попов все более критично относится к его «мистическому эгоизму», вследствие чего от работы к работе диссонанс между мистикой обожения, рассматривающей нравственное совершенство лишь как побочное средство к достижению мистического экстаза, и нравственной полнотой деятельной любви к ближним только закрепляется. Своего апогея он достигает в работе «Св. Иоанн Златоуст и его враги», где учитель Церкви предстает как совершенный репрезентант антиохийской «нравственной» школы, возвращающей Евангелие миру.

2. Важно, однако, что Попов не останавливается на констатации этого факта, а снова возвращается к идее обожения, придавая ей новое содержание. Для этого он разделяет древнецерковных авторов, традиционно относимых к неоплатонической или александрийской традиции на две группы: сторонников *реалистического* и *идеалистического* обожения. Если реалистическая форма обожения, основанная на церковных таинствах, мало привлекает его внимание, то адептам второй, идеалистической, он усваивает в том числе и искомый идеал свободного нравственного единства, — идеал, если и не полностью покрывающий собой цель обожения, то во всяком случае органично заключающийся в ней.

3. Главным репрезентантом концепции идеалистического (нравственного) обожения становится для Попова автор Ареопагитик. Чтобы представить его в этой роли, Попов опускает те сакраментально-иерархические элементы концепции Дионисия, на которые обычно обращают внимание другие авторы. Стремясь, в свою очередь, проинтерпретировать именно такую расстановку акцентов, мы невольно приходим к мысли о желании Попова не абсолютизировать в этом отношении достижения антиохийской школы (Златоуст), всемерно усилив в идеалистической форме обожения значение ее нравственной (а значит, и общехристианской) составляющей.

4. В поисках истоков предложенного в итоге Поповым понимания обожения мы можем указать на несколько моментов. Во-первых, это верность Попова взглядам, высказанным им еще в маги-

стерском сочинении, и восходящим к концепции нравственного монизма митр. Антония (Храповицкого). Во-вторых, это довольно заметная параллель с соловьевской идеей богочеловечества. В-третьих, это еще более очевидное знакомство с тезисами *Dogmengeschichte* А. Гарнака, предстающими, однако, в заключительной части «трилогии об обожении» в существенно переработанном виде.

5. Последнее наблюдение дает нам повод перейти от первой части выводов ко второй. Если Гарнак рассматривал идею обожения как гностико-эллинистическое отклонение от Евангельской истины (высоко оценивая, как помним, в этом отношении «нравственную» позицию антиохийцев), то Попов очевидно не только согласовал идею обожения со своими ранними уже сложившимися взглядами, но и явился *первым* в истории русской (и европейской) богословской мысли исследователем, оспорившим гарнаковский подход, обосновывая непротиворечивость концепта обожения нравственному евангельскому идеалу.

6. Хотя свои формы обожения (реалистическую и идеалистическую) Попов извлекает из первоначального «синкретического» единства религиозной жизни древней Церкви за счет выдвижения на первый план одних элементов и отодвигания в тень других, — мы видим, что его типология, созданная в начале XX века, полностью соответствует аналогичной типологии, предложенной в начале ХХI в. Н. Расселом и являющейся сегодня общепризнанной. (Главное отличие, собственно, заключается в том, что если Расселу важно было указать на оттенки синтеза этих форм в патристической литературе, то Попову, напротив того, — выделить их для построения с их помощью собственной концепции.)

8. Наконец, следует напомнить, что вслед за «трилогией об обожении» Попов делает резкий интеллектуальный поворот и сосредотачивается на западной патристике: в 1917 г. он защищает докторскую диссертацию «Личность и учение блж. Августина», а в 30-е годы пишет монографию об Иларии Пиктавийском, опубликованную посмертно, — работы, по-своему также затрагивающие тему обожения. Последнее заставляет предположить, что итоги «трилогии об обожении» не вполне удовлетворяли его самого, понуждая продолжить на новом материале поиски формулы истинно христианской жизни (ее выявление могло бы стать темой дальнейших исследований). При этом, как нередко бывает, «трилогия об обожении», отделившись от своего создателя, зажила своей собственной жизнью и, будучи прочитана автора-

ми диаспоры, послужила тому, чтобы именно они *первыми* обра- тили «внимание западных читателей на центральное место док- трины обожения в восточной православной традиции», — и это признание крупного современного ученого заставляет нас считать небесплодной работу по возвращению в научный оборот концеп- туальных наработок практически забытого сегодня русского па- тролога И. В. Попова.

Библиография / References

- Антоний (Храповицкий) митр. Полное собрание сочинений: В 3 т. Казань, 1900.
- Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.
- Голубцов С. А. Стратилаты академические. М., 1999.
- Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб., 2002.
- Лосский В. Н. Спор о Софии. М., 1996.
- Оболевич Т. Мирра Лот-Бородина: историк, литератор, философ, богослов. СПб., 2020.
- Попов И. В. Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897.
- Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.
- Соловьев В. С. Россия и вселенская Церковь. М., 1991.
- Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912.
- Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 2003.
- Янышев И., протопр. Сущность христианства с нравственной точки зрения. СПб., 1877.
- Antonii (Khrapovickij) mitr. (1900) *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], in 3 vol., Kazan`.
- Coates, R. (2019) *Deification in Russian Religious Thought. Between Revolution 1905–1917*. Oxford.
- Comte, A. (1967). *Système de politique positive*, Tome premier, Osnabruck.
- Dionisij Areopagit (2002) *Sochineniia* [Works]. Saint-Petersburg.
- Florenskii, P. (2003) *Stolp i utverzhdenie istiny* [The Pillar and Affirmation of Truth]. Moscow.
- Gavryushin, N. K. (2011) *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian Theology. Essays and Portraits]. Nizhnii Novgorod.
- Golubtsov, S. (1999) *Stratilaty akademicheskie* [Warriors of the Academy]. Moscow.
- Gross, J. (1938) *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grâce*. Paris.
- Harnack, A. (1893) *Dogmengeschichte*. Freiburg und Leipzig.
- Keating, D. (2015) "Typologies of Deification", *International Journal of Systematic Theology* 17(3): 267–283.
- Losskii, V. N. (1996) *Spor o Sofii* [The dispute about Sofia]. Moscow.
- Obolevich, T. (2020) *Mirra Lot-Borodina: istorik, literator, filosof, bogoslov* [Mirra Lot-Borodina: Historian, Writer, Philosopher, Theologian]. Saint-Petersburg.

- Pilch, J. (2018) *'Breathing the spirit with both lungs': Deification in the Work of Vladimir Solov'ev*. Leuven — Paris — Bristol.
- Popov, I. V. (1897) *Estestvennyj npravstvennyi zakon* [The Natural Moral Law]. Sergiev Posad.
- Popov, I. V. (2004) *Trudy po patrologii* [Works on Patrology]. T. 1, Sergiev Posad, 2004.
- Russell, N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford.
- Solov'ev V. S. (1912) *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. V 10 t., Saint-Petersburg.
- Solov'ev V. S. (1991) *Rossii i Vselenskaia Tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow.
- Yany'shev I., protopr. (1877) *Sushnost' khristianstva s npravstvennoi tochki zreniia* [The essence of Christianity from a moral point of view]. Saint-Petersburg.

ИЛЬШАТ МУХАМЕТЗАРИПОВ

Практики христианского примирения в США: история, современное состояние и проблемы

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-333-357>

Ilshat Mukhametzaripov

Practices of Christian Conciliation in the USA: History, Current State and Problems

Ilshat Mukhametzaripov — Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russia). muhametzaripov@mail.ru

The article shows the history of the practice of Christian conciliation in the United States in the second half of the 20th and early 21st centuries as a result of a combination of several factors, primarily the activities of Protestant churches and Christian lawyers, the spread of the system of alternative dispute resolution and the peculiarities of the First Amendment interpretation by the courts. The author analyzes in detail the structure and main directions of activities of the leading organizations such as the Institute for Christian Conciliation and "RW360". Particular attention is paid to the procedure of religious conciliation, mediation and arbitration, as well as educational activities for the training of Christian peacekeepers and their certification. There are both supporters and opponents of Christian conciliation practices in the United States. The former consider this mechanism as part of freedom of religion and a tool for improving social relations, reducing conflict in society, while the latter insist on the need to prohibit or limit such practices as violating human rights. According to the author, the system of Christian conciliation, despite its merits, is vulnerable to the penetration of unscrupulous practices from the legal sphere: mediators and arbitrators can treat ordinary believers unfairly in order to please the interests of religious organizations. Overall, the studied institutions are an example of how religious associations, using the opportunities provided by the secular legal system, expand their influence in society and actualize the traditional religious functions of disputes resolution.

Keywords: Christian conciliation, mediation, arbitration, religious associations, religious norms, law, USA.

Введение

РЕЛИГИОЗНЫЕ объединения, как и любые сообщества, в ходе своей деятельности нуждаются в институтах по урегулированию конфликтов, связанных с нарушениями религиозных предписаний, невыполнением обязательств, несоответствием требований к занимаемой должности, совершением порочащих поступков, межличностной неприязнью и т.д. От успешности разрешения конфликтов зависит не только сохранение отношений между единоверцами (супругами, родственниками, соседями, коллегами, деловыми партнерами), но и авторитет религиозных лидеров, стабильность религиозных структур.

Когда речь заходит о религиозных механизмах разрешения конфликтов в светских государствах, то чаще всего имеют в виду мусульманские сообщества, нормы шариата и шариатские суды, при этом другие религиозные объединения остаются без достаточного внимания. Между тем, в современных США существует такой специфический социальный институт на стыке религии и права, как христианское примирение¹.

Мы рассмотрим развитие и функционирование христианского примирения в США при помощи структурно-функционального анализа, уделив внимание христианскому примирению как социальному явлению, предпосылкам его появления, основным организациям; их принципам, нормам, направлениям деятельности; механизмам разрешения споров; взаимодействию с религиозными сообществами и государством. Проведенное нами исследование может помочь по-новому взглянуть на развитие религиозных институтов в условиях светского общества и государства, обратить внимание на особенности адаптации объединений верующих

1. Для обозначения примирительных процедур часто применяется термин медиация (от лат. *medio* — «быть в середине», т.е. выступать посредником). Религиозными объединениями в США термин «медиация» (mediation) используется в широком значении, наряду с терминами «миротворчество» (peacemaking), «примирение» (conciliation), включая практики «консультирования» (counseling), «инструктирования» (coaching), собственно «медиации», «арбитража» (arbitration), иных способов альтернативного разрешения спора. Поэтому следует говорить о религиозной медиации в широком и узком смыслах. В широком понимании термин охватывает все разновидности и этапы разрешения конфликтов между верующими, в узком же значении он подразумевает способ или стадию улаживания противоречий. В целом, религиозная медиация — это посредничество в разрешении конфликта на основе религиозных ценностей, принципов, норм и правил, при котором третье лицо оказывает содействие сторонам в поиске решения с помощью религиозной аргументации.

к современным трендам. Предложенный материал также представляет интерес в плане возможного развития системы религиозного примирения на постсоветском пространстве.

История возникновения и формирования институтов христианского примирения

Разрешение конфликтов религиозными институтами на территории США не является современным феноменом. Подобные практики были распространенными во время колонизации континента европейцами, например, в пуританских общинах. Хотя влияние религии на правовую систему снизилось после создания американского государства, в ряде христианских групп данные механизмы сохранились, особенно в сообществах, стремящихся решать споры самостоятельно и избегать светских судов². Примеры религиозного примирения фиксировались в XIX в. в общинах баптистов Алабамы, а одну из первых образовательных программ по примирению разработали меннониты³.

Предпосылки к формированию современной системы услуг христианского примирения, охватывающей всю территорию США, были заложены с момента основания в 1961 г. в г. Чикаго Христианского правового общества (*Christian Legal Society, CLS*). Действующее до сих пор, оно представляет собой некоммерческое и внеденоминационное сообщество юристов-христиан, целью которого является «служение Иисусу Христу посредством юридической практики и изучения права, защиты религиозной свободы и жизни, предоставления правовой помощи нуждающимся»⁴. Первоначально CLS включало только четырех членов Американской юридической ассоциации, но со временем разрослось до нескольких десятков сообществ адвокатов и судей, более сотни объ-

2. Walter, N. (2012) "Religious Arbitration in the United States and Canada", *Santa Clara Law Review* 52(2): 509–510, 512–513.
3. Kovach, K. K. (2006) "The Evolution of Mediation in the United States: Issues Ripe for Regulation May Shape the Future of Practice", in N. M. Alexander (ed.) *Global Trends in Mediation*, p. 416. Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International; Waddell, G. G., Keegan, J. M. (1999) "Christian Conciliation. An Alternative to Ordinary ADR. Part I", *Cumberland Law Review* 583(29), republished by *The Institute for Christian Conciliation* on 16 February, 2015 [<https://www.instituteforchristianconciliation.com/christian-conciliation-an-alternative-to-ordinary-adr/>, accessed on 17.07.2021].
4. About us, *Christian Legal Society* [<https://www.christianlegalsociety.org/about>, accessed on 17.07.2021].

единений студентов юридических факультетов, около полусотни христианских юридических клиник.

CLS относится к движению «христианских правых», сформировавшемуся в рамках консервативных евангелических и католических сообществ в 1940-е гг. и ставшему особенно активным в общественной жизни США с 1970-х гг. Движение призывает к преподаванию концепции креационизма в школах, запрету абортот и однополых браков, ограничению прав сексуальных меньшинств и т. д. Как отмечает Дж. Майклсон, кампания по пересмотру религиозных свобод, в которой принимает участие CLS, имеет своей целью оспаривание главенства светских законов с помощью следующих методов: толкование коллизий и двусмысленных положений в законах в пользу верховенства свободы вероисповедания над иными гражданскими правами; лоббирование законопроектов, выводящих христианские организации из-под действия антидискриминационных законов и предоставляющих им, в свою очередь, право на дискриминацию⁵.

Постепенно CLS начинает оказывать услуги по христианскому примирению (*Christian conciliation*)⁶. Первая подобная служба была создана юристом Л. Экком в 1980 г. в г. Альбукерке (Нью-Мексико)⁷. Проект был одобрен CLS в 1982 г., после чего создается ряд новых региональных служб под патронажем CLS. В 1987 г., когда число служб по всей стране достигает 25, они объединяются в Ассоциацию служб христианского примирения (*Association of Christian Conciliation Services, ACCS*). В 1989 г. руководитель одной из служб в г. Биллингс (Монтана) К. Сэнди⁸ был избран руководителем ACCS. Ключевым моментом в становлении религи-

5. Michaelson, J. (2013) *Redefining Religious Liberty: The Covert Campaign Against Civil Rights*, pp. 10–11. Somerville: Political Research Associates.

6. Christian Conciliation, *Christian Legal Society* [<https://www.christianlegalsociety.org/resources/christian-conciliation>, accessed on 17.07.2021].

