

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
АСТРАХАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Факультет социальных коммуникаций
Кафедра культурологии
Очная форма обучения

На правах рукописи

К защите допускается
зав. кафедрой культурологии

Хлыщёва Е.В. 

«10» июня 2019 г.


Черничкин Дмитрий Алексеевич

**ВЛИЯНИЕ ВИРТУАЛЬНЫХ СЕТЕЙ НА ФОРМИРОВАНИЕ
РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ТЕРРИТОРИЙ
СЕВЕРНОГО ПРИКАСПИЯ)**


Магистерская диссертация

**по направлению подготовки
51.04.01 Культурология**

(направленность (профиль) – Культура массовых коммуникаций)

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор,
директор института исследования
проблем Юга России и Прикаспия
Романова А.П. 

*С размещением работы в электронной
библиотеке «Астраханский
государственный университет. Выпускные
квалификационные работы» согласна (ен)*

 / Черничкин Д.А.

Астрахань – 2019

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО СЕВЕРНОГО ПРИКАСПИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	11
1.1.Религиозная идентичность как структурный элемент конфессионального пространства.....	11
1.2.Исторические особенности формирования религиозного пространства Северного Прикаспия	25
1.3.Современное виртуальное религиозное пространство Северного Прикаспия.....	35
ГЛАВА II. РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ТРАНСГРЕССИЯ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЮГА РОССИИ	46
2.1. Виртуальная религиозная идентичность: социологический анализ.....	46
2.2. Анализ качественных (экспертных) интервью и фокус-групповых исследований.....	65
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	78
БИБЛИОГРАФИЯ.....	78

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования обусловлена процессами, вызванными с одной стороны экспансией в перестроечное и постперестроечное время на территорию России различных традиционных и нетрадиционных религиозных организаций, представляющих, прежде всего, транснациональные религиозные сети, а также распространением интернета, где они получили свое виртуальное проявление. Головные организации этих транснациональных сетей находятся преимущественно в Европе и США. Деятельность подобных организаций начала оказывать влияние на конфессиональную среду Российской Федерации и породила новые трансгрессионные процессы¹. До появления транснациональных конфессиональных сетей процессы трансгрессии осуществлялись в рамках традиционных для России религий (православие, ислам, буддизм), но с появлением виртуальных религиозных сетей, данные организации начали привлекать новых адептов в свои объединения, подавляющую часть которой, составляла молодое поколение граждан нашей страны.

Молодежная среда всегда была наиболее прогрессивной и одновременно подверженной всевозможным мировоззренческим влияниям. Она наиболее неустойчива, поскольку находится в стадии формирования и постоянных изменений. Лабильность, гибкость, восприимчивость молодежи обусловлена так же и социальной нестабильностью постсоветского общества. Формирование постсоветской молодёжи происходило под влиянием традиционных общечеловеческих ценностей, таких как семья, любовь и здоровье, которые постепенно вытеснили коммунистические идеалы. Значительное влияние на нее начинает оказывать и религиозная сфера. Современная молодежная среда сформирована уже полностью

¹ В рамках данного исследования под трансгрессионными процессами понимается переход из одной религии в другую. (Topchiev M.S., Chernichkin D.A., Dryagalov V.S. Religious networks consumerization in Russian virtual space / SOCIAL SCIENCES AND ARTS SGEM. Section: Cultural Studies, №5. Sofia, Bulgaria, Alexander Malinov, 2018. С. 387-395; Topchiev M.S., Dryagalov V.S., Yakushenkova O.S. The Problem of the Youth's Religious Identity Formation in the Frontier Territories of the Northern Caspian Sea Region: Contemporary Aspect. Man In India, 2016. №96(12). С. 5481-5502.)

постсоветским пространством, с одной стороны свободным от идеологического давления и навязанной политики атеизма, но подвержена активному влиянию виртуальной культуры. Представители современного поколения российской молодёжи, в большинстве своём, являются активными пользователями мировой глобальной сети, что, естественно, не может не отражаться на особенностях формирования их ценностной картины мира, форме и стилю общения, восприятию, получению и усвоению информации.

Подверженность формам виртуальной социальной активности, позволяет отнести современную молодёжь к представителям новой цифровой культуры, и ставит перед нами множество новых задач, одной из которых является проблема изучения формирования религиозной идентичности у молодёжи. В данном исследовании мы объединяем два поля исследования – изменение религиозной идентичности в среде российской молодежи, выросшей на постсоветском пространстве и российского религиозного виртуального пространства, созданного в постсоветскую эпоху.

Каспийский макрорегион является пространством, который объединён общим водным бассейном, вокруг которого возникают международные, культурные, экономические, экологические и конфессиональные взаимосвязи. Практически все акторы данного макрорегиона имеют некоторое общее историко-культурное прошлое. Конфессиональный ландшафт представлен по большей части исламским миром (Азербайджан, Иран, Туркменистан, Казахстан), и лишь на российской территории Прикаспия доминирует христианство (в большей степени православие). Помимо христианства на данной территории заметную роль играют буддизм (республика Калмыкия) и ислам (республика Дагестан)¹ На современном этапе формирование религиозной идентичности, основанной на понимании важности кооперации и коллективного решения совместных проблем,

¹ Указаны регионы с наибольшей концентрацией людей, принадлежащих к той или иной системе вероисповедания. Во всех других регионах Прикаспия также проживают представители христианства и буддизма, в разных пропорциях.

поможет создать систему безопасности, учитывающую ее основную массу факторов, представляющих региональные угрозы и риски, – разностороннюю систему конфессиональной безопасности.

Новизна данного исследования заключается, прежде всего, в выделении автором нового типа идентичности – виртуальной религиозной идентичности, как исследовательской модели, используемой при изучении уровня религиозности современной российской молодежи. Теоретически и эмпирически обоснован вывод о противоречии в социальном функционировании религиозных институтов: с одной стороны, религия выступает как фактор формирования идентичности современной российской молодежи, с помощью которого конструируется гражданская идентичность. С другой стороны, подтверждается «ценностно-поведенческий диссонанс», который проявляется в массовом признании ценности религиозных норм и предписаний при сохранении относительно низкого уровня реального влияния религиозных институтов на формирование религиозной идентичности российской молодежи. В качестве подтверждения теоретических положений данной работы автором был проведен комплекс эмпирических исследований (экспертные и фокус-групповые интервью, опрос в форме анкетирования), в ходе которого был собран и систематизирован репрезентативный материал, который позволил проследить процессы трансформации религиозной идентичности молодежи Юга России и Северного Прикаспия.

Степень разработанности темы. В последнее время в связи с изменившимся характером угроз и конфликтов особое место начинает занимать изучение религиозной идентичности. На западе проблемы религиозной идентичности рассматриваются такими исследователями как Scott Thumma¹, Daniel J. Benjamin, James J. Choi² и др. Религиозная

¹ Thumma S. Religion and the Internet // Pastoral Psychology. 1991. № 39 (3). P. 185-194.

² Benjamin D.J., Choi J.J., Strickland A.J. Social identity and preferences // American Economic Review. 2010. № 100 (4). P.1913-1928.

идентичность более двух десятков лет в ходе исследований проблемного поля религиозного сознания активно обсуждается в отечественной психологической и философской литературе: Ф.Е. Василюк¹, Р.М. Грановская², А.И. Демьянов³, В.И. Жог⁴, С.И. Иваненко⁵, М.П. Мчедлов⁶, В.Г. Пивоваров⁷, Д.М. Угринович⁸, И.Н. Яблоков⁹ и др.. Особый интерес представляют работы М.П. Мчедлова, в течение многих лет проводившего мониторинг религиозной ситуации в стране и давшего подробный анализ религиозной идентичности. Труды М.М. Мчедловой¹⁰ посвящены политическому анализу проблем религиозной идентичности, в том числе в свете геополитической ситуации исследованы особенности народов Юга России - З.А. Жаде, С.А. Ляшева¹¹. Всесторонний анализ концепта религиозной идентичности дан в монографии Крылова А. Н. «Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве» (2012)¹². Исследованию идентичности методами социологии посвящены работы Рыжовой С.В.¹³, Балич Н.Л.¹⁴ и др. Исследованию религиозной идентичности посвящены семинары и

¹ Vasilyuk F. Levels of Construction of Experience and the Methods of Psychological Science // Journal of Russian and East European Psychology. 1990. Vol. 28, № 5. Pp. 69 — 87.

² Грановская Р.М. Элементы практической психологии. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1984.

³ Демьянов А.И. Истинно православное христианство. Воронеж, 1977.

⁴ Жог В. И., Тарабакина Л. В., Бабиева Н. С. Методология организационной психологии. М:Московский педагогический государственный университет, 2017.

⁵ Иваненко С. И. Социально-гносеологический анализ религиозной веры: (На материалах рус. православия): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук:(09.00.06). М., 1980.

⁶ Мчедлов М. П. Современные социальные движения и религия. М.: Знание, 1985.

⁷ Пивоваров В.Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения. Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 1976.

⁸ Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973.

⁹ Яблоков И.Н. Социология религии. М.: ИНИОН АН СССР, 1979.