7. Лоуренс Экк (Laurence Eck) совместно с Линн Баззард является автором первых работ по христианскому примирению: «Расскажи это Церкви: примирение вне суда» (Tell It To The Church: Reconciling Out of Court) 1982 г., «Расскажи это Церкви: библейский подход к разрешению конфликтов вне суда» (Tell It to the Church: A Biblical Approach to Resolving Conflict Out of Court), 1987 г.

8. Кеннет Сэнди (Kenneth Sande), по образованию инженер-механик и юрист, на настоящий момент считается одним из ведущих экспертов в сфере христианского примирения в США. Кроме него, активной работой по внедрению миротворчества в христианских сообществах занимались Анна Бэкл Файфер (Anne Bachle Fifer), Гарри Фризен (Gary Friesen), Дэвид Эдлинг (David Edling), Тара Бартел (Tara Barthel) и др. Многие из них представляют пресвитерианские, баптистские, пятидесятнические и др. протестантские общины консервативного толка.

озной медиации стала публикация в 1991 г. книги К. Сэнди под названием «Миротворец: Библейское руководство по разрешению личностного конфликта», ставшей основой для организации христианского примирения в США и за их пределами⁹. В 1993 г. ACCS преобразовывается в Институт христианского примирения (*Institute for Christian Conciliation, ICC*). Итогом стало выделение в 1996 г. отдельного направления в составе CLS, Миротворческих пастырств (*Peacemaker Ministries*), в которое, кроме ICC, вошли объединения «Партнеры по миротворчеству» (*Partners in Peacemaking*) и «Молодые миротворцы» (*Young Peacemakers*)¹⁰.

Однако не только активность юристов и христианских общин способствовала развитию христианского примирения. Успех был во многом обусловлен особенностями развития гражданского, предпринимательского и судебного права США в 1960–1980-х гг. Стремление властей и правоведов снизить нагрузку на суды, повысить эффективность общественных институтов и установить «социальную гармонию», а также высокий уровень активности в сфере бизнеса, апробирование практик досудебного урегулирования в вопросах опеки над детьми и движение за развитие общинного («соседского») правосудия среди небогатых слоев населения привели к формированию системы альтернативного разрешения споров (*Alternative Dispute Resolution, ADR*)¹¹. В гражданско-правовые, трудовые и иные договоры стали чаще включаться медиативные и арбитражные оговорки, предусматривающие обязательное досудебное урегулирование спора между сторонами. Суды начали требовать от истцов сначала пройти

9. Sande, K. (1991) *The Peacemaker: A Biblical Guide to Resolving Personal Conflict*, 2004 ed. Grand Rapids: Baker Book House.

10. От христианского примирения следует отличать «библейское консультирование» (или «христианское консультирование», англ. «Christian counseling»), появившееся в начале 1970-х гг., при котором консультант, обладающий познаниями в сфере христианской теологии и психологии, помогает верующему «нравственно оздоровиться». Основатель движения Дж. Адамс заявлял, что психическое расстройство — это не медицинское заболевание, а результат отхода от христианской веры и божьих заповедей. В США действуют различные объединения данной направленности. Например, «Ассоциация сертифицированных библийских консультантов» (*Association of Certified Biblical Counselors*) в г. Луисвилл (Кентукки). Между христианским примирением и «библейским консультированием» возможны пересечения. Так, некоторые члены ICC имеют дипломы «библийских консультантов» и состоят в их ассоциациях, а работы по библийской консультации изучаются в рамках курсов ICC.

11. Hensler, D. R. (2017) “Our Courts, Ourselves: How the Alternative Dispute Resolution Movement Is Re-Shaping Our Legal System”, *Dickinson Law Review* 122(1): 354–370.

предусмотренные контрактом процедуры переговоров, медиации или арбитража. В итоге судьи перестали рассматривать дела полностью, ограничиваясь проверкой компетенции негосударственных органов ADR и приданием их решениям юридической силы для исполнения.

Постепенно система ADR стала использоваться религиозными объединениями. Многие американские суды, действуя в рамках законодательства об ADR и руководствуясь Первой поправкой к Конституции США, принятой в 1791 г., стали не просто придавать юридическую силу религиозным медиативным соглашениям и решениям религиозных третейских судов, а отказываться от какого-либо изучения материальных и процессуальных норм, применяемых религиозными объединениями, даже если усматривается нарушение принципов справедливости и равенства сторон в ходе урегулирования конфликта. Дело в том, что Первая поправка запрещает государственным органам всех уровней устанавливать ограничения на свободу вероисповедания и каким-либо образом вмешиваться во внутренние установления религиозных объединений, в том числе самостоятельно толковать религиозные нормы и правила. Таким образом, если судьи могут пересмотреть результаты светского третейского суда в случае выявления несоответствия требованиям закона (например, при несправедливом отношении третейского судьи к одной из сторон, процессуальном неравенстве и т.д.), хотя фактически стараются это делать как можно реже, то в отношении религиозных арбитражей судьям приходится еще сложнее, так как несправедливые с точки зрения светского права нормы могут быть основаны на каком-либо вероучении, а Первая поправка не допускает интерпретацию вопросов веры представителями власти¹².

Отметим, что не все в развитии христианского примирения проходило гладко. По словам Г. Уодделл и Дж. Киган, сеть христианских миротворцев, несмотря на постепенный рост, столкнулась с сокращением количества миротворческих организаций, а первая служба в Альбукерке прекратила свою деятельность. Причинами стали проблемы финансирования, слабая реклама, недостаток поддержки со стороны христианских организаций, плохая подготовка медиаторов. Нехватка финансовых ре-

12. Broyde, M. J. (2017) *Sharia Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels. Religious Arbitration in America and the West*, pp. 225–229. New York: Oxford University Press.

сурсов во многом объяснялась стремлением многих медиаторов требовать у клиентов денег лишь на покрытие реальных расходов, без дополнительной оплаты услуг. В итоге службы не могли содержать штат и вести эффективную деятельность, а клиенты оценивали уровень квалификации христианских миротворцев ниже, чем квалификацию светских профессиональных медиаторов, требующих более высокую оплату. Ответом на эти вызовы стало внедрение ICC образовательных программ для подготовки профессиональных миротворцев, принятие образовательных стандартов и постоянное проведение обучающих курсов, усиление координации между службами, распределение функций, информирование населения, контроль качества оказываемых услуг¹³.

В 2012 г. К. Сэнди покинул ICC и создал собственную организацию *Relational Wisdom 360 (RW360)*. Вместо него Миротворческие пастырства CLS с 2013 г. возглавил Дейл Пайн (*Dale Pyne*), и в 2014 г. их штаб-квартира переезжает в г. Колорадо-Спрингс (Невада). В 2016 г. деятельность ICC была закреплена за новой специальной структурой — организацией *ICC Peace*, занимающейся примирением, обучением и сертификацией, объединившей христианских медиаторов и юристов. В 2017 г. под руководством нового директора Брайана Нобла (*Brian Noble*)¹⁴ Пастырства переместились в г. Спокан-Вэлли (штат Вашингтон)¹⁵.

Сеть христианских миротворцев

Наиболее крупными организациями, занимающимися христианским примирением в США, являются ICC и RW360, и именно на их опыт ориентируются остальные объединения и частнопрактикующие миротворцы. По данным американских исследователей, уже в декабре 1998 г. в программе подготовки миротворцев ICC участвовал 631 человек, большая часть из которых представ-

13. Waddell, G. G., Keegan, J. M. "Christian Conciliation. An Alternative to Ordinary ADR. Part I".

14. Брайан Нобл — пастор в объединении пятидесятнических церквей «Ассамблеи Бога». См.: P. Brian Noble, *Everyday Peacemaker* [https://blog.peacemakerministries.org/author/p-brian-noble, accessed on 17.07.2021].

15. Appendix One: Information, Forms, Samples. What Is the ICC?, *First Baptist Church, Jacksonville* [https://www.fbcjax.com/files/uploads/Appendix1_SchoolofMediation.pdf, accessed on 17.07.2021].

ляли юго-восточные штаты США¹⁶. В дальнейшем количество выпускников курсов увеличивалось, однако в настоящее время в списке ИСС представлены лишь наиболее опытные специалисты, входящие в состав правления ИСС или возглавляющие свои собственные организации по сертификации. Например, в апреле 2021 г. в числе постоянных примирителей ИСС указаны 40 человек (из них 16 женщин). Подавляющее большинство из них сочетают деятельность инструкторов по примирению («коучей») и медиаторов (две первые квалификации в трехступенчатой иерархии миротворцев), однако арбитрами (третий, высший уровень квалификации) являются лишь 13 человек (среди них только 4 женщины), в основном имеющие юридическое образование и опыт судебной практики¹⁷. Многие совмещают юридическую и пастырскую деятельность. Шесть членов представляют штат Калифорния, 14 человек работают в южных и юго-восточных штатах (из них 5 — в Техасе). Трое медиаторов базируются в Канаде, один — в Гане¹⁸.

Желающие получить сертификат ИСС подают заявление через интернет, затем следует прохождение образовательной программы, изучение книги К. Сэнди «Миротворец» (*The Peacemaker*) и труда библейского консультанта П. Триппа¹⁹ «Инструменты в руках Искупителя» (*Instruments in the Redeemer's Hands*), выполнение практикума по «коучингу» и библейской медиации. Практикум включает 50 часов под кураторством консультанта ИСС, в течение которых слушатель принимает участие в 10 кейсах, пять из них по медиации, причем обучающийся должен сам находить кейсы в своей церкви или общине. Обучение занимает 3 года, с дополнительным образовательным курсом, по итогам ко-

16. Waddell, G. G., Keegan, J. M. "Christian Conciliation. An Alternative to Ordinary ADR. Part I".

17. Подобные гендерные диспропорции отражают ситуацию в американской системе ADR в целом: большинство третейских судей в крупнейших арбитражных ассоциациях США являются мужчинами, причем европеоидной расы. См. Leonhardt, M. (2021) "The Huge Diversity Issue Hiding in Companies' Forced Arbitration Agreements", *Consumer News and Business Channel*, 7 June [<https://www.cnbc.com/2021/06/07/arbitrators-are-male-and-overwhelming-white-heres-why-it-matters.html>, accessed on 17.07.2021].

18. Directory, *Institute for Christian Conciliation* [<https://www.instituteforchristianconciliation.com/directory/>, accessed on 17.07.2021].

19. Пол Трипп (*Paul Tripp*) — пресвитерианский пастор из штата Филадельфия. См. "Paul Tripp", *The Encyclopedia of Biblical Counseling* [<https://encyclopediaabc.com/tag/paul-tripp/>, accessed on 17.07.2021].

торого специальный комитет выдает соответствующий сертификат и предоставляет доступ к закрытому интернет-порталу ИСС.

Пройденный базовый курс считается действительным в течение пяти лет, однако сертификат должен ежегодно продлеваться при условии оплаты ежегодного взноса, участия в образовательных мероприятиях, осуществления практик медиации, предоставления рекомендации от пастора²⁰. Становясь членами организации, миротворцы принимают специальную клятву и соглашаются с принципами и регламентами ИСС, после чего начинают оказывать услуги по примирению в своих местных церквях и организациях, а также в рамках сети служб ИСС.

Конечно, не все прошедшие обучение примирители продолжают деятельность в указанной сфере. Это может быть связано с недостаточно высокой востребованностью услуг в конкретной местности или общине, ограниченной клиентской базой, занятостью в других сферах, трудностями личного характера, отсутствием времени и средств для прохождения курсов и пр. В итоге остается лишь часть слушателей, постепенно нарабатывающих опыт и повышающих свой статус. Состоявшиеся медиаторы создают свои организации и все больше сосредотачиваются в сфере платных образовательных курсов и сертификации, рекламируя эффективность и выгодность своих услуг среди верующих.

В составе RW360 указаны 47 профессиональных примирителей (двое миротворцев работают в Австралии и Румынии)²¹, а штат организации состоит из 11 человек, в числе которых директор К. Сэнди, его супруга и сын²². Цель RW360 по распространению практик религиозного примирения глобальна, охватывает четыре региона (Азию, Африку, Латинскую Америку и Европу) и сводится к трем задачам: 1) распространение собственных образовательных программ и набор слушателей по всему миру; 2) установление партнерских взаимоотношений с зарубежными и международными христианскими организациями, оказание им помощи во внедрении практик христианского миротворчества; 3) создание инновационной, интерактивной онлайн-академии,

20. "Become a Certified Christian Conciliator", *Institute for Christian Conciliation* [<https://www.instituteforchristianconciliation.com/become-a-certified-christian-conciliator/>, accessed on 17.07.2021].

21. "RW360 Directory", *Relational Wisdom 360* [<https://rw360.org/rw360-directory/>, accessed on 17.07.2021].

22. "Meet RW360 Team", *Relational Wisdom 360* [<https://rw360.org/meetrw360team/>, accessed on 17.07.2021].

с курсами по миротворчеству, браку, воспитанию детей, церковному лидерству, трудовым отношениям и другим сферам жизни²³.

Можно говорить о развитии К. Сэнди собственного проекта, во многом отличного от практик ICC. Интересы RW360 выходят за пределы территории США, а число последователей расширяется благодаря наработанным связям и современным технологиям. К. Сэнди все больше фокусируется на оказании платных образовательных услуг, с последующей выдачей и продлением сертификатов за денежные взносы, формируя корпус профессиональных медиаторов и налаживая контакты с христианскими объединениями. Кроме того, RW360 включается в миссионерскую деятельность по всему миру, выпускает литературу для верующих. Корлет Сэнди (*Corlette Sande*), супруга руководителя организации, является автором брошюры для детей и подростков «Молодой миротворец» (*Young Peacemaker*)²⁴.

Есть и другие организации, оказывающие услуги по христианской медиации, меньшие по масштабам. Например, организация *Crossroads Resolution Group* предлагает услуги 9 медиаторов и арбитров, сертифицированных ICC и RW360, и являющихся практикующими юристами или пасторами с опытом разрешения конфликтов²⁵. Круг дел включает внутрицерковные, семейные и межличностные конфликты, предпринимательские и трудовые споры, и др. Кроме того, проводятся образовательные курсы и практические семинары.

Услуги по религиозной медиации и арбитражу предлагают и отдельные юристы, например, фирма адвоката Д. Л. Роуза, основанная им совместно с супругой в г. Финикс штата Аризона²⁶. На сайте организации говорится о сотнях разрешенных дел по всей стране: семейные споры, неисполнение договоров, вопросы аренды, конфликты с членами церквей и др.²⁷ Офисы организации открыты в ряде крупных городов США.

23. "Global Outreach", *Relational Wisdom 360* [<https://rw360.org/global-outreach/>], accessed on 17.07.2021].

24. "Meet Ken Sande", *Relational Wisdom 360* [URL: <https://rw360.org/meet-ken-sande-2/>], accessed on 17.07.2021].

25. "Our Conciliators", *Crossroads Resolution Group LLC* [<http://www.crossroadsresolution.com/our-conciliators>], accessed on 17.07.2021].

26. About David L. Rose. How Christian Mediation Reaches Peaceful Solutions, *Christian Mediation* [<http://www.christianmediation.com/david-l-rose/>], accessed on 17.07.2021].

27. "Church Mediation Services", *Christian Mediation* [<http://www.christianmediation.com/church-mediation-services/>], accessed on 17.07.2021].

Есть и небольшие организации, например, *Anderson Allen* (Денвер, Колорадо), специализирующаяся на применении христианских принципов и медиативных практик в семейных делах (преимущественно при разводах). Услуги оказываются двумя женщинами-медиаторами, имеющими образование в сфере семейного права и позиционирующими себя в качестве христианок²⁸.

Каковы же масштабы услуг по христианскому примирению в США? Согласно информации Н. Уолтера, полученной им от ИСС в октябре 2011 г., Пастырства каждый год проводили около 100 примирений, включая процедуры медиации, арбитража и посредничества во внутрицерковных делах, обучали около 150 примирителей по всей стране, оказывали более тысячи телефонных консультаций по разрешению конфликтов²⁹. Основные категории дел: вопросы брака и развода, семейных отношений, опеки над детьми; трудовые споры, дисциплинарные проступки и церковные расколы. Учитывая деятельность иных организаций и отдельных медиаторов, можно с уверенностью говорить о как минимум нескольких тысячах американцев, участвующих в процедурах христианского примирения ежегодно. Это соотносится с информацией СМИ в 2014 г. о примерно тысяче дел в год³⁰.

Процедура христианского примирения

Согласно принятому ИСС определению, христианское примирение — это «добровольная передача спора для проведения консультирования/инструктирования, медиации, арбитража или медиации/арбитража, основанных на Библии». Его цель — «прославление Бога посредством помощи людям в разрешении споров, скорее примирением, нежели противостоянием»³¹. ИСС придерживается принципа предпочтительного разрешения конфликтов внутри христианской общины или церкви, без обращения в светские суды.

28. “Our Peacemakers”, *Andersen Allen LLC* [<https://www.coloradochristianmediation.com/mediators-1>, accessed on 17.07.2021].

29. Walter, N. “Religious Arbitration in the United States and Canada”, p. 520.

30. Oppenheimer, M. (2014) “An Argument to Turn to Jesus Before the Bar”, *The New York Times*, 28 February [<https://www.nytimes.com/2014/03/01/us/before-turning-to-a-judge-an-argument-for-turning-first-to-jesus.html>, accessed on 17.07.2021].

31. *Rules of Procedure for Christian Conciliation. Version 2021/March*, p. 3, Institute for Christian Conciliation [https://www.iccpeace.com/wp-content/uploads/2021/03/ICC_Rules_v2021Mar.pdf, accessed on 17.07.2021].

ИСС занимается урегулированием следующих дел: разногласия между предпринимателями, супружеская неверность, договорные обязательства, семейные конфликты, трудовые отношения, внутрицерковные расколы, выплата компенсации за причинение смерти и др. В случае обладания информацией о каком-либо конфликте между христианами члены ИСС должны: 1) рекомендовать сторонам, если позволяет время, прочитать книги серии «Миротворец» (*Peacemaker*) американского издательства *Christianbook*, в которых даются основные принципы и правила урегулирования конфликтов в христианстве; 2) попытаться разрешить разногласия в частном порядке или с помощью местной церкви; 3) при необходимости обратиться в ИСС для организации встречи с инструктором и возможного начала формальной процедуры медиации или арбитража. В случае, если ситуация требует срочного вмешательства (например насилие над ребенком, причинение смерти), или применение правил ИСС предусмотрено договором между сторонами, то следует сразу напрямую обращаться в ИСС³².

Согласно Правилам ИСС, примирители руководствуются законами США, на которые указывают стороны, но Священное писание (Библия) должно пользоваться высшим авторитетом при регулировании каждого аспекта процесса примирения³³. Примиритель помогает сторонам в решении их конфликта и проблем, изменении их образа жизни и привычек, доводит до них требования Священного писания в отношении повседневных практик; поощряет покаяние, исповедание грехов, прощение и примирение, как только выявляются прегрешения или проблемы во взаимоотношениях. При этом он должен поддерживать только решения и действия, прочно основанные на Священном писании³⁴.

Принципы христианского примирения из Ветхого и Нового заветов сводятся К. Сэнди в четыре группы: 1) прославление Бога (Псалтирь, 37:1-6; Евангелие от Марка, 11:25) — соблюдение заповедей о любви, прощении и милосердии; 2) «вынь прежде бревно из своего глаза» (Притчи Соломоновы, 28:13; Евангелие от Матфея, 7:3-5) — признание собственных грехов вместо обвинения

32. Christian Conciliation, *Christian Legal Society*.

33. *Rules of Procedure for Christian Conciliation. Version 2021/March*, p. 4, Institute for Christian Conciliation.

34. *Guidelines for Christian Conciliation. Version 2021/March*, p. 36, Institute for Christian Conciliation [https://www.iccpeace.com/wp-content/uploads/2021/03/ICC_Guidelines_v2021Mar.pdf, accessed on 17.07.2021].

других, испрашивание прощения у Бога, стремление загладить нанесенный вред; 3) «исправление в духе кротости» (Притчи Соломоновы, 19:11; Послание к Галатам, 6:1-2) — исправление лиц, совершающих серьезные проступки, посредством личных усилий или с помощью единоверцев; 4) «иди и примиришься» (Евангелие от Матфея, 5:23-24; 6:12) — снисходительность к проступкам, искреннее прощение и примирение. Христиане должны избегать урегулирования любых споров через обычных медиаторов, юристов и судей не только по причине их недостаточной эффективности, частых злоупотреблений, материальных и эмоциональных затрат, но и в силу Первого послания к Коринфянам (6:1-8) и Евангелия от Матфея (18:15-20), которые запрещают христианам судиться друг с другом у «нечестивых» и требуют решать конфликты совместно с «братьями» и церковью, поскольку в основе всех правовых споров лежат грехи и проблемы души. Только после исчерпания всех внутрицерковных способов можно обратиться в светский суд, если отстаиваемые права не противоречат Священному писанию, не имеют целью нанесение вреда другим и не отдаляют от Христа (за исключением дел, связанных с опасными преступлениями, например, физическим насилием, сексуальными домогательствами)³⁵.

Сторонами, как правило, являются христиане, но иногда могут быть и нехристиане, уважающие христианские принципы и допущенные к участию медиаторами³⁶. К услугам христианского примирения, по свидетельству ICC и RW360, прибегают про-

35. Sande, K. *The Peacemaker: A Biblical Guide to Resolving Personal Conflict*, pp. 259–262, 270–275, 279–286. Некоторые американские протестантские авторы среди недостатков подхода К. Сэнди и его коллег к урегулированию споров выделяют следующие: 1) понимание конфликта как результата различий во мнениях или целях, а не влияния греховных желаний; 2) рассмотрение «примирения» в качестве единственного способа разрешения конфликта, без учета иных возможностей («бегство», «нападение»); 3) признание равной ответственности сторон за произошедший конфликт в силу изначальной порочности человека, вне зависимости от степени его греха; 4) следование кальвинистскому учению о предопределенности Божьей благодати и прощении грехов только в силу веры, что может снижать заинтересованность сторон в урегулировании конфликта; 5) утверждение о необходимости примирения для сохранения единства христиан и построения Царства Иисуса Христа на земле, ошибочно приравнивающее решение частных проблем верующих к достижению глобальных задач по евангелизации мира. См. Johnson, A. (2013) “An Evaluation of Peacemaker Ministries”, *Restoration Thoughts. Thinking Differently about Christianity in America*, October [https://andyjohnson2013.wordpress.com/2013/03/15/an-evaluation-of-peacemaker-ministries/, accessed on 27.10.2021].

36. *Guidelines for Christian Conciliation. Version 2021/March*, p. 9, Institute for Christian Conciliation.

тестантские объединения США (евангелические, традиционные протестантские, харизматические, фундаменталистские), а также римско-католическая церковь³⁷. Миротворцы подчеркивают, что институты христианского примирения не подменяют внутрицерковные органы, а привлекаются в случае необходимости.

Заявители могут обратиться за помощью к миротворцам различными способами, в том числе в электронной форме, с указанием принадлежности к религиозному объединению; предмета, правового статуса и текущей стадии конфликта; наличия физического или психического насилия; предпочтительного пола медиатора и других данных³⁸. Каждый кейс курируется администратором ICC, предлагающим сторонам кандидатуры примирителей для утверждения. Процедура состоит из трех частей. Сначала одна или обе стороны проходят консультацию, в ходе которой инструкторы дают советы по разрешению конфликта. Если рекомендации не привели к позитивному итогу, то стороны могут начать процесс медиации, в ходе которого один или несколько медиаторов помогают им наладить диалог и добровольно урегулировать разногласия. В случае если и медиация не привела к положительному исходу, то возможно проведение арбитража, при котором один или несколько арбитров заслушивают дело и выносят юридически обязывающее решение, которое признается светским судом. Услуги могут быть оказаны как членами ICC, так и привлеченными со стороны волонтерами, представителями церкви, профессиональными медиаторами.

Процедура медиации состоит из следующих этапов: 1) представление участников и совместная молитва; 2) описание конфликта сторонами; 3) заслушивание доводов сторон, опрос свидетелей; 4) вопросы медиаторов к сторонам; 5) информирование сторон о степени их ответственности в конфликте; 6) предоставление рекомендаций на основе библейских принципов; 7) обсуждение возможных решений; 8) достижение соглашения; 9) завершение процедуры и совершение молитвы³⁹. В ходе процесса стороны сообщают медиатору и друг другу о своих ошибках, гре-

37. *Handbook for Christian Conciliation. Version 5.4*, p. 15, Christian Conciliation Service [<https://rw360.org/wp-content/uploads/2021/02/Handbook-for-Christian-Conciliation-v5.4-2-18-21-1.pdf>, accessed on 17.07.2021].

38. "Conciliation Hotline", *Relational Wisdom 360* [<https://rw360.org/conciliation-hotline/>, accessed on 17.07.2021].

39. *Rules of Procedure for Christian Conciliation. Version 2021/March*, p. 11, Institute for Christian Conciliation.

хах, каются и прощают, определяют главные проблемы; решают, каким образом поступить. Примирение происходит постепенно, в ходе ряда встреч, причем в различных местах (частный дом, парк и т. д.), с участием в различных видах деятельности (совместный прием пищи, прогулка, игра и др.), с обязательным искренним разговором и совместными молитвами. По итогам составляется меморандум, становящийся основой медиативного соглашения. Если дело доходит до арбитража, то оформляется решение третейского суда. Примерные формы соглашений, решений и иных документов детально проработаны и находятся в публичном доступе.

Арбитражные процедуры в целом повторяют основные этапы медиации, однако отличаются большей строгостью и формализмом, принесением клятв, предварительными слушаниями, отысканием и предъявлением сторонами доказательств, ограниченными сроками рассмотрения, ведением протоколов заседаний. На нарушителя процессуальных норм могут быть наложены штрафные санкции. Завершается процесс вынесением арбитрами письменного решения. Решения могут выноситься арбитрами при отсутствии одной из сторон, если она была надлежащим образом уведомлена. Несогласная сторона имеет право обжалования в течение установленного срока⁴⁰.

Во многом аналогична процедура в RW360. Выделяется три уровня (этапа) миротворчества: 1) инструктирование (*conflict coaching*) — предоставление одной из сторон советов по урегулированию конфликта; 2) медиация — способствование общению и последующему примирению сторон; 3) арбитраж — заслушивание обеих сторон и вынесение обязательного для них решения. Если конфликт не удастся урегулировать силами религиозных лидеров и членов общины, то приглашаются сертифицированные примирители RW360 (*RW Conciliators*) или ICC (*Christian Conciliators*). В их компетенцию входят, например, конфликты с участием руководителей религиозных объединений (аморальное поведение, разлад в управлении и т. д.); серьезные внутриобщинные споры, когда лидеры лишаются поддержки части верующих; споры, касающиеся сложных правовых вопросов или существенных финансовых, имущественных прав; конфликты между супругами, включая развод и опеку над детьми; случаи, связанные с эмоцио-

40. Ibid., pp. 13–18.

нальными травмами, несправедливым распределением ролей или насилием различного вида⁴¹.

Полученная в ходе арбитража информация, за некоторым исключением, не должна разглашаться кому-либо, в том числе доводиться до церквей, в которых состоят стороны. Достоинством христианского примирения называется большая ориентированность на христианские ценности в сравнении с другими видами медиации, так как обычные медиаторы помогают сторонам прийти к добровольному согласию, не оценивая отношение и поведение других с нравственной точки зрения. Христианские же примирители стараются понять причины спора, состояние «сердечных дел», полагая, что Бог установил незыблемые моральные принципы, записанные в Писании и в сердцах людей. Внимание обращается не на то, что человек должен сделать (правовой аспект), а на то, как поступал Бог (прощение грехов и примирение на примере Иисуса Христа; предоставление свободы выбора для отвращения от греха и конфликтов; следование Иисусу в миротворческой миссии). От сторон требуется следующее: быть честными; делать то, что должно, и быть милосердными; нести ответственность за свои поступки и признавать свои ошибки; быть верными своему слову; соблюдать интересы и внимательно слушать других людей; не обращать внимания на мелкие проступки; наставлять других в конструктивном ключе; быть готовыми простить и примириться; стремление изменить свое негативное отношение и поведение; компенсировать любой нанесенной ущерб⁴².

Время примирительных процедур зависит от сложности дел и возможностей сторон, занятости медиаторов и арбитров. К примеру, в ICC конкретные сроки оговариваются в рамках каждого кейса. В RW360 медиация в среднем занимает 4–8 недель, арбитраж — от 2 до 4 месяцев.

Мнения сторонников и противников

В США позитивные отзывы о христианских миротворцах исходят как от представителей консервативных протестантских деноминаций, так и от некоторых светских ученых, считающих практики примирения проявлением религиозных свобод. Религиозные

41. *Handbook for Christian Conciliation. Version 5.4*, pp. 4–6, Christian Conciliation Service.

42. *Ibid.*, pp. 8–11.

деятели ссылаются на мнение американских адвокатов и судей о том, что данные процедуры приводят к большему чувству удовлетворения участников, поскольку они принимают активное участие в урегулировании спора. Обращение к юристам и вступление в формальный и незнакомый судебный процесс ведет впоследствии к огорчениям, озлоблению, страданию. Христианские примирители же, с их слов, стараются сохранить отношения между сторонами, предотвращая будущие конфликты⁴³. Член совета директоров Миротворческих пастырств А. Б. Файфер утверждает, что церковь нуждается в миротворцах, поскольку христиане, не зная о христианской альтернативе, продолжают судиться друг с другом в светских судах. Одновременно христиане, обладающие талантами медиаторов и арбитров, ищут возможности для применения своих навыков на службе церкви⁴⁴.