¹⁰ Мчедлова М. М. Диффузия религии и политики: участие или управление // Политика развития, государство и мировой порядок: Материалы VIII Всероссийского конгресса политологов, Москва, 6–8 декабря 2018 г. / Под общ. ред. О. В. Гаман-Голутвиной, Л. В. Сморгунова, Л. Н. Тимофеевой. Издательство «Аспект Пресс», 2018.

¹¹ Жаде З.А., Ляшева С.А. и др. Эмпирические исследования этносоциальных процессов на Юге России: коллективная монография. Майкоп: «Знак», 2016.

¹² Крылов А. Н. «Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве». М.: Икар, 2012

¹³ Рыжова С. В. Религиозная идентичность, культура доверия и перспективы межэтнического согласия в регионах // Межнациональное согласие в общероссийском и региональном измерении. Социокультурный и религиозный контексты: [монография] / Отв. ред. Л.М. Дробижева. М.: ФНИСЦ РАН, 2018.

¹⁴ Балич Н.Л. Теоретические подходы к анализу социальной идентичности // Особенности социальной идентичности в контексте современных интеграционных процессов в Союзе Беларуси и России: коллективная монография. ФГБОУ ВПО «КубГТУ»; Института социологии НАН Беларуси. Краснодар: Изд. ФБОУ ВПО «КубГТУ», 2014.

конференции. Однако исследований, связанных с изучением влияния виртуального пространства на религиозную идентичность в отечественной литературе достаточно мало.

Понятие «социальная сеть», впервые введенное Дж. А. Барнсом, обозначает определенную взаимосвязь социальных узлов/акторов. Как справедливо отмечал М. Кастельс¹, сети являются достаточно старой формой материализации человеческой деятельности. За рубежом фундаментальная работа по исследованию социальных сетей ведется уже давно². Алгоритм формирования социальных транснациональных сетей подробно раскрыт в монографии Мариса фон Булоу³.

В России сетевые исследования тоже занимают определенную нишу. Сетевыми исследованиями в политической сфере занимается краснодарская школа под руководством проф. Морозовой Е.В. Ими проведена серия конференций, по результатам которых выпущены сборники статей, а также научные статьи в ведущих журналах России⁴. Исследованием политической идентичности в сетевом пространстве России занимается также Л.В. Сморгунов⁵ и И.В. Мирошниченко⁶.

¹ Кастельс, М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. М., 1999.; Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004

² Louis Albrechts and Seymour J. Mandelbaum. The Network society. A New Context for Planning? USA and Canada. Routledge 2005; Robert Hassan. Media, Politics and the Network Society Open University Press Mc. Graw-Hill Education 2004

³ Marisa von Bulow Building Transnational Networks. Cambridge University press 2010.

⁴ Сетевые ресурсы и практики в публичной политике. Краснодар 2012 г. Современная политическая реальность и государство: сложные методы исследования. Краснодар 2014., Сети в публичной политике. Политическая наука. Ежегодник. РОССПЭН 2014. Морозова Е.В., Мирошниченко И.В. Сетевые сообщества в условиях чрезвычайных ситуаций: новые возможности для граждан и для власти. // Полис. 2011 №1 с.140-152; Мирошниченко И.В., Морозова Е.В., Гнедаш А.А., Рябенко Н.А. Социальные сети в публичной практике современной России: модернизационный потенциал. Монография. Краснодар.2012; Мирошниченко И.В. Сетевой ландшафт публичной политики. Монография. Краснодар 2013.

⁵ Сморгунов Л.В. Политическая идентичность и понятие политического // ПОЛИС. Политические исследования. №6. 2012. С. 178-185; Сморгунов Л.В. Политические сети. Теория и методы анализа. Учебное пособие. М.: ЗАО изд. «Аспект Пресс», 2014, 320 с.; Сморгунов Л.В. Трансформация политического в сетевом пространстве / Российская политическая наука: идеи, концепции, методы. Научное издание. Сер. "Российская политическая наука: Истоки и перспективы" Под ред. Л.В. Сморгунова. М.: ЗАО изд. «Аспект Пресс», 2015. С. 63-76.

⁶ Мирошниченко И.В. Сетевой подход в политических исследованиях: содержание и направления развития // Человек. Сообщество. Управление. №3. 2013. С. 68-86; Мирошниченко И.В. Гнедаш А.А., Мордасова Т.А. Политическая институционализация социальных сетей в российских регионах (на примере НКО) // Каспийский регион: политика, экономика, культура. №4(37). 2013. С. 55-65; Мирошниченко И.В.

Этой проблеме применительно к религиозной сфере на Западе посвящено достаточное количество исследований¹. Формированию религиозного интернет пространства даже посвящен отдельный журнал *Journal of Media and Religion*. В России религиозным сетям посвящена диссертация М. Д. Кондратовой². Весомый вклад в проблематику внесли ряд публикаций Е.А. Островской³.

Объект исследования – религиозная идентичность молодежи Северного Прикаспия.

Предмет исследования – трансформация религиозной идентичности молодежи Северного Прикаспия в социальных сетях.

Цель работы – выявление механизмов трансформации виртуального пространства Северного Прикаспия и его влияния на формирование религиозной идентичности молодежи.

Поставленная цель может быть достигнута в контексте решения следующих задач:

- проанализировать основные теоретические подходы к изучению феномена религиозной идентичности;
- охарактеризовать исторические особенности развития религиозной идентичности на территориях Северного Прикаспия;

Политическая культура социально-профессионально групп. Монография, под ред. Е. В. Морозовой; М-во образования и науки Российской Федерации. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2006, 166 с.

¹ Campbell, Heidi A. Who's Got the Power? The Question of Religious Authority and the Internet // *Journal of Computer-Mediated Communication*, Volume 12 Issue 3, 2007; Cheong, Pauline Hope, Poon, Jessie P.H., Huang, Shirlena and Casas, Irene. The Internet Highway and Religious Communities: Mapping and Contesting Spaces in Religion-Online // *The Information Society*, 25:5, 2009, p. 291 — 302 Cheong, P., Halavais, A & Kwon, K. Chronicles of Me: Understanding Blogging as a Religious Practice // *Journal of Media and Religion*, 7, 2009, p. 101–131. J. Hadden & D. Cowan (Eds.), *Religion on the internet: Research prospects and promises*, New York: JAI Press, 2000, Helland, Christopher. Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet // *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology*, ed. by Oliver Krüger, 2005

² Кондратова М.Д. Электронная коммуникация как основа развития социальных сетей религиозных виртуальных сообществ : Дис. канд. социол. наук : 22.00.06 Саратов, 2005

³ Островская Е.А. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2010. №4. С. 171-181; Островская Е.А. Российская социология религии: религия общества (вступительная статья приглашенного редактора) // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2018. №2(144). С. 1-31; Островская Е.А. структурированное наблюдение как метод изучения религиозного ландшафта // *мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2018. №2 (144). С. 71-115.

- выявить специфику современного виртуального религиозного пространства Северного Прикаспия;
- оценить уровень вовлеченности, а также степень отношения к виртуальному религиозному пространству как молодежи, так и священнослужителей;
- показать вектор изменения религиозной идентичности молодежи под влиянием виртуального пространства.

Методы исследования. По причине того, что исследование религиозной идентичности является довольно масштабным и объемным, в нем применялся комплекс методов, таких как:

- компаративистский, позволяющий сравнить различные взгляды на исторические особенности развития мировых религий на территории Прикаспия, их переход в виртуальное пространство, а также сравнить отечественные и зарубежные исследования, проводившиеся ранее;
- диахронный метод, позволяющий рассмотреть феномен виртуальной сети с точки зрения его возникновения и развития;
- интерпретативный, который использован для анализа российских и зарубежных источников, и изучения взглядов исследователей по данной тематике;
- структурно-функциональный, позволяющий выявить структуру реального и виртуального религиозных пространств и степень их влияния на молодежь Северного Прикаспия;
- количественный контент-анализ, предполагающий систематическую и надежную фиксацию определенных элементов содержания религиозного текста в виртуальном пространстве с последующей квантификацией, полученных данных;
- качественный контент-анализ, направленный на изучение отдельных случаев религиозной трансгрессии на территории Северного Прикаспия;

- комплекс социологических методов, применяемый для практического исследования особенностей формирования религиозной идентичности студенческой молодежи территории Северного Прикаспия, а также для расшифровки материалов анкетирований, глубинных интервью и фокус-групповых исследований, включающий в себя: опрос в виде раздаточного и онлайн анкетирований, фокус-групповые интервью, серия экспертных интервью.

Апробация результатов исследования. Основные положения данной работы были использованы в работе над следующими грантовыми проектами:

- РФФИ, проект № 17-33-01095"а2" «Транснациональные религиозные сети и конфессиональная безопасность» (2017-2019 г.);
- Грант президента РФ №МК-6079.2018.6 «Влияние религиозной трансгрессии на модель института семьи прикаспийского фронта» (2018-2019 г.);
- РФФИ, проект №18-78-10064 «Трансформация механизмов формирования посттрансгрессионной модели религиозной идентичности в современном информационном пространстве» (2018-2020 г.).