Относительная популярность христианских примирителей среди верующих объясняется Г. Уодделлом и Дж. Киган высоким процентом практикующих христиан среди населения США, особенно на юго-востоке страны, а также востребованностью процедур примирения в американской культуре. Положительным результатом, по их мнению, станет применение библейских принципов и в других сферах жизни, а также благотворное влияние христианского примирения на судебную систему⁴⁵.

Исследователи Д. Гласман и Г. Сайочиола признают, что христианское примирение, несмотря на свое распространение в последние годы, остается лишь маленькой частью в рамках американской системы альтернативного разрешения споров. Однако из-за того, что эти процедуры получают судебное одобрение, они, скорее всего, станут использоваться шире. Кроме того, очевидно, что процесс примирения, авторитет которого основан на разделяемых сторонами религиозных ценностях, может стать сильным инструментом во внутрисемейных спорах или в иных группах с тесными межличностными связями⁴⁶. Британский религиовед

43. Ibid., p. 14.

44. Fifer, A. B. (2016) "Peacemaker Ministries and the Institute for Christian Conciliation", *Anne Bachle Fifer. Mediator, trainer, peacemaker*, 18 May [<http://abfifer.com/blog/2016/05/peacemaker-ministries-and-the-institute-for-christian-conciliation/>], accessed on 17.07.2021].

45. Waddell, G. G., Keegan, J. M. "Christian Conciliation. An Alternative to Ordinary ADR. Part I".

46. Glusman, D. H., Ciociola, G. D. M. (2006) *Fiduciary Duties and Liabilities: Tax and Trust Accountant's Guide*, p. 1210. Chicago: CCH.

Дж. Лукас в своей рецензии характеризует книги медиаторов К. Сэнди и Р. Джонса о христианском примирении как великолепные труды, раскрывающие библейские принципы урегулирования конфликтов и методы их применения. По ее мнению, они глубоки по своему содержанию, основаны на Библии и реализуемы на практике⁴⁷.

Однако не все согласны с утверждениями о позитивных последствиях распространения услуг по христианскому примирению. Политолог С. Баскервилль⁴⁸ отмечает, что американские учебные заведения (как частные «консервативные» колледжи, так и «либеральные» университеты штатов) в последнее время используют различные методы для избавления от неудобных преподавателей, и некоторые консервативные христианские колледжи прибегают к услугам ИСС по христианскому примирению. В договоры с преподавателями включаются положения об обязательном арбитраже в случае трудовых споров, часто в завуалированной форме. Подобные третейские разбирательства осуществляются частными фирмами, процедуры носят закрытый характер, протоколы не оформляются, преподаватели под страхом юридических санкций обязуются не разглашать ставшую известной им информацию, вынесенные решения признаются американскими судами без возможности обжалования. По мнению автора, процессуальные нормы ИСС не гарантируют конституционное право личности на свободу слова, нарушают правила доказывания и обжалования. Стороны не могут по своей воле прекратить участие в процессе, а решения принимаются в их отсутствие, без права на самостоятельную защиту. Более того, арбитры никак не ограничены в своей работе, от них не требуется аргументировать свои решения или вести записи. Размер накладываемых штрафов и присуждаемых компенсаций также не ограничен, не требуется даже установления вины стороны. Решения основываются не на праве, а на религиозном вероучении⁴⁹.

47. Lucas, J. (2017) "Biblical Peacemaking: An Essay Comparing and Contrasting "The Peace Maker" and "Pursuing Peace", p. 5, *Academia*, 7 September [https://www.academia.edu/35617095/Biblical_Peacemaking_pdf, accessed on 17.07.2021].

48. С. Баскервилль в 2019 г. был уволен из частного евангелического колледжа им. Патрика Генри из-за расхождения во взглядах с администрацией учебного заведения.

49. Baskerville, S. (2020) "The New Iron Curtain: Colleges Use Legal Innovations to Punish Dissent and Purge Academic Heretics", *The College Fix*, 17 September [https://www.thecollegefix.com/the-new-iron-curtain-colleges-use-legal-innovations-to-punish-dissent-and-purge-academic-heretics/, accessed on 17.07.2021].

С. Баскервилль полагает, что христианское примирение не имеет ничего общего с Библией и фактически вводит верующих в заблуждение, призывая их добровольно отказаться от своих законных прав, тем самым лишая их публичного правосудия и конституционных гарантий. Таким образом, данный «бизнес-продукт» заставляет потерпевшего примириться с нарушителем и замолчать под угрозой санкций⁵⁰. Аналогичную претензию заявляла одна из участниц онлайн-дискуссии о миротворчестве, С. Кансмэн, утверждавшая, что К. Сэнди предлагал особые договоры для подписания членами церквей, которые затем использовались его организацией для оказания давления. Он обвинялся также в поощрении церковных кампаний против лиц, объявляемых «нехристианами»⁵¹.

Юристы С. Чуа-Рубенфельд и Ф. Коста пишут, что практика придания юридической силы решениям религиозных арбитражей в США незаконна, поскольку в указанных процессах религиозные нормы имеют верховенство над федеральным правом, и они применяются к широкому кругу дел, не являющихся сугубо религиозными. Многие религиозные арбитры являются лидерами церквей и принадлежат к совершенно иной правовой традиции, в которой религиозные принципы стоят выше светских законов. Религиозный арбитраж не соответствует принципу нейтральности третейского разбирательства. Суды, придающие юридическую обязательность решениям религиозных трибуналов, формируют неконституционные взаимоотношения между церковью и государством. Если закон навязывает религию гражданину, то у гражданина есть верный довод: закон нелегитимен, и он не обязан ему подчиняться. Единственный способ защитить право — не допускать религию в правовую сферу. Граждане имеют право восстать против устанавливаемой государством религии, но у них нет аналогичного права отвергать законы. Религиозные законы не имеют силы в публичной сфере, а государство, оперирующее такими законами, не имеет власти над своими гражданами⁵².

50. Baskerville, S. "The New Iron Curtain: Colleges Use Legal Innovations to Punish Dissent and Purge Academic Heretics".

51. Commentary of Cynthia Kunsman, 10 February, 2019, in: Titkemeyer, S. (2019) "That Botkin Sisters Letter", *Patheos*, 7 February [https://www.patheos.com/blogs/nolonger-quivering/2019/02/that-botkin-sisters-letter/, accessed on 17.07.2021].

52. Chua-Rubinfeld, S., Costa Jr., F. J. (2019) "The Reverse-Entanglement Principle: Why Religious Arbitration of Federal Rights Is Unconstitutional", *The Yale Law Journal* 128(7): 2088, 2094, 2120.

Справедливости ради отметим, что иногда критики христианского миротворчества вольно или невольно сгущают краски. Например, в статье С. Чуа-Рубенфельд и Ф. Коста со ссылкой на Н. Уолтера даются искаженные данные, преувеличивающие в итоге масштаб исследуемой ими проблемы. Вместо 150 примирителей ИСС, о которых пишет Н. Уолтер, в их тексте говорится уже о 1500 арбитражах (!), проведенных ИСС в одном только 2012 г., что не соответствует тексту исходной статьи⁵³.

Следует учесть, что проигравшие стороны часто обвиняют миротворческие процедуры в необъективности. Например, отлученный в 2004 г. от пресвитерианской церкви в Гринвич-Виллидж (Нью-Йорк) за инакомыслие Д. Курсонис утверждал, что медиаторы встали на сторону пастора С. Андреадеса, стремившегося избавиться от неудобных ему людей в организации. Священник Т. Джонс, сторонник Д. Курсониса, назвал миротворцев «современными фарисеями», относящимися к «очень консервативным и авторитарным» церквям США, которые вместо примирения используют учение Иисуса для суда над членами церкви⁵⁴.

Но такое происходит не всегда, и миротворцы могут помочь бывшим пасторам в спорах с церковью. Например, в 2019 г. уволенный старший пастор Дж. Макдональд начал арбитраж по правилам ИСС с чикагской евангелической организацией *Harvest Bible Chapel*, отстранившей его за нарушения церковных норм (буллинг, сексуальные домогательства, авторитаризм) и финансовые злоупотребления. Подробности процесса не стали достоянием общественности из-за соглашения о соблюдении конфиденциальности, подписанного сторонами при передаче дела арбитрам ИСС. Итогом разбирательства стало присуждение в 2020 г. Дж. Макдональду и созданной им новой религиозной организации 1,2 млн долларов и части имущества церкви (включая оборудование, книги, цифровые ресурсы), хотя изначально *Harvest Bible Chapel* заявляла о недопустимости каких-либо уступок. Более того, старейшины приходов извинились перед Дж. Макдональдом и членами конгрегации за доведение ситуации до конфликта⁵⁵.

53. Ibid., p. 2094.

54. Oppenheimer, M. "An Argument to Turn to Jesus Before the Bar".

55. Shellenbarger, K. (2020) "Harvest Settles Multimillion-Dollar Agreement with James MacDonald", *Christianity Today*, 16 October [https://www.christianitytoday.com/news/2020/october/james-macdonald-harvest-walk-word-million-arbitration.html, accessed on 17.07.2021].

Примирение или принуждение?

Очевидное объяснение распространения услуг христианского миротворчества в США заключается в том, что часть верующих, преимущественно из консервативных общин, предпочитает разрешать разногласия с единоверцами на основе религиозных предписаний, а религиозные объединения, как и любые социальные группы, нуждаются в существовании подобных институтов. При более глубоком анализе выявляются и другие причины.

В данных институтах в неменьшей мере заинтересованы некоторые профессиональные юристы, психологи, конфликтологи и представители других светских профессий, имеющие отношение к практикам урегулирования споров.

Религиозное миротворчество является формируемым ими новым социальным полем на пересечении религиозного и правового полей, сфер психологии и конфликтологии, в котором представители вышеуказанных профессий становятся социальными агентами, обладающими социальным капиталом в виде опыта. Для нового поля характерна низкая конкуренция, по крайней мере, на начальном этапе своего развития, поскольку большинство агентов из светского правового поля в нем не представлены, а агенты из религиозного поля не обладают подобными знаниями и опытом. В итоге те из светских профессионалов медиации, кто первым начинает и развивает новое направление, получают очевидное преимущество для формирования клиентской базы, достижения определенного статуса и повышения материальных доходов.

В распространяемой информации об услугах примирения неслучайно упоминаются: 1) меньшие затраты на посредников; 2) сокращенные сроки принятия решений; 3) сохранение социальных связей между сторонами конфликта. Все это призвано продемонстрировать клиентам выгодность христианского миротворчества в сравнении со светскими судами. Одновременно эксплуатируется естественное желание людей сэкономить время, деньги и добиться результата с минимальными материальными и репутационными потерями. Интересно, что в перечне преимуществ христианского примирения сохранение социальных связей часто следует не на первом месте.

Следует учесть, что многие религиозные медиаторы не уходят полностью в религиозное поле, а действуют одновременно в двух социальных пространствах, не отказываясь от оказания

услуг в светском поле. Сочетаются несколько ролей: светских юристов, медиаторов и религиозных миротворцев. Подобное поведение можно объяснить диверсификацией рисков, стремлением обеспечить регулярный приток клиентов вне зависимости от их религиозной принадлежности.

Основной спрос на услуги примирителей создается рядовыми верующими. Но в системе отношений присутствуют и лидеры религиозных объединений. Что их может заинтересовать в религиозной медиации? В первую очередь, возможность привлечь виновную сторону (работника или члена религиозного объединения) к юридической ответственности через процедуры религиозного арбитража с последующим запретом на распространение информации, способной нанести урон репутации. Миротворцы помогают религиозным лидерам сохранить статус, материальное положение и влияние. Этому способствует и американская правовая практика, когда светские суды не могут пересмотреть решения религиозных арбитражей на основании Первой поправки к Конституции США.

При помощи сложной системы договоров лица, входящие в объединение (член общины, работник организации, учащийся учебного заведения и др.) обязываются разрешать все возникающие конфликты с объединением в рамках религиозных процедур. При возникновении разногласий рядовые верующие оказываются в уязвимой позиции: оппонентами выступают люди, обладающие большими ресурсами, а «посредником» могут стать лица, симпатизирующие лидерам объединения, что снижает вероятность вынесения решений не в интересах «партнера».

В краткосрочной перспективе подобные отношения могут принести взаимную выгоду религиозным и миротворческим организациям, однако в дальнейшем они ведут к накоплению негативных кейсов, в случае обнародования приводящих к серьезным скандалам не только в религиозной среде, но и в политико-правовой сфере. Выявленные злоупотребления потенциально способны стать основанием для изменения законодательства США в сторону ограничения прав религиозных объединений в сфере разрешения конфликтов и введения запрета на принуждение сторон к участию в религиозном примирении на основании договоров.

Юристы-христиане откликнулись на общественный запрос и сделали многое для создания новой сферы услуг, но их же коллеги могут подорвать ее авторитет. При изучении биографий

членов ИСС выявляется следующая особенность: инструкторы, примирители и медиаторы, как правило, не являются профессиональными юристами, тогда как все арбитры в прошлом являлись практикующими юрисконсультантами, адвокатами, прокурорами или судьями. Существуют опасения, что примирительные процедуры могут быть подменены недобросовестными юридическими практиками в интересах отдельных лиц из религиозной среды.

Тем не менее, высказанные предположения не умаляют позитивных сторон христианского миротворчества. Это одновременно реализация права на свободу вероисповедания, осуществление регулятивной и терапевтической функций религии в условиях светского государства, снижение уровня конфликтности в обществе, повышение культуры урегулирования споров, рост реального авторитета религиозных объединений и религиозных лидеров. Базовые принципы, регламенты и формы соглашений способны стать примером для религиозных объединений иных вероисповеданий, и не только в США. В частности, распространение миротворческих практик, с учетом местных условий, возможно в православных и мусульманских организациях Российской Федерации.

Заключение

Развитие христианского примирения в США стало следствием сочетания ряда предпосылок: 1) относительно большое число практикующих верующих в обществе; 2) активность христианских объединений в общественно-политической сфере, прежде всего, протестантских деноминаций консервативного толка; 3) особенности правовой системы и судебной практики; 4) высокий уровень правовой культуры и развития договорных отношений; 5) наличие в обществе широкого круга профессионалов в сфере юриспруденции, психологии, конфликтологии и востребованность их услуг; 6) интерес к процедурам альтернативного разрешения споров со стороны религиозных деятелей, лидеров христианских общин; 7) развитое информационное пространство.

Миротворческие службы получили свое начальное распространение благодаря активности верующих-непрофессионалов, но в дальнейшем они столкнулись с рядом объективных трудностей, решить которые помогли методы, распространенные в правовой и предпринимательской сферах (профессиональное образование, организационная структура, оплата услуг, контроль качества, широкая реклама). Сеть заявителей за три десятиле-

тия расширяется, христианские миротворцы приобретают особый статус, набираются опыт и социальные контакты, становятся узнаваемыми в национальном масштабе. В итоге стоявшие у истоков лидеры (к примеру, К. Сэнди) создают свои организации и продвигают новые проекты, в прежних организациях к руководству приходят молодые поколения медиаторов, однако отношения между старыми и новыми организациями сохраняются, формируется взаимосвязанная сеть медиаторов.

Организации христианского примирения имеют преимущества в сравнении с внутрицерковными органами в плане широты охвата и независимого статуса, что повышает их авторитет в публичном пространстве. Церковные органы рискуют чаще сталкиваться с обвинениями в необъективности и стремлении наказать «виновную» сторону, заставив ее претерпеть неблагоприятные последствия в виде материальных санкций, юридических запретов, исключения из числа членов объединения. Однако и христианское миротворчество не смогло остаться в стороне от критики из-за вероятности усиления тенденций к использованию законов, договоров, медиативных и арбитражных практик для принуждения и наказания «провинившихся» верующих, хотя изначальная цель заключалась в исправлении поведения людей и снижении конфликтности. Тем не менее, американский опыт религиозного миротворчества демонстрирует способы реализации традиционных функций религиозных институтов в условиях светского государства и постсекулярного общества.

Библиография / References

- Baskerville, S. (2020) "The New Iron Curtain: Colleges Use Legal Innovations to Punish Dissent and Purge Academic Heretics", *The College Fix*, 17 September [<https://www.thecollegefix.com/the-new-iron-curtain-colleges-use-legal-innovations-to-punish-dissent-and-purge-academic-heretics/>, accessed on 17.07.2021].
- Broyde, M. J. (2017) *Sharia Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels. Religious Arbitration in America and the West*. New York: Oxford University Press.
- Chua-Rubinfeld, S., Costa Jr., F. J. (2019) "The Reverse-Entanglement Principle: Why Religious Arbitration of Federal Rights Is Unconstitutional", *The Yale Law Journal* 128(7): 2087–2121.
- Fifer, A. B. (2016) "Peacemaker Ministries and the Institute for Christian Conciliation", *Anne Bachle Fifer. Mediator, trainer, peacemaker*, 18 May [<http://abfifer.com/blog/2016/05/peacemaker-ministries-and-the-institute-for-christian-conciliation/>, accessed on 17.07.2021].
- Glusman, D. H., Ciociola, G. D. M. (2006) *Fiduciary Duties and Liabilities: Tax and Trust Accountant's Guide*. Chicago: CCH.

- Guidelines for Christian Conciliation. Version 2021/March*, Institute for Christian Conciliation [https://www.iccpeace.com/wp-content/uploads/2021/03/ICC_Guidelines_v2021Mar.pdf, accessed on 17.07.2021].
- Handbook for Christian Conciliation. Version 5.4*, Christian Conciliation Service [https://rw360.org/wp-content/uploads/2021/02/Handbook-for-Christian-Conciliation-v5.4-2-18-21-1.pdf, accessed on 17.07.2021].
- Hensler, D. R. (2017) “Our Courts, Ourselves: How the Alternative Dispute Resolution Movement Is Re-Shaping Our Legal System”, *Dickinson Law Review* 122(1): 349–382.
- Kovach, K. K. (2006) “The Evolution of Mediation in the United States: Issues Ripe for Regulation May Shape the Future of Practice”, in N. M. Alexander (ed.) *Global Trends in Mediation*, pp. 389–450. Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International.
- Leonhardt, M. (2021) “The huge diversity issue hiding in companies’ forced arbitration agreements”, *Consumer News and Business Channel*, 7 June [https://www.cnbc.com/2021/06/07/arbitrators-are-male-and-overwhelming-white-heres-why-it-matters.html, accessed on 17.07.2021].
- Lucas, J. (2017) “Biblical Peacemaking: An Essay Comparing and Contrasting “The Peace Maker” and “Pursuing Peace””, *Academia*, 7 September [https://www.academia.edu/35617095/Biblical_Peacemaking_pdf, accessed on 17.07.2021].
- Michaelson, J. (2013) *Redefining Religious Liberty: The Covert Campaign Against Civil Rights*. Somerville: Political Research Associates [https://www.arcusfoundation.org/wp-content/uploads/2015/09/Redefining-Religious-Liberty-The-Covert-Campaign-Against-Civil-Rights.pdf, accessed on 27.10.2021].
- Oppenheimer, M. (2014) “An Argument to Turn to Jesus Before the Bar”, *The New York Times*, 28 February [https://www.nytimes.com/2014/03/01/us/before-turning-to-a-judge-an-argument-for-turning-first-to-jesus.html, accessed on 17.07.2021].
- Rules of Procedure for Christian Conciliation. Version 2021/March*, Institute for Christian Conciliation [https://www.iccpeace.com/wp-content/uploads/2021/03/ICC_Rules_v2021Mar.pdf, accessed on 17.07.2021].
- Sande, K. (1991) *The Peacemaker: A Biblical Guide to Resolving Personal Conflict*, 2004 ed. Grand Rapids: Baker Book House.
- Shellnutt, K. (2020) “Harvest Settles Multimillion-Dollar Agreement with James MacDonald”, *Christianity Today*, 16 October [https://www.christianitytoday.com/news/2020/october/james-macdonald-harvest-walk-word-million-arbitration.html, accessed on 17.07.2021].
- Waddell, G. G., Keegan, J. M. (1999) “Christian Conciliation. An Alternative to Ordinary ADR. Part I”, *Cumberland Law Review* 583(29), republished by *The Institute for Christian Conciliation* on 16 February, 2015 [https://www.instituteforchristianconciliation.com/christian-conciliation-an-alternative-to-ordinary-adr/, accessed on 17.07.2021].
- Walter, N. (2012) “Religious Arbitration in the United States and Canada”, *Santa Clara Law Review* 52(2): 501–569.



Рецензия на: Juergensmeyer, M. (2022) *When God Stops Fighting: How Religious Violence Ends*. Oakland: University of California Press. — 196 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-358-363>

Американский религиовед Марк Юргенсмейер — ведущий специалист в области исследований религии и насилия, который за несколько десятков лет карьеры успел объездить весь мир, беседуя с активистами всех крупнейших традиций; несмотря на крайнее различие взглядов и, зачастую, противоположные цели, их всех объединяла, во-первых, религиозность, а во-вторых — склонность к насилию. Настоящая книга, как пишет автор, — «венец» его тридцатилетнего проекта по изучению религиозного насилия по всему миру. В предыдущих частях проекта он рассматривал религиозный национализм («Новая холодная война?», 1993, переиздано как «Глобальное восстание», 2008) и терроризм (рус. пер. «Ужас Мой пошлю пред тобою», последнее, 4-е издание — 2018)¹.

Рецензия подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Если эти работы были посвящены возникновению и динамике религиозных движений, то нынешняя — тому, как они выдыхаются. Сами религиозные националисты и террористы считают, что их борьба имеет вселенский масштаб и продлится до конца времен, но любые войны, как пишет Юргенсмейер, рано или поздно заканчиваются.

Книга написана в привычном для автора формате *case-study* и содержит подробное описание трех кейсов, а также обширную теоретическую главу. Первый кейс — «Исламское государство» (запрещено в РФ), которое

1. Juergensmeyer, M. (1993) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press; Juergensmeyer, M. (2008) *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al-Qaeda*. Berkeley: University of California Press; Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошлю пред тобою». Религиозное насилие в глобальном масштабе. М.: Новое литературное обозрение, 2022.

к 2019 году после нескольких лет успеха лишилось всех своих территорий. Второй — движение филиппинских мусульман-моро, в 1969–2019 гг. боровшихся за создание автономного исламского региона. Наконец, третий кейс — сикхи, выступавшие за создание в индийском Пенджабе независимого государства Халистан. Выбор этих примеров продиктован тем, что в каждом случае религиозное насилие «закончилось» по-разному: в первом случае имел место физический разгром, во втором — мирное урегулирование, в третьем движение потонуло в расприх и исчезло, а его лидеры ушли в конвенциональную политику или на покой.

Изложение этих кейсов по большей части основано на беседах с участниками движений: автор разговаривал с джихадистами и беженцами в Ираке и Сирии, лидерами сепаратистов и генералами на Филиппинах, а также с деятелями сикхского движения, среди которых — Вассан Сингх Заффарвал, командир одной из ветвей «Коммандоса Халистана», Сохан Сингх и Симранджит Сингх Манн. Немалым достоинством книги является то, что автор не только анализирует фрагменты бесед, но и обрисовывает портреты или обстоятельства встреч. Попутно он успевает рассказать множество небольших историй — например, о своей поездке в разрушенный город Ма-

рави, когда он гнал на всех парах, опасаясь попасть в плен к террористам, или о беседе с джихадистом в тюрьме, во время которой приготовился обороняться при помощи карандаша. В сочетании с изложением общей картины событий это создает мощный «эффект присутствия». Помимо этого, исследователь представляет и концептуальный материал, касающийся, например, ИГИЛовской апокалиптики, методов вербовки (последний этап которой буквально называется «зафаранить», то есть «увести в рабство») или обстоятельств операции «Голубая Звезда», когда индийские войска разрушили сикхский Золотой Храм в Амритсаре.

Центральным понятием автора остается «космическая война»: это идея, что «земные столкновения являются отражениями метафизического противостояния между добром и злом, правдой и ложью» (р. viii). Хотя определение этого не содержит, обычно такое мировоззрение вовлекает в конфликт также сверхъестественных акторов вроде Бога и Сатаны, предполагает отсылки к священным писаниям и находит обоснование в конкретных религиях, а потому является религиозным. Из этого понятия и присущей ему динамики — например, радикального дуализма, демонизации врага, стремления к эсхатону и прочего — проистекает и критерий «окончания» религи-

озного насилия: оно кончается, когда образы космической войны исчезают. Однако у Юргенсмейера это «окончание» фактически совпадает с распадом самих насильственных движений. Вероятно, это оправданно в случае моро, поскольку конфликт был разрешен мирно, но в остальных двух случаях представляется сомнительным. Более того, Юргенсмейер признает, что многие джихадисты или сикхи при возможности взяли бы за оружие снова, и образы космической войны в этих группах лишь потускнели. Из этого он заключает, что «образы войны и не должны развеиваться легко: пока они не ведут к реальным боевым действиям, мы можем с ними уживаться» (р. 145). По его мнению, вполне достаточно, если космическая война отходит на уровень мифа о прошлом или о конце света. Ссылаясь на Зигмунда Фрейда и Рене Жирара, автор утверждает, что эти жестокие образы составляют ядро многих культур и даже бывают полезны, поскольку такое символическое насилие якобы позволяет сдерживать реальное (pp. 147–148).

Заключительная глава книги посвящена теоретическому осмыслению того, «как заканчиваются воображаемые войны». Поскольку космическая война — это прежде всего «определение ситуации» (по Гофману), с которым сопряжены конкрет-

ные идеи, образы и практические паттерны, эта война прямо зависит от реального положения дел и может исчерпать себя с их изменением. Поэтому на это «окончание» могут влиять как внутренние факторы, так и внешние, то есть как процессы в самом движении, так и реакция со стороны населения и властей.

Внутренних факторов выделяется три. Первый — утрата веры в борьбу. Принципиальный момент заключается в том, что для большинства активистов борьба является не средством, а самоцелью, особым модусом существования, в котором они находят товарищество, вкус к насилию и упоение силой. Когда молодых сикхских боевиков спрашивали, почему они примкнули к движению, около 40% ответили, что *for fun* — «это весело». «Идейные» составляли прискорбное меньшинство. Поэтому, когда лидеры себя дискредитируют, сама группа постоянно терпит неудачи, а насилие переливается через край, активисты начинают сомневаться, что борются за правое дело. Второй фактор — нарушение внутреннего согласия: сюда относятся расколы, дробления, появление конфликтующих групп и склоки внутри каждой из них. Именно это, как пишет автор, погубило сикхское движение: оно выродилось в десятки враждующих шаяк, которые терроризировали местное население и в итоге ли-

пились поддержки. Наконец, третий фактор — «новая надежда»: когда переговоры с властями выливаются в реальные изменения, а стороны пытаются уважать друг друга, воинственная картина мира тускнеет и вырисовывается мирное решение. Таков случай движения моро, которое исчерпало себя с созданием в 2019 году Автономного региона Бангсаморо в мусульманской части Минданао: бывшие боевики решили, что война окончена, и заняли места в новом правительстве.

«Внешние» факторы совпадают с рекомендациями для властей в плане того, как противостоять насильственным движениям. Их тоже несколько. Первый — устанавливать твердые рамки для деятельности насильственных групп с помощью полиции и, если нужно, армии, но при этом не использовать насилие сверх меры. Эти ограничения, с одной стороны, удерживают движение от мысли, будто оно вольно делать все, что захочет, а с другой — выступает как «реалити-чек» для идеи «космической войны»; власти должны показать, что эта идея существует лишь в головах узкой группы. «Это сложный акт балансировки, — пишет Юргенсмейер. — Необходимо использовать силу до такой степени, чтобы ограничить рост насильственного движения и оспорить его претензии на овладение реальностью, но при это не реагировать

избыточно, чтобы не подтверждать идею космической войны и не провоцировать тем самым больше ответного насилия» (р. 136). Избыточное применение военной силы, которое, по мнению автора, имело место в Мосуле, Ракке и филиппинском Марави, обычно внушает жителям разрушенных городов лишь ненависть к власти — хотя изначально в насилии были виноваты отнюдь не они, а террористы.

Идеям «космической войны» ученый противопоставляет «гражданский порядок», восстановление которого лежит на плечах правительства. Следует показать участникам насильственных действий, что альтернатива есть и их готовы принять в мирную жизнь: поэтому хорошо показывают себя «реабилитация солдат, прощение и амнистия для боевиков и переквалификация для получения работы» — меры, проводившиеся на Минданао (р. 138). Последняя рекомендация для властей — наиболее трудная: они должны дать надежду и проявить уважение. Так, один из бывших активистов моро, Нагиб Синаримбо, сообщил автору, что переломным моментом для него стала встреча с филиппинским генералом, который по-настоящему его выслушал (р. 127). Участники движения — как, например, сикхи в Индии или сунниты в Ираке, — просто хотят не быть гражданами «второго сорта», и унижать

их как минимум контрпродуктивно. Поэтому действия индийских властей в плане восстановления и украшения сикхских храмов или коммеморация сикхов в индийской истории — например, героя освободительного движения Бхагата Сингха, — ведет к благим результатам. Парадоксальным образом, иногда усмирить террористов легче, если дать им назвать местную школу в честь убитого предводителя.