Также, на протяжении всего времени работы над диссертацией было опубликовано 9 статей в журналах из списка ВАК, 3 статьи в зарубежных изданиях, индексируемый в системе цитирования Web of Science, 2 статьи в зарубежных изданиях, индексируемый в системе цитирования Scopus, более 15 статей и тезисов в материалах всероссийских и международных конференций (индексируются в РИНЦ).

Структура работы. Работа состоит из введения, двух глав, пяти параграфов, заключения и библиографии.

ГЛАВА I. РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО СЕВЕРНОГО ПРИКАСПИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

1.1. Религиозная идентичность как структурный элемент конфессионального пространства.

На сегодняшний день сложность и динамичность социальных и культурных процессов требуют постоянного переосмысления различных понятий и терминов, которые используются для анализа и объяснения происходящих изменений. Описание включенности человека в социальные процессы с использованием всей совокупности идентитарного категориального аппарата позволяет осмыслить эту постоянно меняющуюся реальность и фиксировать ее количественные и качественные характеристики. Между тем, различные информационные потоки способствуют распространению широких, неоднородных, а порой и несовместимых трактовок понятия идентичности в различных (политических, культурных, обыденных) контекстах. А поскольку главной задачей социальных наук является упорядочение и, впоследствии, создание новых идей и смыслов, которые будут отражать наше понимание общественного развития, важным приоритетом становится исследование трансформации различных типов идентичностей, в том числе и религиозной идентичности.

В современных условиях повышенных рисков религиозная тематика, религиозные идеологии и религиозные институты являются активными общественными доминантами и объектами пристального научного внимания. После распада СССР территория Северного Прикаспия испытала значительные социально-политические трансформации, которые затронули и религиозную сферу, оказав существенное влияние на изменение реального конфессионального пространства региона. Это проявилось в строительстве новых и восстановлении старых культовых сооружений, в значительном увеличении числа верующих, в появлении нетрадиционных для региона

религиозных организаций, групп и деноминаций, исторически не укорененных, но активно претендующих на лидерство в духовной сфере, в значительном усилении роли религиозного фактора в общественно-политической жизни. Все эти факторы привели к тому, что религиозная жизнь в регионе за последние 25 лет развивалась достаточно противоречиво.

Рост процессов глобализации, распространение интернета и вступление в эру Digital, привели к тому, что реальные религиозные институты нашли своё отражение и в виртуальном пространстве. Однако освоение нового, виртуального пространства не проходит для религий бесследно. Сеть ведет к изменению традиционных форм религиозной активности. Характер этих трансформаций остается неопределенным, что формирует одно из проблемных полей для нашего исследования. Поэтому, трансформацию религиозной идентичности на современном этапе уместно будет рассматривать в ее двух проявлениях: реальном и виртуальном.

Структура первой главы нашего исследования выстраивалась вокруг анализа научного дискурса по проблемам трансформации религиозной идентичности, а также его использования для объяснения современного состояния религиозной ситуации на территории Северного Прикаспия. В первом параграфе будут проанализированы основные составляющие понятия «религиозная идентичность»: конфессиональное пространство, религия, идентичность, трансгрессия, на основе российских и зарубежных исследований.

По мнению ряда исследователей, концепт религии можно интерпретировать множеством различных способов. Однако, похоже, что общепринятого определения «религия» не существовало и не существует, с учетом характера различных дисциплин, множества самих религий, времени и условий их происхождения и формирования, а также разнообразия религиозного опыта. Однако многие теологи, философы, психологи, социологи и культурологи определяли термин «религия» с разных точек зрения.

Дж. Боффети со ссылкой на определение религии П. Тиллиха понимает под религией «то, что мы обозначаем как символ конца нашего беспокойства»¹. Это говорит о том, что религия в определенном понимании считается символом, который имеет абсолютную духовную значимость и влияние в обществе. П. Пекорино отметил, что более точное определение религии должно отвечать ряду требований: участие в общественной жизни, открытость для всех, объяснение проблем в различных видах деятельности, наличие понятий и убеждений, практика как в частной так и социальной среде, открыто для мнений и критики относительно ее достоверности, степень влияния на различные группы людей².

Принимая во внимание вышеуказанный ряд требований Пекорино определяет религию как ««наиболее интенсивный и всеобъемлющий метод оценивания того, что испытывает человечество»³. Он считает, что данное определение дает возможность лучше понять и объяснить множество религиозных явлений, разницу между религиозным опытом и другими видами человеческого опыта, а также понять отношение взаимодействия религии с общественной жизнью личности и общества⁴.

С. Аних, цитируя Т.Л. Смита⁵, отмечает, что «религия - это чувство абсолютной зависимости человека. Эта абсолютная зависимость поддерживается чувством человека подсознательной защиты, обеспечения пропитания и превосходства, он (человек) должен зависеть от тех божественных вещей, которые не может обеспечить себе сам»⁶.

Ф. Шклеремахера считал, что прежде всего религия «вызывает чувство зависимости от Высшего Существа, считающегося всемогущественным и

¹ Boffetti J. How Richard Rorty found religion. First Things, Issue Archive, May 2004. URL: <http://www.firstthings.com/article/2008/09/how-richard-rorty-found-religion--45>

² Pecorino P. An introduction to Philosophy. An Online Textbook. 2000. URL: http://www.qcc.cuny.edu/socialSciences/ppecorino/INTRO_TEXT/Chapter%203%20Religion/What_is_religion.htm.

³ ibidem

⁴ ibidem

⁵ Smith T.L. Ethnic Identity and Assimilation: The Polish American Community. New York: Praeger Publishers, 1978.

⁶ Anih S. Religious ecumenism and education for tolerance. Published by Institute of Ecumenical Education, Thinkers Corner, Enugu, Nigeria, 1992. С. 31.

всезнающим»¹. Это происходит от признания человеком его ограничений, таких как невозможность объяснить некоторые из тайн мира, например, происхождение человека, происхождение смерти, жизнь после смерти и другие. Поэтому человек жаждет бытия, которое, по его мнению, «имеет все ответы и решения его проблем, проблем и неотвеченных вопросов»².

Все тот же С. Аних утверждает, что религию можно сравнить с «чувством страха, страха тайны и увлечения, которые испытывают люди, когда сталкиваются с тем, что является святым, сверхъестественным или необъяснимым. Это сверхъестественное существо является постоянной ценностью в мире. Суть религии заключается в вере в это Сверхъестественное Существо, которое, хотя физически невозможно увидеть, может проникнуть в наш мир со сверхчеловеческими качествами и способностями»³. Он также визуализирует религию с психологической точки зрения и определяет ее как «нормальную психологическую адаптацию человеческого общества, направленную на создание барьера фантазии от страха, и поскольку любая психологическая корректировка в большей степени связана со стрессом, то любая религия является еще и источником эмоций»⁴.

Концепция религии Р. Отто⁵ имеет определенное сходство с концепцией Ф. Шлеремахера⁶. Оба соглашаются, что религия имеет дело с верой в существование сверхъестественного существа, которое, как полагают, наделено сверхчеловеческими качествами. Определение религии Р. Отто намекает на чувство зависимости, с которым встречается человек, особенно когда сталкивается с тайной и, таким образом, возникает привязанность человека к Высшему Сущему.

¹ Ракитов А. И. Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера. // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С.150-165.

² Там же.

³ Anih S. Religious ecumenism and education for tolerance. Published by Institute of Ecumenical Education, Thinkers Corner, Enugu, Nigeria, 1992. С. 68.

⁴ ibidem, p. 74.

⁵ Otto R. India's religion of grace and Christianity compared and contrasted. London, 1930.

⁶ Ракитов А. И. Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера. // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С.150-165.

С XIX в. начинаются, собственно, академические исследования религии в истории, социологии, филологии и психологии. Так, Ф.М. Мюллер видел «во всех религиях томление духа, стремление постичь непостижимое, выразить невыразимое, жажду Бесконечного, любовь к Богу», выделяя «корень» религии как способность постигать Бесконечное, лежащим в основании более поздних и формальных «символов веры»¹.

Для У. Джемса религия – «чувства, действия и опыты отдельных людей, находящихся в уединении и постигающих себя как людей, которые вступают в отношения с тем, что они считают божественным»². Э.Фромм писал, что «...под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения»³. Э. Дюркгейм и М. Вебер предложили социологические концепции религии. Согласно Дюркгейму, религия – «явление главным образом социальное», ее основу образуют коллективные представления о сакральном и профанном, выражающие социальные потребности и моральные побуждения группы; главное содержание религии составляют идеи и ценности, укрепляющие групповую сплоченность⁴.

Для Вебера религия – особая стратегия поведения индивидов и социальных групп, «система регламентации жизни», мотивирующая деятельность представлениями, выводящими сознание за пределы повседневного существования в область «внемирского» бытия («различие между «религиозным» и «повседневным» состоянием состоит только в одном – в необыденности первого»)⁵.

¹ Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996. С. 43,71.

² Джемс У. Многообразие религиозного опыта. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Пер.с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М., 1998. С. 160

³ Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. М., 1990. С. 158.

⁴ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religion Life. London, 1971. P. 47.

⁵ Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. Пер. с нем. М.: Юрист (Лики культуры), 1994. С. 78.