Ключевая претензия, которую можно высказать к книге — из нее остается неясным, в чем специфика «окончания» именно религиозного насилия. Дело в том, что ни один из указанных выше факторов, будь то внутренних или внешних, не специфичен для религиозных насильственных движений; с тем же успехом речь могла идти, например, о левых террористических группах или сепаратистах. В целом автор не фетишизирует «религиозное насилие» и в другой своей книге пишет, что речь идет о насилии, «не порожденном религией, но с ней повязанном»². Однако на самом деле эта связь является вполне конкретной и выражается в регулярных отсылках к Богу, священным писаниям, заповедям и так далее. Совокупность этих отсылок не служит *причиной* насилия, но многократно его усили-

вает, превращая обычную войну в космическое противостояние между светом и тьмой, которая окончится лишь победой, пусть и в эсхатологической перспективе³. Однако из текста Юргенсмейера будто бы следует, что образы религиозной войны исчезают сами собой по исключительно светским и даже банальным причинам — из-за утраты веры в борьбу, внутренних разделений и умелой политики властей. Но тогда точно так же образы «космической войны» могли бы «разветвляться» и в группировках наподобие «Сияющего пути» или «Тигров освобождения Тамил-Илама». Наиболее специфическая работа, которую автор упоминает в связи с религиозными группами — это попытки духовных лидеров и волонтеров противопоставить насильственному образу религии иной, более мирный. В этой связи характерно, что *в наименьшей степени* борьба окончена для ИГИЛ как наиболее религиозной из описываемых групп, что подтверждает и сам автор: «Чего он [информант-джихадист], однако же, не признал — так это что апокалиптическая образность конфликта в конце времен и возрождение Халифата больше не имели значения. Битва кончилась, но идеи остались» (p. vii).

Еще одно замечание к работе вернее было бы назвать «сожале-

2. Юргенсмейер М. Ужас Мой пошлю перед тобою. С. 15.

3. Там же, с. 26.

нием». Несмотря на то, что книга Юргенсмейера основана на реальных беседах с людьми, которые практикуют религиозное насилие или как-то с ним связаны, он приводит эти интервью весьма фрагментарно. В целом у него отсутствует вкус к цитате, который так ценят этнографы, и речь его персонажей передается односложными замечаниями («Война окончена», «Все парни мертвы») или в пересказе. Учитывая богатый и уникальный полевой материал, собранный автором, красочных цитат очень не хватает. Добавлю, что у некоторых других авторов, которые тоже разговаривали с террористами, — например Джессики Штерн в ее книге «Террор во имя Бога» (2003)¹ — это получается несколько лучше.

В заключение позволю себе скромную рекомендацию: вероятно, «Когда Бог перестает сражаться» нужно читать, ознакомившись хотя бы с одной из других работ автора, уже упомянутых выше, — «Ужас Мой пошлю пред тобою» или «Глобальное восстание». В этом случае читатель лучше поймет концептуальные тонкости, а перед глазами будет масштабная картина религиозного насилия, которое и не думает «кончаться». Соответственно, будет легче понять и те случаи, когда насилие действительно «кончилось». И, конечно, остается надеяться, что это не прощальная книга автора.

А.И. Зыгмонт

Postoutenko, K., Stephanov, D. (eds) (2021) *Ruler Personality Cults from Empires to Nation-States and Beyond. Symbolic Patterns and Interactional Dynamics*. Routledge: London and New York. — 279 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-363-370>

Коллективная монография под редакцией Кирилла Постоутенко и Дарина Стефанова призвана компенсировать характерный

перекос в изучении культа личности — большинство современных исследований посвящено тоталитарным режимам XX века

Рецензия подготовлена в рамках гранта Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (2022).

1 Stern J. (2003) *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York: HarperCollins.

и уделяет значительное внимание функции и значению фигуры культового лидера в религиозном и, шире, культурном повседневном контекстах. В фокус внимания монографии поставлены не сами фигуры лидеров и практики, при помощи которых устанавливается культ, но многообразие отношений, возникающих между лидерами и их последователями. Редакторы сборника, работающие в рамках социологического подхода, предлагают рассматривать культ личности, прежде всего, как результат *интеракции* лидера и последователей. В фокусе внимания монографии оказывается механизм социальной солидарности, продуцируемый через сложившуюся в культовом сообществе систему коммуникации, а сами культы личности могут рассматриваться как «коллективные масштабные предприятия, мобилизующие значительную часть общества» (с. 3).

Вокруг исследований культа личности сложилась огромная библиография, отличительной особенностью которой является ее крайняя дифференциация — исследователи, хотя и занимаются одной проблемой, по большей части не читают работы друг друга, поскольку они исследуют разные историко-культурные контексты. Остается сожалеть о том, что типологическим параллелям между разными культами посвя-

щено относительно немного исследований, и предлагаемая редакторами монография, опирающаяся на междисциплинарный подход, стремится заполнить эту исследовательскую лакуну. Редакторы позиционируют монографию в русле системного подхода, стремящегося не столько к синтезу знания о природе культового лидерства, сколько к обнаружению его универсальных характеристик в разные времена и эпохи. Этим обстоятельством объясняется, во-первых, широкое многообразие рассматриваемых кейсов из различных регионов и эпох — древнего Рима, России, Индии, Сербии, Соединенных Штатов Америки, Великобритании, Китая, Германии, Ирана, Румынии, Югославии, Венесуэлы и Турции; во-вторых, использование разных дисциплинарных фреймов — история, антропология, социология, политология, исследования медиа, коммуникационные исследования и иконология.

Сборник открывает статья Дмитрия Захарина, ставящая перед читателем проблему определения «культа личности». Он замечает, что это понятие в европейской культуре, начиная еще с Древней Греции, имеет негативное ценностное измерение и прилагается к людям, народам и странам, считающимися политическими противниками. На протяжении политической

истории Европы практики, сопряженные с культом личности, например, практика преклонения колен перед правителем, ассоциировались с персами, греками, татарами, русскими и позднее — с советским строем, нацистским и фашистским политическими режимами. Прослеживаемая Захариным смычка между «инаковостью» и сакрализацией лидера представляет ценность не только для истории культуры, но и для психологии культа: многие культы, претендующие на политическую власть над субъектом, утверждают существование врага, обвиняя последнего в отсутствии альтруизма и потакании его личным интересам.

В фокусе внимания статьи Ксавье Маркеза — процесс складывания политического культа личности, который он отсчитывает с начала публичной лести вождю и заканчивает формированием коллективных ритуалов его почитания. Лесть возникает как следствие соревнования между представителями элиты за внимание и признание суверена, и именно оно является главным триггером формирования культа личности. Культ личности поддерживается тремя процессами — прямое воспроизводство (“production”) при помощи административной системы, например, создание культовых предметов; система поощрений

и наказаний как средство регулирования лояльности аудитории и обусловленная ей система знаков, свидетельствующих о лояльности; эмоциональное усиление (“emotional amplification”) в рамках коллективной практики, служащей закреплению позитивных переживаний, направленных на культового лидера и ассоциированной с ним символикой. Разбирает культовый механизм Маркез на примерах разных исторических и современных политических культов — Уго Чавеса, Франсуа Дювалье, Рафаэля Трухильо, Муаммара Каддафи, Иди Амина и других.

Али Анушахр утверждает, что в основании культа падишаха Джахангира (1569–1627) лежала сакрализация его «иномирного» мистического образа. Лояльность к Джахангиру формировалась через утверждение его связи с подданными как связи учителя и учеников, моделируемой по образцу связи, существовавшей в суфийских братствах. Культ Джахангира конструировался самими последователями, трактовавшими императорскую волю не только по его конкретным распоряжениям, но также и при помощи снов, молитв и ритуалов. Благодаря такому «иномирному» позиционированию император мог управлять разнородными сообществами, обладавшими диаметрально противоположенными ценностями

ми и интересами, не добиваясь их идеологической унификации.

Дарин Стефанов анализирует складывание культа императора Александра I по многочисленным русскоязычным материалам. Публичные тексты, прославлявшие близость императора к народу, а также его личную простоту и скромность, свидетельствуют о целенаправленном формировании культа «сверху». По мнению Стефанова, образ любвеобильного монарха способствовал снятию политического напряжения между лидером и социальной средой и стал одной из причин появления народных форм почитания Александра I. Народное почитание императора было поддержано Николаем I, взошедшим на трон в условиях политической турбулентности, искавшим дополнительной легитимации и утвердившим ее через закрепление почитания своего отца.

Статья Джона Планкета обсуждает многообразие форм и функционирование культа королевы Виктории (1819–1901), особое внимание уделяя значению новых средств коммуникации, а также противоречивым реакциям на его появление со стороны местного населения. С его точки зрения, насаждаемый «сверху» культ личности не только служил средством укрепления структуры колониальной власти, но также использовался автохтонными

группами для борьбы с ней. Ключевым образом колониальной политики был образ Виктории как любящего матриарха, объединяющего в поклонении себе любящих ее подданных.

Ева Джилои прослеживает изменения в культурной ментальности по письмам к Вильгельму II (1859–1941), в которых его подданные обращались к нему с просьбами. В письмах о финансовой поддержке указывалось на человеческую природу монарха, его близость к людям при известных и осознаваемых просителями различиях; в письмах, запрашивавших социальное покровительство (например просьба о личном автографе), подчеркивалось значение фигуры императора как авторитета, одобрявшего поступки автора письма; письма, просившие о культурном покровительстве (например поддержке того или иного культурного мероприятия), утверждали метафизическое сходство между монархом, выступавшем в роли покровителя искусства, и артистом. С точки зрения Джилои эти три стратегии свидетельствовали о потребности публики в утверждении равнозначности монарха и его аудитории, вызванной критической реакцией на публичный культ Вильгельма II, подчеркивавший его величие и недоступность при помощи соответствующего образного ряда.

Алексей Тихомиров, ставя вопрос об исторической специфике политических культов современности, утверждает, что в современную эпоху происходит сокращение дистанции между лидером и публикой; лидер становится публичной фигурой, которая должна вызывать эмпатию своей «человечностью»; образ лидера приобретает многозначность, демонстрируя публике разные грани его жизни и судьбы. Основными движущими «силами» современного культа Тихомиров признает спекуляцию на переживании ностальгии и экономическое потребление. Ключевой идеей культа личности Тихомиров считает представление о политическом лидере как отце государства и нации и рассматривает «семью» как базовый социальный прототип конструирования отношений между лидером и публикой. Культ необходим для создания и поддержания существования воображаемого сообщества, основанного на позитивном эмоциональном переживании и представлении о сопричастности к власти через идентификацию с культовым лидером, замещающим собой государство, нацию и общество.

В фокусе внимания статьи Тамары Трост — конструирование нарративов памяти о культе Иосипа Броз Тито. Как верно указывает Трост, в создании культа участвуют не только

те, кто испытывает ностальгию, но и те, кто испытывает отчуждение, используя культовую фигуру как средство конструирования оппозиционного нарратива. Трост анализирует три публичных образа Тито — лидера антифашистского сопротивления; лидера социалистического движения, позиционировавшегося как альтернатива советской политике; лидера, олицетворявшего политику социалистической Югославии. Она выделяет три ключевых пласта памяти: официальные, городские и народные популярные нарративы. Исследуя борьбу разных гражданских объединений вокруг мемориализации Тито, Трост заключает, что в исследованиях политики памяти следует учитывать инициативы локальных активистов, отходя от позиции «методологического национализма», предполагающего существование единого нарратива о Тито во всех постъюгославских странах. Сходным образом в своей статье Мануэла Марин рассматривает культ Николая Чаушеску через призму различных образов его репрезентации в официальной пропаганде. Она выделяет образы молодого революционера, создателя новой Румынии, защитника национальной независимости и единства, а также защитника мира. Особое внимание она уделяет особенностям фальсификации биографии Чауше-

ску, отмечая различия между историческими фактами и его конструируемым образом.

Кирилл Постоутенко утверждает, что формирование и поддержание культа личности зависит от трех ключевых процессов: деификации (наделение трансцендентными качествами объектов материального мира), канонизации (закрепление представления о деификации в социальной памяти) и случайной (“random”) передаче сигнала. С его точки зрения, в нацистской Германии и Советском Союзе сложилась дисфункциональная, однако, работающая коммуникативная среда. Постоутенко характеризует канонизацию как отделение информации от процесса коммуникации и среды интеракции и усматривает ее исток в практике письма. К примеру, священные тексты культовых лидеров (в качестве таковых он рассматривает «Конституцию СССР» и «Мою борьбу») также отделены от среды, в которой они изначально возникли, благодаря чему они стали «вещью в себе», требующей разгадки, — подобный процесс происходит и с культовым лидером.

При видимом сходстве культов Сталина, Гитлера и Рузвельта, в Германии и Советском Союзе, в отличие от США, действовала политическая система, предполагавшая либо принятие политики лидера, либо ее непри-

ятие, при отсутствии реального выбора. Такая политическая система отвечала за формирование случайной передачи сигнала, необходимой — как часть системы интеракции — для складывания культа личности. Культ личности не сложился в США из-за статуса Конституции США — канонизация текста, в этом отношении, становилась средством ограничения культа личности.

Шарлотта Жопин обращается к исследованию современного политического культа Тайпа Реджепа Эрдогана. В фокусе ее внимания произведения искусства. Она исследует их как средство утверждения власти культового лидера и определяет стратегии, при помощи которых конструировался позитивный имидж Эрдогана. Жопин анализирует фотографии Эрдогана, например его жесты и походку, подчеркивающие его статус сильного лидера и любящего отца нации; демонстрируется причастность Эрдогана к спорту, а также его «героические» качества. Конструирование культа Эрдогана происходит на фоне уже сложившегося культа Мустафы Кемаля Ататюрка, с которым он вступает в противоречивое взаимодействие.

В завершении сборника Кирилл Постоутенко и Алексей Тихомиров отвечают на ключевые вопросы исследований культа личности. С их точки зре-

ния, составляющими культа является наличие «всемогущего» лидера; относительная разобщенность аудитории, нуждающейся в сильной руке; ситуация социального кризиса; и, наконец, специфическая система отношений между лидером и аудиторией в публичной сфере. Личность лидера подчиняет себе механизмы воспроизводства и легитимации власти, проявляя себя через различные образы, указывающие на ее заботу об аудитории, прежде всего, через семейную метафору.

Как предполагают авторы, центральным тропом описания культового лидера является троп «трансценденция в имманентном» — хотя современные культовые лидеры не наделяются сверхъестественными чертами, постулируется их принципиальное отличие от других людей. Такое позиционирование плохо сочетается с традиционным представлением культового лидера как главы семейства и современным медиатребованием доступности его приватной сферы для широкой публики. Авторы отмечают, что современные политические культы — в эпоху новых медиа — вынуждены учитывать ситуацию принципиальной открытости и, благодаря массовой культуре, становятся в некоторых случаях коммерческими предприятиями, приводящими к девальвации культа. Именно благодаря медиа, связав-

шим разные концы земного шара, политические культы становятся тотальными, продуцируя широкое многообразие знаков, при помощи которых последователи — и локально, по собственной инициативе, и в рамках административной политики «сверху» — выражают свое отношение к культовому лидеру.