Сторонники религии считают ее незаменимой для обеспечения блага и порядка в обществе. С этой точки зрения религия играет важную роль в плане оказания помощи для обеспечения гармоничного сосуществования людей. С другой стороны, ее противники, такие как Карл Маркс, видели религию как силу зла: «религия – это вздох угнетенной твари, сердце беспечного мира, подобно тому как она дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»¹. Немецкий философ Л. Фейербах считал, что бог есть всего лишь преувеличенное представление человека о самом себе: «...он не может преклоняться, почитать, любить то, что ему чуждо. Любовь, тем более, бесконечная любовь возможна лишь по отношению к тому, что бесконечно близко к человеку, иначе говоря, тождественно ему. Поэтому, бог есть человек, вернее идеал человека, наиболее глубинная, сокровенная мечта человека о самом себе...»².

Роль религий в разных обществах и эпохах различна. Религия может быть мощной силой в одном обществе и в то же время незначительным институтом в другом. Дифференциальная роль религии в разных обществах и эпохах, возможно, не исключают в целом ее влияния на идентичность, развитие и ее трансформацию с течением времени.

Что касается самого понятия «идентичность», то исследователь Х. Мол утверждает, что понятие «идентичность» используется в социальных науках двумя способами. Первый способ концептуализации идентичности имеет дело с понятием неизменности или, по крайней мере, медленно меняющимся ядром личности, что проявляется во всех аспектах деятельности индивида, несмотря на влияние различных моделей поведения общества. Второй способ касается переходного и адаптируемого «я», как переход индивида из одной социальной среды в другую, образуя потенциально несколько другую идентичность, как это было в первом случае. Исследователь отмечает, что

¹ Khan K. E., Reza Z. H., Khan S. E., Mohsin M., Chaudhry A. G. Religion is the opium of masses: reviewing marxist claim through islamic holy scripture quran // Science International. Islamabad: Pakistan Association of Anthropology, 2015. Vol. 27, № 4. P. 3803-3805.

² Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 томах. Т. 2. М.: Полит.лит-ра, 1955. С. 425.

первая концепция вызывает проблему произвольного измерения идентичности, тогда как вторая поднимает вопрос об «адаптируемости» личности¹.

Само слово «идентичность» (*identitas*) происходит от классического латинского «*idem*», которое означает «тот же самый». В буквальном переводе «*identity*» имеет 2 значения: узнавание и отождествление². В русском языке понятие «идентичность» начинает появляться с 60-х годов XIX века, до этого периода употреблялось слово «тождество», которое означало «соответствие или совпадение с кем- или чем-либо»³.

В философии термин «идентичность» впервые появился в работах Д. Лока и Д. Юма, которые связывали его с процессом индивидуализации в эпоху модерна. Наибольшую популярность данный термин приобретает в 50-х годах XX века в США, особенно в работах Э. Эриксона⁴. Э. Эриксон, который, собственно, и ввел этот термин в научный обиход, рассматривал идентичность как «процесс, сосредоточенный в сущности человека и культуры, к которой данный индивид принадлежит»⁵. Фактически, с точки зрения теории Эриксона, идентичность - это определенная форма соответствия человека и культуры.

В последующем этот термин начинает приобретать еще более широкий спектр значений: самоопределение, самобытность, психофизиологическая целостность, непрерывность опыта, постоянство во времени (относительное или сохраняемое в ходе изменений), психологическая определенность, саморегулируемое единство, тождественность (с самим собой или среди разнообразия других объектов), самость как подлинность индивида, социокультурное соответствие, самопринадлежность, самореферентность,

¹ Mol H. *Identity and Religion*. Beverly Hills: Sage Publications, 1978.

² Boerner P. *Concepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue*. Baden-Baden, 1986. P. 27.

³ Трубина Е.Г. Персональная идентичность как социально-философская проблема. Автореф. дисс. ... д.ф.н. Екатеринбург, 1996. С. 4.

⁴ Эриксон Э. *Детство и общество* / Пер. с англ. Обнинск, 1993; Эриксон Э. *Идентичность: юность и кризис* / Пер. с англ. М., 1996.

⁵ Эриксон Э. *Детство и общество* / Пер. с англ. Обнинск, 1993. С. 340

целостность, степень соответствия социальным категориям, модель различения «Я» от «не-Я», релевантность внутреннего опыта внешнему¹.

Более широко отражая дихотомию в теории идентичности, концепции религиозной идентичности в научных исследованиях можно разделить на две основные группы: те, которые предполагают исследование религиозной идентичности с точки зрения психологии и те, которые подходят к ее изучению с точки зрения антропологии и культурологии. К первой группе можно отнести исследования К. Маркстрема-Адамса², Б. Гансбергера³, Г. Абрамсона⁴ и др., которые разрабатывали свои концепции, основанные на формировании или развитии религиозной идентичности как психологического процесса, в то время как последние фокусируются на построении религиозной идентичности как социокультурного феномена (к примеру С. Остберг⁵, Дж. Зинэ⁶, Л. Пик⁷ и др.).

Сам же термин «религиозная идентичность» для обозначения религиозной идентификации личности был впервые введен Г. Молом⁸ в 1976 году, и впоследствии был дополнен Ж. Сеулом⁹. Сеул считает, что «так как религиозные нормы и ценности передаются через тексты и практики, и из-за их обращения к трансцендентному, они оказывают сильнейшее влияние на людей, нежели чем другие виды воздействий»¹⁰.

¹ Павлова О.Н. Идентичность: история формирования взглядов и ее структурные особенности. М., 2001.

² Markstrom-Adams C., Hofstra G., and Dougher K. The ego-virtue of fidelity: A case for the study of religion and identity formation in adolescence // *Journal of Youth and Adolescence*. 1994. № 23. С. 453-469.

³ Hunsberger B., Pratt M., & Pancer S.M. Adolescent identity formation: Religious exploration, commitment and identity: An international Journal of Theory and Research. 2001. №1. С. 365-386.

⁴ Abramson, H. *Ethnic Diversity in Catholic America*. New York: John Wiley and Sons, 1973.

⁵ Østberg S. Islamic nurture and identity management: the lifeworld of Pakistani children in Norway // *British Journal of Religious Education*, 2000. №22 (2). Pp. 91-103.

⁶ Zine J. Muslim youth in Canadian schools: education and the politics of religious identity // *Anthropology and Education Quarterly*. 2001. №32(4) Pp. 399-423.

⁷ Peek L. Becoming Muslim: the development of a religious identity, *Sociology of Religion*. 2005. №66(3). Pp. 215-242.

⁸ Mol H. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Blackwell: Oxford, 1976; Mol H. The identity model of religion: how it compares with nine other theories of religion and how it might apply to Japan. // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1979. №6 (1-2), pp. 11- 38.

⁹ Seul J. R. Ours is the way of god: religion, identity, and intergroup conflict. // *Journal of Peace Research*. 1999. №36. Pp. 553-568.

¹⁰ *ibidem* Pp. 553-568.

Исследования развития религиозной идентичности в психологических науках использовались в рамках теории развития личности-подростка психологом-фрейдистом Е. Эриксоном¹, а также в исследованиях Дж. Марсии². Теория Эриксона-Марсии основывается на тезисе Эриксона о том, что в подростковом возрасте важнейшее время в жизненном цикле человека, занимает этап «кризиса идентичности», посредством чего распространение этого кризиса преодолевается путем растущих профессиональных и идеологических приверженностей³.

Исследования такого рода были подвергнуты критике из-за предположений об их концептуальных рамках. Рамки теорий Эриксона и Марсии (а также исследования с использованием других позитивистских моделей религиозности) сосредотачиваются на внутренней психологической самооценке участников, а не на социокультурных процессах и причинных факторах в учебных заведениях, которые, по их мнению, формируют религиозную идентичность молодежи. Е. Виссер-Вогель, Дж. Вестеринк, Дж. де Кок, М. Барнард и С. Бэккер утверждают, что подобные модели развития могут не учитывать содержание и контекст религиозного воспитания подростка⁴. Е.П. Шахтер в своих работах с помощью примеров демонстрировал, что допущение стандартизированной, универсальной структуры развития личности в теории Марсии также может потерпеть неудачу в развитии религиозной идентичности в подростковом возрасте⁵.

Парадигма развития статуса личности в психологической теории влечет за собой существование «достигнутой» идентичности. Л. Арчер (2003) критикует исследования этнической идентичности используя теорию

¹ Erikson E. Identity, Youth and Crisis. New York: Norton.1968.

² Marcia J. Development and validation of ego-identity status // Journal of Personality and Social Psychology.1966. №3. Pp. 551-558; Identity in adolescence. In J. Adelson (Ed.) Handbook of adolescent psychology. New York: Wiley. 1980. Pp. 159-187.

³ ibidem pp. 551-558

⁴ Visser-Vogel E., Westerink J., de Kock J., Barnard M., Bakker C. Developing a framework for research on religious identity development of highly committed adolescents // Religious Education. 2012. №107 (2). Pp. 108-121.

⁵ Schachter E. P. Context and identity formation: a theoretical analysis and a case study // Journal of Adolescent Research. 2005. №20. Pp. 375-394.