В качестве общего достоинства сборника статей следует отметить, что представленное в нем разнообразие материалов и подходов позволяет согласиться с тем, что «культ личности» остается одним из удобных средств анализа соответствующих ему эмпирических референгов и может быть использован при работе с ними в религиозной, политической и социальной плоскостях. Сборник справляется с его главной задачей — поддержанием междисциплинарного поля исследований политического культа личности, и может послужить введением в современные дискуссии о разнообразии трактовок его природы. Для религиоведения особый интерес представляет сделанный редакторами акцент на онтологическом измерении политического культа, его коммуникативной природе и трансформации в современную медиаэпоху. Религиозные культы формируются благодаря тем же механизмам, которые приводят к формированию политических культов.

На мой взгляд, важный троп современности — тезис об уникальности каждого человеческого существа в этом мире (безотносительно признаваемого метафизическим понятия о «душе») — является предпосылкой для формирования современных культов личности, в рамках которых подчеркивается одновременно и близость лидера к людям, и его уникальность. Если культы древности подчеркивали *божественную* инаковость лидера, современные культы делают акцент на его радикальном отличии от людей, конструируя официальную «героическую» версию его личной «посюсторонней» генеалогии. Если при современной выборной демократии лидерство является функцией власти, в политических культах оно является субстанцией — власть определяется как часть естественного порядка. Естественный порядок становится главным источником легитимности политического культа, и такая легитимация плохо сочетается с функциональным пониманием лидерства. В основании современных «секулярных» политических культов лежит сакрализация природы, способной «порождать» великие «уникальные» личности.

Представляется немаловажным для дискуссии сделанный редакторами сборника акцент на значении медиа в понимании

природы современных культов. Пространство медиа становится не только виртуальным «продолжением» физической реальности, но «альтернативной» реальностью. Медиа оказываются для индивида и искомым религией — пусть и «посюсторонним» — местом обретения желаемого, и дают возможность создания «другого» себя — образа, который является воплощением желаний широкой публики. Разрыв между реальностью и представлением о ней способствует генезису культов и, таким образом, медиатизация культуры становится условием формирования культовых практик.

В. С. Раздьяконов



Авторы

Айрин Грейс Андал — младший научный сотрудник Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). aireengrace.andal@gmail.com

Владимир Архангельский — руководитель отдела рождаемости и репродуктивного поведения Института демографических исследований ФНИСЦ РАН; заведующий сектором воспроизводства населения и демографической политики лаборатории экономики народонаселения и демографии экономического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова; ведущий научный сотрудник международной лаборатории демографии и человеческого капитала РАНХиГС (Москва, Россия). archangelsky@yandex.ru

Георгий Бежанидзе — заместитель заведующего кафедры общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). georgy.bezhanidze@gmail.com

Сергей Захаров — заместитель директора Института демографии имени А. Г. Вишневого; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). szakharov@hse.ru

Алексей Зыгмонт — старший научный сотрудник Лаборатории комплексных исторических исследований ИОН РАНХиГС (Москва, Россия). alekseizygmont@gmail.com

Константин Казенин — директор Центра региональных исследований и урбанистики Института прикладных экономических исследований РАНХиГС; старший научный сотрудник ИЭП имени Е. Т. Гайдара (Москва, Россия). konstantinkazenin@gmail.com

Ольга Калачикова — ведущий научный сотрудник Института демографических исследований ФНИСЦ РАН; заместитель директора Вологодского научного центра РАН (Вологда, Россия). onk82@yandex.ru

Ольга Козлова — руководитель Центра исследований социоэкономической динамики Института экономики Уральского отделения РАН (Екатеринбург, Россия). kozlova.ou@uiec.ru

Авторы

Димитрий Марков — диакон, магистр теологии, лаборант научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). archprotolip@gmail.com

Алла Макаренцева — ведущий научный сотрудник Института социального анализа и прогнозирования РАНХиГС (Москва, Россия). makarentseva-ao@ranepa.ru

Максим Муракаев — аспирант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). murakayev993@gmail.com

Андрей Мурашко — PhD-студент в Университете Ка' Фоскари (Венеция, Италия). amurashcko@gmail.com

Ильшат Мухаметзарипов — ведущий научный сотрудник, Академия наук Республики Татарстан (Казань, Россия). muhametzaripov@mail.ru

Ирина Полякова — Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, научный сотрудник Уральского межрегионального института общественных наук (Екатеринбург, Россия). irinapolykova@yandex.ru.

Владислав Раздьяконов — доцент Учебно-научного Центра изучения религий, Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия). razdyakonov.vladislav@gmail.com

Ирина Стародубровская — ведущий научный сотрудник Центра региональных исследований и урбанистики Института прикладных экономических исследований РАНХиГС, руководитель направления «Политическая экономия и региональное развитие» Института экономической политики имени Е. Т. Гайдара (Москва, Россия). irinas@ier.ru

Валерий Суворов — научный сотрудник, Национальный медицинский исследовательский центр терапии и профилактической медицины; научный сотрудник, Саратовский государственный медицинский университет (Россия). valeriy_s@inbox.ru

Эльмира Фахрудинова — доцент Казанского государственного энергетического университета; доцент Казанского государственного медицинского университета (Россия). elmirafah@yandex.ru

Андрей Фирсов — доцент кафедры «История, философия, политология и социология» Петербургского государственного университета путей сообщения Императора Александра I (Санкт-Петербург, Россия). agfirsov@mail.ru

Павел Хондзинский — протоиерей, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). paulum@mail.ru

Елена Чурилова — научный сотрудник Международной лаборатории исследований населения и здоровья, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). evchurilova@hse.ru

Authors

AIREEN GRACE ANDAL — Junior Research Fellow, Center for Comparative Studies of Toleration and Recognition, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). aireen-grace.andal@gmail.com

VLADIMIR ARKHANGELSKIY — Head of the Department of Fertility and Reproductive Behavior at the Institute for Demographic Research, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences; Head of the Sector of Population Reproduction and Demographic Policy at the Laboratory of Population Economics and Demography, Faculty of Economics, Moscow State University; Leading Researcher of the International Laboratory of Demography and Human Capital at the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). archangelsky@yandex.ru

GEORGE BEZHANIDZE — Assistant Professor, Department of Church history at the Faculty of Theology, Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). georgy.bezhanidze@gmail.com

ELENA CHURILOVA — Research Fellow, International Laboratory for Population and Health, HSE University (Moscow, Russia). evchurilova@hse.ru

ELMIRA FAKHRUDINOVA — Assistant Professor, Kazan State Power Engineering University; Assistant Professor, Kazan State Medical University (Russia). elmirafah@yandex.ru

ANDREI FIRSOV — Associate Professor at the Department of History at Emperor Alexander I St. Petersburg State Transport University (St. Petersburg, Russia). agfirsov@mail.ru

KONSTANTIN KAZENIN — Director of the Center for Regional Studies and Urbanism of the Institute of Applied Economic Research of RANEPa; Senior Researcher at the E.T. Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow, Russia). konstantinkazenin@gmail.com

OLGA KALACHIKOVA — Leading Researcher, Institute for Demographic Research, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences; Deputy Director, Vologda Research Center, Russian Academy of Sciences (Vologda, Russia). onk82@yandex.ru

PAVEL KHONDZINSKY — Archpriest, Associated Professor at Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). paulum@mail.ru

OLGA KOZLOVA — Head of the Center for Research of Socioeconomic Dynamics at the Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Ural Branch (Ekaterinburg, Russia). kozlova.aa@uiec.ru

ALLA MAKARENTSEVA — Leading Researcher, Institute for Social Analysis and Forecasting of the Russian Academy for National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). makarentseva-ao@ranepa.ru

Authors

DMITRY MARKOV — Deacon, Laboratory Assistant, Research Seminar «Sociology of Religion», Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). archprotolip@gmail.com

ILSHAT MUKHAMEDZARIPOV — Leading Research Fellow, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russia). muhametzaripov@mail.ru

MAKSIM MURAKAEV — PhD Student at HSE University (Moscow, Russia). mura-kayev993@gmail.com

ANDREI MURASHKO — PhD Student at Ca' Foscari University of Venice (Italy). amurashko@gmail.com

IRINA POLYAKOVA — Researcher, Interregional Institute of Social Sciences, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). irinapolykova@yandex.ru

VLADISLAV RAZDYAKONOV — Associate Professor, Center for the Study of Religion. Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). razdyakonov.vladislav@gmail.com

IRINA STARODUBROVSKAYA — Leading Research Fellow of the Center for Regional Studies and Urbanism of the Institute of Applied Economic Research of RANEPA, Head of the Department of Political Economics and Regional Development at the Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow, Russia). irinas@iet.ru

VALERIY SUVOROV — Research Fellow, National Medical Research Center for Therapy and Preventive Medicine; Saratov State Medical University (Russia). valeriy_s@inbox.ru

SERGEI ZAKHAROV — Deputy Director, A.G. Vishnevsky Institute of Demography; HSE University (Moscow, Russia). szakharov@hse.ru

ALEXEY ZYGMONT — Senior Research Fellow, Laboratory of Complex Historical Research, Institute of Social Sciences, RANEPA (Moscow, Russia). alekseizygmont@gmail.com

Аннотации

Константин Казенин, Максим Муракаев. Влияние религии на рождаемость: обзор современных демографических исследований

Статья представляет собой обзор основных результатов исследований роли религии для рождаемости за последние пять десятилетий, когда эта тема стала одной из центральных в мировой демографии. Охарактеризованы три основные гипотезы о связи рождаемости с религией: гипотеза характеристик, гипотеза норм и гипотеза меньшинств. Обсуждаются эмпирические данные, послужившие основой для трех гипотез при их первоначальном выдвижении. Далее в свете этих гипотез систематически рассматриваются исследования влияния религии на рождаемость в странах Европы и Северной Америки во второй половине XX — начале XXI в. Показано, что фокус исследований роли религии для рождаемости существенно изменился в процессе так называемого Второго демографического перехода. В этом контексте интерес исследователей сместился от различий по рождаемости между конфессиями к роли факторов личной религиозности для репродуктивного поведения. Рассматриваются результаты количественных исследований, анализирующих роль этих факторов как для реальной рождаемости, так и для репродуктивных намерений.

Ключевые слова: религия, рождаемость, Европа, Северная Америка, демографический переход.

Константин Казенин. Рождаемость среди мусульман в современном мире: тенденции и ключевые факторы (обзор исследований и case study)

Статья посвящена влиянию религиозных факторов на рождаемость среди мусульманского населения разных регионов мира на современном этапе. В первом разделе описаны основные тенденции рождаемости в странах с преобладанием мусульманского населения во второй половине XX — начале XXI в. Показано, что, хотя рождаемость в этих странах в указанный период значительно снижалась, в большинстве стран она не достигла низких уровней, характерных для стран Европы и Северной Америки на рубеже веков. Далее предлагается обзор исследований по рождаемости среди мусульманского населения. Основное внимание уделяется исследованиям, которые анализируют рождаемость с точки зрения трех основных гипотез о влиянии религии на репродуктивное поведение — гипотезы норм, гипотезы характеристики и гипотезы меньшинств. Рассмотренные исследования, в частности, показывают, что нормы ислама как таковые не являются фактором, повышающим рождаемость. Однако в сообществах, отличающихся жестким следованием тому или иному варианту религиозной идеологии, рождаемость нередко выше, чем в других сегментах социума. С другой стороны, «традиционность» семейного уклада в ряде случаев объясняет относительно более высокую рождаемость среди мусульман, однако связь «традиционности» с более высокой рождаемостью наблюдается и у представителей других религий. Во втором разделе предлагается

case-study факторов рождаемости в одном из регионов РФ, в котором преобладает мусульманское население, — Карачаево-Черкесской республике. На базе проведенного в этом регионе в 2018 г. количественного опроса женщин проведен статистический анализ, показывающий, что личная религиозность женщины коррелирует с более высокой рождаемостью. Рассматривается и роль иных факторов, значимость которых для рождаемости среди мусульман была подтверждена для других стран или регионов.

Ключевые слова: рождаемость, ислам, планирование семьи, аборт, гендерные отношения.

СЕРГЕЙ ЗАХАРОВ, ЕЛЕНА ЧУРИЛОВА. Вероисповедание, религиозность и рождаемость в России. Есть ли взаимосвязь?

С момента распада Советского Союза в России возросла доля верующих, а также практикующих верующих среди молодежи. Все четыре традиционных для России религиозных течения — христианство, ислам, буддизм и иудаизм — поощряют рождение детей. Хотя данные официальной статистики не позволяют оценить уровень рождаемости в зависимости от вероисповедания, это представляется возможным сделать на основе данных выборочных социально-демографических обследований населения. Авторы использовали два таких исследования, репрезентирующих население России: «Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе» (проведено в 2004 году) и «Человек, семья, общество» (проведено в 2017 году). Мы анализируем различия в числе когда-либо рожденных детей среди женщин в поколениях 1930–1989 гг. рождения в зависимости от вероисповедания и религиозной активности. Результаты показывают, что рождаемость среди мусульманок в когортах 1940–1979 гг. рождения близка или выше уровня простого воспроизводства. Рождаемость среди православных и неверующих стабильно находится на уровне около 1,7 ребенка на женщину. Вариативность репродуктивного поведения в зависимости от личной религиозности православных была характерна для женщин из когорт 1930-х гг. рождения, но для женщин из когорт 1940–1969 гг. рождения она отсутствует. Анализ вероятности наступления событий выявил, что и православные, и неверующие женщины будут чаще оставаться бездетными по сравнению с их предшественницами, однако этот процесс будет ярче выражен у неверующих. Наши результаты также демонстрируют, что появилось слабое влияние личной высокой религиозности на шансы женщин из когорт 1980–1989 гг. рождения стать многодетными матерями.

Ключевые слова: православие, ислам, религиозность, рождаемость, многодетность, бездетность, РИДМИЖ, ЧСО.

ОЛЬГА КАЛАЧИКОВА, ОЛЬГА КОЗЛОВА, ВЛАДИМИР АРХАНГЕЛЬСКИЙ. Религиозная детерминанта репродуктивных намерений россиян

Исследование влияния религиозности на репродуктивное поведение россиян, представленное в статье, основано на данных двух социологических опросов: «Выборочного наблюдения репродуктивных планов населения»,

проведенного Росстатом в 2012 г. (10 тыс. человек в 30 регионах России), и «Демографическое самочувствие регионов России» (руководитель — д-р социол. наук, проф. Ростовская Т. К.), проведенного в октябре 2019 г. — марте 2020 г. в 10 регионах (5,6 тыс. человек). Религиозность в обоих опросах оценивается на основе ответов на вопрос о том, как часто человек читает молитвы (обращается к Богу с молитвами). Используются также ответы на вопрос о том, к какому вероисповеданию человек себя относит. Предварительный анализ показал, что ответы на вопрос о том, считает ли человек себя верующим, не информативны. В зависимости от религиозности анализируются различия в репродуктивных ориентациях (прежде всего, желаемое и ожидаемое число детей), распространенности ориентаций на многодетность, мотивах рождения третьих детей, значимости детей в сравнении с другими жизненными ценностями. Связь репродуктивных намерений и религиозности подтвердилась в части влияния на формирование предпочитаемых чисел детей. Анализ восприятия условий жизни с точки зрения их влияния на репродуктивное поведение в зависимости от религиозности показал, что и верующие, и неверующие одинаково осознают важность социально-экономических условий жизни семьи для реализации репродуктивных намерений.

Ключевые слова: религиозность, вероисповедание, репродуктивные ориентации, Россия.

Алла Макаренцева. Семья и рождение детей в жизненном пути старообрядцев

Статья начинается с рассмотрения теоретической взаимосвязи религии и рождаемости через призму процессов модернизации. Развитие концепций репродуктивного поведения представлено в русле общих социальных теорий. Религиозность в современном мире, с одной стороны, выступает одним из факторов ценностной подоплеку репродуктивного поведения, а с другой — влияет на социальное поведение в более широком смысле (на способы реагирования на возрастающую неопределенность жизни, на осуществление жизненного выбора в множестве доступных альтернатив и так далее). Вместе с тем не до конца ясно, в какой мере одно лишь религиозное сознание, не подкрепленное соблюдением религиозных практик, может оказывать влияние на поведение человека. Автор уделяет внимание методологии исследований, задаваясь вопросом о том, как искать связь между рождаемостью и религией, когда понятие религиозности стало весьма размыто. Эмпирическая часть работы построена на серии глубоких интервью с мирянами Русской Православной старообрядческой Церкви, а также на экспертных интервью со священнослужителями выбранной конфессии. Интерес автора к этой конфессии обусловлен тем, что для старообрядцев характерно совмещение современного образа жизни и традиционного религиозного поведения, в частности, строгого соблюдения основных религиозных предписаний. В статье кратко представлены особенности конфессии и формируемого ею сообщества. Автор сопоставляет видение старообрядцами своего жизненного пути с современными сценариями их жизни. Обсуждается вопрос о том, в какой мере информанты сохраня-

ют и воплощают в своей жизни идеал многодетности, какова в этом роль религии и сообщества. Показано, каким образом старообрядцы решают такую типичную задачу современного человека, как поиск баланса между родительством и другими сферами жизни. Исследуется трансформация традиционного отношения к семье среди мирян и духовенства под влиянием внешних, светских нормативных представлений о ней.

Ключевые слова: рождаемость, религиозность, репродуктивное поведение, старообрядчество, глубинные интервью.

Ирина Стародубовская. Семейные отношения исламских фундаменталистов: архаизация или модернизация?

Статья посвящена влиянию исламских фундаменталистских взглядов на семейные отношения. Основной поставленный в статье исследовательский вопрос состоит в том, можно ли считать, что исламский фундаментализм способствует закреплению традиционализма в семейных отношениях, либо, напротив, ведет к их модернизации. Проводимый анализ основывается на двух основных источниках. Во-первых, на результатах длительных полевых исследований исламской фундаменталистской среды на Северном Кавказе, а также в зарубежных мигрантских сообществах выходцев из российских регионов. Во-вторых, на данных интернет-опросов мусульман — дагестанцев, чеченцев и ингушей. Исследование продемонстрировало, что, несмотря на общность религиозных первоисточников, различные группы исламских фундаменталистов очень по-разному понимают требования религии в отношении семейной жизни. Соответственно, фундаменталистская семья может строиться на сугубо архаичных принципах, воплощая жесткие поколенческие и гендерные иерархии, практикуя семейное насилие. А может приближаться к консервативной модели современной семьи, где, хотя и существует определенное гендерное неравенство и гендерное разделение функций, женщины имеют возможность получать образование и работать, в браке супруги ищут душевной близости, а отношения с детьми основываются на взаимопонимании. Возможно также смешение архаичных и современных элементов: так, отношения между супругами могут строиться на гендерном равноправии, а в воспитании детей родители в большей мере могут ориентироваться на традиционные подходы. Кроме того, не все в организации семейной жизни определяется религией, также играют роль этнические традиции, социальная среда, влияние родительской семьи.

Ключевые слова: ислам, исламский фундаментализм, гендерные отношения, поколенческие отношения, традиционная семья.

Димитрий Марков. Проблема связи между религиозностью и рождаемостью: на основе интервью с семьями священников Русской Православной Церкви

В социальных науках обсуждаются разные типы взаимосвязи параметров религиозности и рождаемости, при этом участники обсуждений опираются преимущественно на результаты количественных опросов «среднестатистического

населения». Получаемые таким образом результаты о сильной, слабой или вовсе отсутствующей связи между этими параметрами имеют довольно абстрактную интерпретацию о работе тех или иных социальных норм без попыток анализа их смысловой наполненности и вне связи с определенными источниками этих смыслов. В предлагаемой статье реализована другая стратегия. Для анализа связи религиозности и рождаемости на базе глубинных интервью изучаются представления о рождаемости семей священников (мужей и жен), которые выступают носителями и медиаторами норм и смыслов для верующих людей. Опираясь на методологию обоснованной теории ("grounded theory"), выделены категории осознания рождения детей и логики обоснования для препятствия рождению. Для демонстрации логик обоснования связи рассматриваются три различных кейса, показывающих, как священники и их жены предъявляют разнообразные типы описания своих позиций касательно деторождения. Первый тип обозначен как «открытый-доверяющий», второй — «промежуточный», третий — «планирующий-рациональный». В первом случае религиозность, описываемая через категории «доверие Богу» и «жизнь вопреки», коррелирует с отношением человека к рождению детей. Человек, который использует контрацепцию, оценивается как «не доверяющий Богу», его связь с Богом ослабевает. Другой тип рефлексии отношения к рождению детей связан с признанием контрацепции допустимой, но характеризует ее использование как «маловерие» и как то, что выходит за пределы религиозной «нормы». В третьем кейсе респонденты высказывались о влиянии религии на обыденность с помощью категорий «высокая степень поддержки» и «счастье», которые связаны с открытым к деторождению отношением. Ими же высказывается идея об использовании контрацепции как о действии, относящимся к сфере индивидуального выбора. С помощью категорий «зрелость», «разумность», «ответственность» и пр. респонденты описывают ситуацию их семейной жизни, связанную с жилищными условиями, сложностями воспитания первого ребенка и др. По итогам проделанного исследования делается обобщение и предлагается дискуссия о значении полученных результатов для анализа типа связи между религиозностью и рождаемостью.

Ключевые слова: религиозность, священнические семьи, брак, деторождение, контроль рождаемости, контрацепция.

Ирина Полякова, Айрин Грейс Андал. Влияние религиозных взглядов на донорство в репродукции: тенденции и мировой опыт

В то время как бесплодие стимулирует рост вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ), религиозно мотивированная оценка репродуктивного донорства и привлечения в процесс рождения третьих лиц влияет на потребителей ВРТ в индивидуальном порядке и на индустрию ВРТ в национальном масштабе. В статье приведен обзор существующих исследований того, как религиозные убеждения различных субъектов — правительств и законодательных органов, медицинских учреждений, доноров и реципиентов, — влияют на их отношение к репродуктивному донорству. Были выбраны три страны, в которых есть доминирующие конфессии, и, что более важно, кон-

фессии, которые имеют четко сформулированные взгляды на репродуктивное донорство: Израиль, Турция и Польша. Хотя все эти страны придерживаются пронаталистских взглядов, у них есть свои собственные интерпретации того, как должны быть достигнуты пронаталистские цели. Иудаизм и израильское общество положительно оценивает воспроизводство и размножение народа, поэтому они предлагают надежную коллективную поддержку репродуктивным технологиям и донорству. В Турции влияние ислама на правовую и этическую оценку репродукции не прямое, но сильное. Ислам допускает лечение бесплодия только в отношении официально женатых пар. Польские католики активно политически выступают за ограничения ВРТ и публично осуждают либерализацию репродуктивных прав.

Ключевые слова: религия, бесплодие, вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ), донорство в репродукции.

Валерий Суворов, Эльмира Фахрудинова. Отношение к суррогатному материнству в мусульманском мире Ближнего Востока и России: обзор позиций и мнений

Статья посвящена обзору взглядов на суррогатное материнство в мусульманской среде Ближнего Востока и России. На основании анализа имеющихся исследований, а также высказываний религиозных деятелей в статье обозначаются современные тенденции, характерные для отношения мусульманского населения и мусульманских лидеров к проблеме суррогатного материнства. Хотя представители суннитского ислама на Ближнем Востоке выступают преимущественно против суррогатного материнства, а общественное мнение в целом продолжает считать его неприемлемой формой вспомогательных репродуктивных технологий, некоторые авторы выступают за изменение отношения к нему. Шиитский ислам в Иране допускает гестационное суррогатное материнство как метод преодоления бесплодия и способствует внедрению данной репродуктивной технологии, что в целом имеет поддержку населения страны. В России, несмотря на преобладание среди мусульманского населения ислама суннитского толка, негативное отношение к суррогатному материнству не столь категорично, как в странах Ближнего Востока. Духовные лидеры допускают использование суррогатного материнства в исключительных случаях, когда это единственная возможность завести детей. Наличие ограничений в применении репродуктивных технологий в условиях достижений в области науки и техники в сочетании с процессами глобализации провоцирует развитие «туризма» в области репродуктивного здоровья.

Ключевые слова: ислам, суррогатное материнство, Ближний Восток, Россия.

Андрей Мурашко. «Белая Нут» или «безголовый зверь»? О наскальных рисунках из Вадии Суры

В статье рассматриваются изображения «безголовых зверей» из Пещеры Зверей (*Wadi Sura II*) в скалах Гильф Кебира, Сахара. На основании сравнения

более чем 30 практически идентичных рисунков «зверей» делается вывод, что центральная белая фигура не может считаться антропоморфным прообразом древнеегипетской богини Нут, как это однозначно утверждает чешский египтолог Мирослав Барта. Тем не менее, рассмотренный им мифо-ритуальный комплекс действительно обнаруживает внутреннее родство и ряд общих черт с религией Древнего Египта. Ввиду наблюдений В. Я. Проппа об обрядах инициации и египтологических данных проводятся параллели с более поздней египетской традицией, лежащие, однако, не столько в плане образности, сколько в области сходных культурных и религиозных принципов. Делается предположение, что трудноидентифицируемый зверь может быть жирафом.

Ключевые слова: Древний Египет, неолит, пещерная живопись, Пещера Зверей, обряды перехода.

ГЕОРГИЙ БЕЖАНИДЗЕ, АНДРЕЙ ФИРСОВ. «Священное царство» Российской империи в эпоху модернизации: попытка характеристики церковно-политической позиции митрополита Филарета (Дроздова)

Статья посвящена анализу церковно-политических воззрений митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова). На протяжении почти шестидесяти лет в царствование трех императоров святитель Филарет рассматривался как ведущий церковный деятель. Авторы привлекают ряд сюжетов истории церковно-государственных отношений в правление Александра I, Николая I и Александра II, в которых был активно задействован митрополит Филарет и анализируют занимаемую им позицию. Выявляется, что собственные взгляды святителя зачастую противоречили господствующим в ту или иную эпоху политическим идеям. Отстаивая необходимость перевода Библии на русский язык при Александре I, попав под пристальное внимание III Отделения при Николае I, он выступил сторонником телесных наказаний и противником либерализма в эпоху «великих реформ». Считая, что Церковь должна определять течение общественно-политической жизни, он не согласился с предложением включить епископат в Государственный совет. Тем не менее, святитель Филарет всегда оставался авторитетным богословом, входил в круг лиц, определявших церковную политику. Православное учение, творчески осмысливаемое святителем Филаретом применительно к современным проблемам, оставалось востребованным, несмотря на перемены во внутривластном курсе страны.

Ключевые слова: идейно-политические течения, митрополит Филарет (Дроздов), православное государство, церковно-государственные отношения, модернизация, реформы, консерватизм, богословие монархии.

ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ. Эволюция представлений об обожении в богословском наследии И. В. Попова

Тема обожения (*theosis*) является одной из самых актуальных сегодня для православного богословия, причем не только в России. Достаточно упомянуть о готовящейся к выходу в 2023 г. *The Oxford Handbook of Deification*, чтобы

подтвердить сказанное. Между тем, в истории русского богословия есть немало лакун, до сих пор по разным причинам не привлекавших внимание исследователей. Одна из них связана с именем выдающегося русского патролога начала XX в., И.В. Попова, который в своих статьях, посвященных проблеме обожения, первым в русском богословии дал ее концептуальное освещение. Причем, трижды возвращаясь к этой теме на разном материале, Попов не повторял себя, но вносил важные — иногда принципиальные — изменения в свою концепцию. В частности, только в последней из своих работ он сформулировал тезис о бытующих в древней Церкви двух формах обожения: «реалистической» и «идеалистической». Интерес представляет, однако, не только эта эволюция сама по себе, но и ее контекст, связанный с именами старших современников Попова: А. Гарнака и В.С. Соловьева. Проведенный в статье анализ показывает, что, не определяясь полностью ни одним из указанных выше влияний, Попов в конечном счете стремился построить концепцию обожения в собственные представления об идеале христианской жизни.

Ключевые слова: обожение, И.В. Попов, русское богословие, А. Гарнак, В.С. Соловьев, богочеловечество.

Ильшат Мухаметзарипов. Практики христианского примирения в США: история, современное состояние и проблемы

В статье раскрывается история развития практик христианского примирения в США во второй половине XX — начале XXI в. как результат сочетания ряда факторов, в первую очередь, активности протестантских церквей и деятельности юристов-христиан, распространения системы альтернативного разрешения споров и особенностей толкования судами Первой поправки к Конституции. Автор подробно анализирует структуру и основные направления деятельности ведущих организаций по христианскому примирению: Института христианского примирения и организации *RW360*. Особое внимание уделяется процедурам религиозного примирения, медиации и арбитража, а также образовательной деятельности по подготовке христианских миротворцев и их сертифицированию. В США есть как сторонники, так и противники практик христианского примирения. Первые рассматривают данный механизм как часть свободы вероисповедания и инструмент совершенствования социальных отношений, снижения конфликтности в обществе, вторые же настаивают на необходимости их запрета или ограничения как нарушающих права человека. По мнению автора, система христианского примирения, несмотря на свои достоинства, уязвима к проникновению недобросовестных практик из юридической сферы, медиаторы и арбитры могут обходиться несправедливо с рядовыми верующими в угоду интересам религиозных организаций. Тем не менее, институты христианского примирения в США служат примером того, как религиозные объединения, используя предоставляемые светской правовой системой возможности, расширяют свое влияние в обществе и актуализируют традиционные функции религии по урегулированию споров на новом уровне.

Ключевые слова: христианское примирение, медиация, арбитраж, религиозные объединения, религиозные нормы, право, США.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

4(40) 2022

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilii Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Viktor Yelensky (Ukraine), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa), Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

4²⁰²²
[40]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000