Марсиа, применяя ее к исследованию религиозной идентичности. Она отмечает, что, когда этническая принадлежность включена в эриксоно-марсийскую или позитивистскую модель, то религиозная идентичность становится «фиксированной» и «статичной» концепцией и восприимчива к стереотипным предубеждениям¹.

На современном этапе формирования «религиозной идентичности», можно обратить внимание на тот факт, что на сегодняшний день интернет, и в частности виртуальные социальные сети, оказывают сильное давление и влияние на современную религиозную коммуникацию, постоянно изменяя информационное общество. Поиск субъектами религиозной активности оптимального сочетания традиции и новаторства в настоящее время приобретает особую актуальность. Причина этого заключается в произошедших, за относительно короткое время, радикальных изменениях в мировом обществе. Одним из важнейших факторов социальных трансформаций стал Интернет. В эпоху ускоренного развития информационных технологий, религии вынуждены приспосабливаться к постоянно изменяющимся условиям, чтобы, таким образом, не растерять своего аутентичного содержания и одновременно активно заниматься прозелитизмом.

Однако освоение нового, виртуального пространства не проходит для религий бесследно. Сеть ведет к изменению традиционных форм религиозной активности. Характер этих трансформаций остается неопределенным, что формирует проблемное поле для нашего исследования. Основная задача состоит в том, чтобы ответить на вопрос: какова роль современных мировых религий в условиях повсеместного распространения интернет-технологий, и какова роль технологий в их распространении? Активно растущая популярность интернета способствовала созданию особого научного направления, в рамках которого разрабатывались новые

¹ Archer L. Race. Masculinity and Schooling: Muslim Boys and Education. Maidenhead: Open University Press, 2003. P. 28.

методы изучения религии в интернет-пространстве. Американский исследователь К. Хелланд предложил разделение на религию онлайн (religion online) и онлайн религию (online religion)¹. Религия онлайн предполагает информирование пользователей о религии в целом, отдельных мероприятиях и в основном ориентирована на реальную «офлайновую» деятельность религиозных сообществ. Онлайн-религия ориентирована на виртуальные религиозные действия в сети². Первоначально теория К. Хелланда состояла в том, что традиционные официальные религиозные группы коррелировали с религией онлайн, а неофициальные религиозные веб-сайты – с онлайн-религией. Но эта точка зрения была подвергнута критике, т.к. даже на относительно простых информационных сайтах и сайтах официальных религиозных сообществ есть возможность интерактива в виде «онлайн-формы для заказа молитвы»³.

Постоянное и неконтролируемое расширение виртуального пространства вызывает появление транснациональных сетевых объединений, которые оказывают воздействие на мировоззренческую систему современной молодежи. Но, несмотря на все изменения, главным остается формирование у этой группы населения религиозной и культурной идентичности. По мнению М. В. Федоровой «религиозная идентичность – представления индивида о групповой, личной религиозной принадлежности, переживание самого себя в роли носителя определенных религиозных ценностей, идей, норм и ощущение своего членства в какой-либо религиозной группе, а также возможность проявления данного ощущения в различных ситуациях религиозных контактов»⁴.

¹ Helland C. Online Religion as Lived Religion Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. // Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet. 2005. Vol. 01.1. Special issue on theory and methodology. P. 1-16.

² Ibidem. P. 5.

³ Young G. Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity. // Religion Online: Finding Faith on the Internet. N.Y.: Routledge. 2004. P. 93-106.

⁴ Федорова М. В. Религиозная идентичность в концептуальном пространстве наук о религии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 4(66): в 2-х ч. Ч. 2. С. 168-171.

Современное состояние религиозной идентичности в сети Г. Дэви обозначает как: «вера без принадлежности»¹. Благодаря высокой скорости виртуального пространства различные догматы и учения получают возможность познакомить всех пользователей с религиозными доктринами и священными писаниями. Создаются виртуальные объединения верующих в различных социальных сетях. Отпадает необходимость в посещении молитвенных домов и пастырей. В данном аспекте можно согласиться с высказыванием Е. О. Гаврилова о том, что «...интернет стал средством укрепления религиозной идентичности, но в тоже время приводит к ее размыванию»²

По мнению М.М. Мчедловой, «религиозная идентичность формируется в результате соотнесения себя с определенной религией и определяется значением веры и ролью религиозных институтов в его сознании и поведении. Религиозную идентичность можно рассматривать как результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определенным религиозным течением или его частью»³.

Религиозная идентичность тесно связана с системой ценностей, которая практически определяет гражданскую и жизненную позицию гражданина определенной страны. Монорелигиозная среда с малых лет формирует у человека определенную модель религиозной самоидентификации. Противоположная ситуация наблюдается на территории Северного Прикаспия. Так как она представляет собой территорию фронтального пространства, где постоянно происходит огромное количество религиозных и культурных контактов, то с течением времени у проживающих на данной территории людей, формируется более

¹ Davie G. Religion in Britain Science 1945. Oxford. 1994. P. 78.

² Гаврилов Е. О. Интернет как фактор развития сферы религиозных отношений // Мир науки, культуры, образования. 2014. №9 (35). С. 344-346.

³ Мчедлова М. М. Религиозная и конфессиональная идентичность / Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв.ред. И.С. Семененко / ИМЭМО РАН. М.: Издательство «Весь Мир». 2017. С. 334-339.

уважительное и толерантное отношение ко всем национальностям и конфессиям.

Одно из главных мест в формировании религиозной идентичности на сегодняшний день занимают процессы религиозной трансгрессии, особенно характерные для фронтальных пространств, которые наблюдаются у современной молодежи. В нашем исследовании мы будем использовать термин «трансгрессия» в силу того, что мы исследуем не изменения религиозного ландшафта в целом, как это было сделано зарубежными исследователями, а процессы, связанные с отношением к данным изменениям в молодежной среде поликультурного региона. Тем более, что термин «трансгрессия» достаточно широко используется в современной социо-гуманитарной науке. Он введен в активный научный оборот и теоретически осмыслен в философии постмодерна Ж. Батая, М. Фуко, М. Бланшо, Ж. Деррида и др. Несмотря на то, что эта категория преимущественно используется в эпистемологических рассуждениях, как дискурсивная, у нее есть общефилософский, метафизический смысл. Трансгрессию классики постмодернизма определяли, как «выход за пределы», пересечение определенных границ, «опыт-предел», открывающий новые горизонты «представленные после осуществления всех возможных возможностей, которые низвергают все предыдущие и тихо их устраняют»¹. Это «край возможного», «жгучий опыт», который «не придает значения установленным извне границам»². «Это жест, который обращен на предел... Предел и трансгрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия»³. Таким образом, мы видим, что в изначальном варианте в основе понятия трансгрессии лежит идея выхода за пределы, границы, нормы, общепринятые в том или ином обществе.

¹ Blanchot M. L'Expérience-Limite // La Nouvelle Revue Française. №118. 1962. Pp. 577-592

² Bataille G. L'Erotisme. Paris: Minui, 1957.

³ Foucault M. Préface à la transgression // Critique. №195-196. 1963. Pp. 571-769.

Мы не будем касаться здесь фундаментального философского понимания трансгрессии как выхода за пределы своей, животной биологической природы¹, нас интересует социальный аспект этого феномена как процесс нарушения традиционных норм. Это отказ подчиняться любым заданным условиям, который формирует особый способ отношения к действительности как к возможности и необходимости нарушения границ. Наличие границ дозволенного предполагает ее нарушение, но это далеко не всегда чисто деструктивный акт. Часто это является позитивным расширением границ как социума, так и возможностей индивида. Причем одной из фундаментальных особенностей постмодернистской трактовки трансгрессии считается выход за пределы профанного и доступ к сфере сакрального. В данном случае это имеет непосредственное отношение и к трансформации религиозной идентичности под влиянием трансгрессионных процессов, которая происходит при переходе индивида из одной религии в другую, как традиционную так и нетрадиционную, или смене религиозных воззрений на атеистические. И в первом и втором случаях как раз и наблюдаются процессы, характеризующиеся выходом за пределы привычных норм.

В качестве подтверждения вышеизложенному, мы приводим итоги масштабного исследования, которое проводилось в 2016 году в Астраханском государственном университете сотрудниками лаборатории по исследованию социально-политической и культурной динамики региона Нижнего Поволжья и Прикаспия среди студентов университета. Одним из этапов исследования была серия глубинных интервью на тему «Религиозная трансгрессия молодежи». Перед исследователями была поставлена задача выявить отношение молодежи Астраханской области к фактам религиозной трансгрессии.

¹ Каштанова С.М. Трансгрессия как социально-философское понятие. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 2016.

59,6% респондентам случалось сталкиваться с ситуацией перехода из одной религии в другую. Интересно, что практически 80% из этих респондентов наблюдали подобную ситуацию среди малознакомых или незнакомых людей, с которыми у них отсутствуют социальные контакты¹. Получается, что феномен трансгрессии в данном регионе – вполне обычное явление, не вызывающее негативного общественного резонанса.

Доминирующим направлением перехода среди респондентов стал переход из христианства (православия) в ислам (63,2%) и из ислама в христианство (24,2%). Подавляющая часть респондентов нейтрально относятся к подобным переходам. Они считают, что это личное дело каждого и не видят никаких поводов для беспокойства. По их мнению, данное явление никак не отразится на мировосприятии или поведении неофитов, объясняя это незначительным влиянием религии на современного человека. Негативно отношение к подобной практике перехода высказали только христиане, а вот представители ислама наоборот – положительно отнеслись к переходу из одной религии в другую. Возможно, положительная или негативная оценки зависят от информированности респондентов о преимуществах перехода и о рисках, угрожающих нарушению конфессиональной безопасности².

1.2. Исторические особенности формирования религиозного пространства Северного Прикаспия

Исторически сложилось так, что Россия всегда была многонациональным государством. Несмотря на то, что у каждого из народов были свои традиции, быт, праздники и даже религия, все активно общались между собой, вели торговлю, обменивались обычаями и традициями своей культуры. Примером подобной территории может служить Северный

¹ Топчиев М. С. Дрягалов В. С. Религиозная трансгрессия и религиозная идентичность молодежи на фронтальных территориях Северного Прикаспия // Человек. Сообщество. Управление. 2016. Т. 17. №4. С. 62-82.

² Там же.

Прикаспий, где на сегодняшний день проживает более 170 национальностей. Здесь, на пограничной территории между Востоком и Западом, происходит некий синтез культур и религиозных конфессий.

Следует уточнить, что название «Прикаспий» первыми начали использовать русские географы в начале XVIII века, для обозначения региона, прилегающего к Каспийскому морю¹. В рамках данного исследования мы будем рассматривать территорию Северного Прикаспия, включающую в себя территории России (Астраханская область и республика Калмыкия) и Казахстана (Атырауская область). В каждом из этих регионов в большей степени преобладает одна из мировых религий. В республике Калмыкия – буддизм (57,3 %)², в Атырауской области – ислам (91,43%)³, в Астраханской области – христианство⁴ (68%)⁵.

По сути, Северный Прикаспий – это регион, являющийся, с конфессиональной точки зрения, уникальным для России, в силу более активных межкультурных и межрелигиозных контактов по сравнению с другими регионами России. По сравнению с другими субъектами Российской Федерации, на этой территории наблюдается наименьший удельный вес русского населения и наибольший показатель этнической мозаичности национального состава⁶. Данный индекс был выведен Б. М. Эккелем на основе предложенной им методики:

¹ Иванова О. Е., Лопатин В.В., Нечаева И. В., Чельцова Л. К. Русский орфографический словарь: около 180 000 слов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Российская академия наук. Институт русского языка имени В. В. Виноградова, 2004. С. 687.

² Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm

³ Численность населения на начало года, регионы Республики Казахстан, 2009-2015. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/kaz_pop.php

⁴ Подразумевается православие

⁵ Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm

⁶ 0,4888 по данным 2002 года (Топчиев М. С., Дрягалов В. С. Религиозная трансгрессия и религиозная идентичность молодежи на фронтальных территориях Северного Прикаспия // Человек. Сообщество. Управление. 2016. Т. 17. №4. С. 61-82.)

$$P_j = \sum_{i=1}^m \pi_i(1-\pi_i) = 1 - \sum_{i=1}^m (\pi_i)^2$$

где P_j – индекс мозаичности национального состава j -го региона, m – число национальностей в j -м регионе, π_i – доля i -й национальности в j -м регионе, $\pi_i(1-\pi_i)$ – теоретическая вероятность вступления в межэтнические контакты i -й национальности в j -м регионе¹. С помощью данной формулы Эккель рассчитал «индексы мозаичности национального состава» для всех областей и республик СССР по данным переписи населения 1970 г.

Помимо высокого уровня этнической мозаичности высок и «индекс конфессиональной мозаичности»², который может демонстрировать уровень поликонфессиональности определенной территории, а также наличие разнообразных конфессиональных групп. Он как и индекс этнической мозаичности рассчитывается по формуле:

$$P_j = 1 - \sum_{i=1}^m p_i^2$$

где P_j — индекс религиозной мозаичности; m — число религиозных групп в j -м районе; p_i — удельный вес, доля представителей i -й религиозной группы в структуре населения j -го района³.

В поликультурных и поликонфессиональных регионах всегда существует тонкая грань между культурными и конфессиональными идентичностями. Некоторые исследователи (С.Н. Якушенков, А. П. Романова, М. С. Топчиев) считают подобные территории «фронтирными». Отметим, что фронтир – это комплексный и многогранный феномен, включающий в себя не только географический, исторический и политический, но и культурологический, философский и духовный аспекты. Впервые термин «фронтир» был использован Ф. Тернером для обозначения

¹ Эккель Б.М. Определение индекса мозаичности национального состава республик, краев и областей СССР // Советская этнография. 1976. № 2. С. 33-42.

² Манаков А. Г. Геокультурное пространство северо-запада Русской равнины: динамика, структура, иерархия. Псков: центр «Содействие» при содействии ОЦНТ. С. 164.

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

обширной территории Северной Америки в конце XIX века в работе «Значение границы в американской истории». Он понимал под этим термином границу между заселенными и незаселенными территориями и представлял как «процесс встречи, неожиданного столкновения колонизаторов, местного населения и окружающей среды»¹.

На сегодняшний день термин Ф. Тернера претерпел ряд изменений в его трактовке, и существенно отличается от первоначального понимания. Современные исследователи трактуют фронтир как «линию, которая определяет для местного населения пределы сотрудничества. И это сотрудничество должно быть всегда вне зависимости от разновидности интересов. И как взаимопроникновение и противоречивое сочетание различных культурно-цивилизационных практик, территория встречи и контактов различных культур и цивилизаций»².

В данном случае, под термином «фронтир» мы понимаем «особую систему межкультурных коммуникаций, которая может возникнуть на пространстве соприкосновения различных культур»³. Фронтирная территория обладает несколькими признаками:

- высокая мобильность в сравнении с глубинными территориями;
- перемещение по данной территории больших групп людей;
- образование новых форм социальных и культурных контактов⁴.

Следует разделять понятие границы и фронта. Если граница понимается как четкая линия, которая разграничивает суверенитеты двух и более стран, то фронтир следует рассматривать как пространство, границы которого подвержены изменениям и в которых могут сосуществовать люди с различной идентичностью, как конфессиональной, так и этнической.

¹ Тернер Ф. Дж. Фронтир в американской истории / пер. с англ. А. И. Петренко. М. : Весь Мир, 2009. 304 с.

² Топчиев М. С. Особенности религиозной трансгрессии на фронтире // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. №4 (45). С. 257- 260.

³ Романова, А. П. Специфика межкультурных коммуникаций на фронтирных территориях // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. №3. С. 266–271

⁴ Хлыщева, Е. В. Фронтир как граница между «своим» и «чужим» // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2013. № 2. С. 237–242.

Исследователи ведут речь о появлении новой формы идентичности – фронтальной. Исследователь Е. В. Морозова определяет ее как «особый вид пространственной идентичности, характерной для зоны динамичной подвижной границы. В процессе ее формирования происходит постепенная конвергенция старых, «материнских» идентификационных признаков и новых, связанных с адаптацией к неизвестному пространству и межкультурной коммуникацией с его обитателями. Результатом эволюции фронтальной идентичности может являться формирование новой социальной общности, обладающей собственной идентичностью»¹.

Что касается Астраханского региона, то он всегда был и остается перекрестком религий. Он исторически – мультиконфессионален. Хотя, на первый взгляд, сейчас практически каждый крупный город мира может говорить о своей мультиконфессиональности, Астрахань занимает в этом ряду особое положение, так как эта мультиконфессиональность не является продуктом современных миграционных процессов, а является неотъемлемой частью ее истории. В мире есть мало мест, где столь очевидно проявились бы еще в средние века тенденции веротерпимости и мультирелигиозности.

Можно с уверенностью говорить, что веротерпимость процветала уже в эпоху Хазарского каганата. Изначально на этой территории был развит общетюрский культ Тенгри, а с VII века сюда начинает проникать ислам и другие мировые религии. По мнению арабского путешественника Ал-Истахри среди жителей Итиля, столицы Хазарского каганата «находится более десяти тысяч мусульман и у них более тридцати мечетей»². Начиная с VIII века, в Хазарии все больше появляется евреев. Собственно, в связи с этим на этой территории появилось две ветви еврейских поселенцев. Одна представляла собой беженцев из Персии, после разгрома восстания Маздака. Позже к ним присоединились беженцы из Византии, где евреи в то время

¹ Морозова Е. В. Фронтальная идентичность / Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв.ред. И.С. Семенов / ИМЭМО РАН. М.: Издательство «Весь Мир». 2017. С. 529-535.

² Артамонов М. И. История хазар. СПб., 2001. С.182-183.

подвергались жестоким преследованиям. Довольно скоро иудаизм, потеснив тенгрианство, стал государственной религией хазар. Из описаний арабского автора X века Ал-Масуди мы можем узнать, что, по крайней мере в двух городах – Итиле и Семендере – бок о бок существовали общины разных религиозных вероисповеданий¹.

И хазарский каган, и его полководец-бек были иудеями и жили в иудейском квартале, неподалеку располагались дома мусульман, из которых состояла хазарская гвардия – основное ядро хазарского войска. Они имели свой квартал, в котором были мечети. Во внутренних делах мусульмане подчинялись решению своего суда. Свои церкви имели в городе и христиане. Тот же Ал-Масуди упоминает о встреченных им в Итиле славянах и русах. Так что в одном городе достаточно мирно сосуществовали разные конфессиональные общины с собственными институтами власти. Споры же между общинами разрешал суд, последней инстанцией которого являлся каган².

Веротерпимость жителей Итиля подчеркивает тот факт, что по мнению Ал-Истахри суд вершили 7 судей из иудеев, христиан мусульман и язычников, т.е. были представлены все вероисповедания³. Для следующего этапа истории народов Нижнего Поволжья (часть Северного Прикаспия) мультиконфессиональность также является обычным фактом золотоордынской повседневности. Тенгрианство, шаманизм, буддизм, ислам и христианство – все эти религии находили свое достойное место в культовых практиках народов Золотой орды.

Христианство было известно в Золотой орде уже в XIII веке. В 1261 году в Сарае создается православная епископия, а в 1315 – католическая. В начале XIV века в Золотой орде насчитывается 12 францисканских монастырей. В

¹ P. B. Golden. *Khazar studies: achievements and perspectives // The World of the Khazars: New Perspectives*. Brill, 2007. P. 7.

² Романова А.П., Якушенков С. Н. Мультиконфессиональность как фактор социокультурной стабильности / Народы Прикаспийского региона: диалог культур. Международная научно-практическая конференция. Элиста: издательство КГУ, 2009. С. 140-143.

³ Артамонов М. И. *История хазар*. СПб., 2001. С.182-183.

1336 г. Францисканец Элемозина писал, что в Золотой орде «насаждена истинная церковь и здесь братья минориты учредили свое убежище в десяти местах: 5 из них в городах, 5 в боевых станах и пастушеских таборах татарских. И среди татар, которые пасут свои стада, эти 5 убежищ помещаются в войлочных юртах и передвигаются с места на место, по мере того как перекочевывают татары со стоянки на стоянку»¹.

А по мнению Ибн Батута, посетившего ставку Золотой Орды в середине XIV века «среди мусульман господствовал ханифитский мазхаб², но были и шафииты³ и маликиты⁴»⁵. Причем ни одна из конфессий не была доминирующей. Таким образом, уже во времена Золотой Орды формируется основная мозаика религиозных конфессий Северного Прикаспия.

Возникновение Астраханского ханства (1502-1556 гг.) существенным образом не изменило религиозной ситуации. К этому времени (с XIV в.) ислам в Нижнем Поволжье уже утвердился и мусульманское духовенство активно занималось прозелитизмом на востоке, так как степь была практически не исламизирована. В бескрайних восточных степях, которые на сегодняшний день являются территориями республики Казахстан все еще продолжало сохраняться тенгрианство, с различными шаманскими культурами.

Среди мусульман Астрахани можно было встретить и суфизм Накшбандия и Кубравийа. В городе было 13 мечетей для соборной службы. Кроме этих, там было еще много других мечетей⁶. Однако, естественно, что эти исторические периоды дают нам минимум информации, поэтому мы не можем говорить о процентном соотношении различных религиозных групп.

Русская Астрахань возникает в 1558 году и изначально, как эстафету от исчезнувших государств, принимает поликонфессиональность. Новая

¹ Зайцев И. В. Астраханское ханство. М.: 2004. С. 195.

² одна из четырёх правовых школ в суннитском исламе. Основателем является Абу Ханифа и его ученики Мухаммад аш-Шайбани, Абу Юсуф и Зуфар ибн аль-Хузайл.

³ одно из направлений суннитском исламе, основателем которой является Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии.

⁴ суннитский мазхаб, основателем которого считается Малик ибн Анас.

⁵ Зайцев И. В. Астраханское ханство. М.: 2004. С. 184.

⁶ Романова А.П., Якушенков С. Н. Мультиконфессиональность как фактор социокультурной стабильности / Народы Прикаспийского региона: диалог культур. Международная научно-практическая конференция. Элиста: издательство КГУ, 2009. С. 140-143.

царская власть предоставляет местному населению и новым народам, пришедшим на эту территорию и вступившим в царское подданство целый ряд льгот, среди которых освобождение от дани на три года, а также полную свободу общественной и религиозной жизни.

Немного позднее, на Астраханские земли стали проникать калмыки или ойраты, как их называли в то время, которые стали массово переселяться в конце XVI – начале XVII в., в связи с дефицитом пастбищ для скота, а также междоусобными войнами в Джунгарском ханстве. В 1608–1609 гг. они впервые принесли присягу русскому царю. Впоследствии ойраты-переселенцы, которых русские стали называть калмыками (по примеру их тюркоязычных соседей), стали расселяться по территории междуречья Эмбы и Яика (Урала), а также по берегам Волги. Они же принесли с собой буддизм, который по мере своего распространения с течением времени занял особое место в социокультурном пространстве Российского государства и явился третьей мировой религией на его территории¹.

Население Нижнего Поволжья в XVII веке представляло собой пеструю картину. Культура Астраханского края складывалась на базе целого ряда самобытных национальных культур: русской (в XVII веке это в основном городская культура), близкими по характеру тюрскими культурами (юртовской и ногайской), калмыцкой, и, в некоторой степени, восточными культурами (персидской, индийской, армянской).

Калмыцкий буддизм имеет давнюю и богатую историю. Исторически на территории Калмыкии получила распространение тибетская традиция буддизма в форме школы Гелуг. Важную роль в распространении Гелуг среди ойратов (предков калмыков) и монголов сыграли ойратские просветители XVI-XVII веков: Нейджи-тойн и Зая-пандита.

Основным районом деятельности Нейджи-тойна была Халха-Монголия. Однако в начале XVII века (около 1616 г.) он прибывает к ойратам, где также

¹ Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии: Основные этапы истории // Буддизм России. СПб.: 2009. С. 9–18.

распространяет «желтошапочный» буддизм. Вполне вероятно, что некоторые ойраты учились у него, когда он еще находился в Халхе. Согласно сочинению Б.У. Тюменя, пригласив для проповедей сына т.е. Нейджи-тойна, торгутский правитель Мерген Темене «открыл и указал дербен ойратам путь странствования в Тибет и усвоению подлинных тибетских номов»¹.

Важная роль в распространении «желтошапочного» буддизма среди ойрат-калмыков принадлежала другому выходцу из их среды – буддийскому монаху Зая-пандите (1599-1662), получившему образование в Тибете. Роль и значение в ойратском обществе Зая-пандиты были настолько велики, что некоторые авторы говорят о нем, как о лидере национального движения ойратов. И действительно, вся духовная деятельность Зая-пандиты и его сподвижников была направлена не только на распространение учения буддизма среди ойратов, но и на их духовное единение в рамках одной общенациональной идеологии².

Следует отметить тот факт, что Зая-пандита не ограничивался только религиозной деятельностью. Как представитель Тибета и Далай-ламы Зая-пандита был призван установить тесный контакт между Тибетом и ойратскими правителями. В результате для ойратов и монголов Тибет стал своего рода тибетским «Ватиканом», религиозным, духовным и отчасти политическим центром³.

Войдя в социокультурное пространство России, ойрат-калмыки не утратили свою религию, в условиях оторванности от культурного и религиозного центра буддизма, и проживания в окружении чуждых по языку, вероисповеданию и культуре народов, особо возросла связующая, управляющая роль буддийского духовенства. Однако затруднительность связи с Тибетом и Монголией, имела своим результатом постепенное ослабление контактов с данными центрами буддизма, Вследствие этого

¹ Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии: Основные этапы истории // Буддизм России. СПб.: 2009. С. 9–18

² Бичеев Б.А. Дети Неба – Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. Элиста, 2005

³ Батур Убаши Тюмень. Сказание о Дербен Ойратах // Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003. С. 125-154.

организация буддийской церкви в Калмыкии приобрела ряд особенностей, отличавших Калмыкию от других стран буддийского Востока.

На конец XIX века по данным статистического губернского комитета в Астраханском крае проживало 63,8% православных, 25,1% буддистов, 7,8% мусульман. Остальные 3,2% составляли представители различных конфессий (католики, протестанты, члены неортодоксальных православных сект, иудеи и др.)¹.

В конце XX – нач. XXI века, с падением советской власти, возрождением религиозности населением, а также появлением новых нетрадиционных культов, религиозный состав Астраханской области несколько изменился: 65% христиан (по мимо православия, большую долю составляли протестантские общины, возобновившие свою прозелитическую деятельность в начале 90-х), 28,5% мусульман (количество мусульман увеличилось за счет активной миграции беженцев с кавказских регионов страны по причине активизации террористических группировок на этих территориях), 2,4% буддистов (снижение показателя вследствие оттока калмыцкого населения из Астраханской области в республику Калмыкия, ставшей одним из 3 российских центров буддийской культуры)².

По данным статистического агентства «Арена» 2011 года, религиозный состав Астраханского региона выглядит следующим образом:

- Православие – 51%;
- Ислам – 14%;
- Буддизм – 2%;
- Не верующий – 22%;
- Католики, протестанты, иудеи, старообрядцы и др. – 7%³.

¹ Викторин В. М., Идрисов Э. Ш. «Астраханский мир» прежние и новые грани межэтнического единства и сотрудничества / Астраханские известия. 2004. № 5. от 29.01.2004.

² Для анализа были использованы статистические данные, приведенные в статье Викторина В. М., Идрисова Э. Ш. «Астраханский мир» прежние и новые грани межэтнического единства и сотрудничества / Астраханские известия. 2004. № 5. от 29.01.2004.

³ Арена. Атлас религий и национальностей России. URL: <http://sreda.org/arena>

Таким образом, на протяжении долгого исторического периода подавляющая часть населения Северного Прикаспия принадлежала к трем мировым религиям. Прочие религиозные конфессии составляли 1-2% населения каждая, поэтому можно с уверенностью говорить о стабильном распределении вероисповеданий между тремя мировыми религиями.

1.3. Современное виртуальное религиозное пространство Северного Прикаспия.

В эпоху повсеместного расширения интернет-технологий, религии не только традиционно осваивают новые территории, но и занимаются прозелитизмом в интернет-пространстве. Но поскольку, темпоритмы изменений реального и виртуального пространства различны, практически любая конфессия вынуждена приспосабливаться к тем схемам и темпам развития, которые предлагает Интернет. Однако, освоение нового, виртуального пространства не проходит для религий бесследно. Активность религиозных объединений в интернете, порождает ее коммерциализацию. Любой верующий может с легкостью купить религиозную атрибутику на любой вкус и цвет, заказать молебен или иную церемонию и т. п.

В третьем параграфе был проведен контент-анализ сайтов, аккаунтов в различных социальных сетях, а также мобильных приложений религиозного содержания трех основных религий на территории Северного Прикаспия: православия, ислама и буддизма. В процессе данного анализа мы решали две исследовательские задачи:

- выявление специфических характеристик реальных религиозных сетей;
- поиск особенностей, характерных для виртуальных социальных сетей.

В настоящее время русская православная церковь (в дальнейшем РПЦ), получила статус исторической и обрела существенную поддержку на государственном уровне. Она не отошла от мирской жизни, а наоборот, выступила достаточно активным фактором в формировании социокультурного пространства нашей страны – в частности, прослеживаются попытки сформировать новую идеологию для национально разобщенной страны на православной платформе.

Мнения самих священников и их отношение к интернету двояко. Кто-то поддерживает, а кто-то напротив – испытывает весьма негативные эмоции. К примеру, по словам российского религиозного и общественного деятеля Андрея Кураева «усиленная нагрузка на разум, которая дается в Интернете, как раз способствует развитию тех мышц, которые оказались сильнее всего атрофированы в церковной жизни в XX в., — мышц богословия»¹.

Протоирей Олег Стеняев высказывает немного противоположную позицию: «Нужно совершить великий исход из интернета. Самый страшный бес — это пожиратель времени. Мы скачиваем фильмы, которые не смотрим, книги, которые не читаем. Человек, с утра зашедший в интернет, теряет там целый день, поэтому надо совершать массовый исход из интернета, оставить там только ответственные миссионерские группы. Обычным людям не нужен интернет как источник информации, им он только во вред, особенно детям. Читайте Священное Писание и там найдете информацию о том, что весь мир во зле лежит. Если говорить о священнослужителях, то они должны использовать интернет в миссионерских целях, ведь Христос тоже в ад сходил. Интернет — это территория врага, на которой должны действовать объединенные миссионерские группы»².

В сравнении с российским православием, где позиции по отношению к интернету ограничиваются лишь комментариями и выступлениями

¹ Кураев А. Человек и его компьютер или компьютер и его человек // Православие и Мир. Ежедневное интернет-СМИ. URL: http://www.pravmir.ru/article_826.html

² Стеняев О. Великий исход из интернета. Как освободиться от социальных сетей? // Аналитический портал «Православный взгляд». URL: <http://orthoview.ru/kak-osvoboditsya-ot-socialnyx-setej/>

священнослужителей, в США, на заседании синода Американской православной церкви были приняты «рекомендации для священников по использованию интернета». Приведем некоторые выдержки из них:

- «священству строго рекомендуется быть особенно бдительными в отношении своего профиля в социальной сети...»;
- «священники не должны посылать запросы на добавление в «друзья» своим прихожанам и другим лицам, на которых распространяется их пастырское служение»;
- «священникам настоятельно рекомендуется не принимать запросы на добавление в «друзья» от лиц, с которыми они не были знакомы ранее...»;
- «священникам, непосредственно работающим с молодежью, следует организовать за счет Церкви групповые сетевые ресурсы для поддержания контакта с молодыми участниками...»;
- «священникам следует воздерживаться от политических заявлений ... на своих страницах»¹.

Помимо общих положений, в документе присутствуют особые рекомендации по работе с молодежью, а также рекомендации для размещения фото- и видеоматериалов.

Возвращаясь к православию в России, стоит отметить, что самыми крупными и наиболее популярными сайтами, созданными при поддержке РПЦ, являются - сайт Сретенской духовной семинарии² и «Русская православная церковь»³. Официальный сайт Сретенской духовной семинарии первоначально назывался «Православие-2000» и был запущен 29 декабря 1999 года. В нем можно найти информацию об истории православия в России, основах православной культуры, новостную ленту, календарь

¹ Акишин С. Рекомендации для священников по использованию социальных сетей // Православие и Мир. Ежедневное интернет-СМИ. URL: <http://www.pravmir.ru/rekomendacii-dlya-svyashhennikov-po-ispolzovaniyu-socialnyx-setej/>

² ПРАВОСЛАВИЕ-РУ. URL: <http://www.pravoslavie.ru/>

³ Русская православная церковь. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/>

религиозных праздников, расписание богослужений в сретенском монастыре, электронную библиотеку религиозных книг и многое другое. Так же в отдельном разделе можно задать любой интересующий вопрос священнику. Сайт имеет русскую, сербскую и английскую версии¹. По статистическим данным информационного портала Rambler.ru (на 19.05.2019) в среднем, данный сайт посещают 2 – 2,2 миллиона человек в месяц, среднее количество просмотров за месяц – 14,2 – 14,4 млн.².

Другой сайт под названием «Русская православная церковь» был запущен в работу 8 апреля 2002 года и первоначально являлся сайтом пресслужбы Московской патриархии. На нем можно практически ежедневно размещаются новости российского православия, сопровождающиеся фото и видеоотчетом, перечень всех епархий, митрополий и их настоятелей не только территории России, но и за рубежом. Также на данном сайте существует раздел «Патриарх», на котором постоянно выкладываются проповеди, приветствия по случаю религиозных праздников, поздравления с днем рождения всем митрополитам и епископам от Святейшего патриарха Кирилла³. В среднем портал посещают около 340-360 тысяч человек ежемесячно, среднее количество просмотров – 1,9 – 2,1 млн. в месяц (по данным на 20.05.2018)⁴.

Говоря о приложениях на телефоны и планшеты, следует выделить такие приложения как «Бог.TV», «Время с богом Lite», «Батюшка-онлайн» и «Книга о церкви», т.к. они наиболее популярны на территории России и имеют наибольшее количество скачиваний по сравнению с другими церковными приложениями.

Самым ярким и наиболее популярным среди всех представленных мобильных приложений является «Бог.TV». Это телеканал

¹ ПРАВОСЛАВИЕ-РУ. URL: <http://www.pravoslavie.ru/>

² Статистика Rabler топ 100. URL: <https://top100.rambler.ru/?query=http%3A%2F%2Fwww.pravoslavie.ru%2F>

³ Русская православная церковь. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/>

⁴ Статистика Rabler топ 100. URL: <https://top100.rambler.ru/?query=http%3A%2F%2Fwww.patriarchia.ru%2F&range=month>

общехристианского направления, нацеленный, по большей части, на русскоязычное общество, созданный в 2016 году. Как говорят создатели этого канала, основной его функцией является «служение Богу и людям»¹. По нему в основном транслируют богослужения из различных церквей по всей России, чтение отрывков из Библии и Евангелия, а также интервью с религиозными деятелями по всему миру. Также на официальном сайте есть функция пожертвований на развитие телеканала.

Стоит уделить внимание еще одному, не менее важному проекту, созданному при поддержке Русской Православной Церкви под названием «Батюшка онлайн». Этот международный проект был запущен в мае 2011 года. Автором является член союза журналистов России Надежда Земскова. Изначально он был создан как одна из групп в популярной российской сети Вконтакте. С расширением аудиторного пространства разработчики создали официальные аккаунты в популярных социальных сетях Facebook, Twitter, Instagram, Periscope, YouTube и др., а также официальный сайт batyushka.online. Впоследствии «Батюшка онлайн» был положительно отмечен Патриархом Московским и всея Руси Кириллом, а губернатор Ульяновской области С. И. Морозов назвал его «одним из самых успешных медийных проектов Русской Православной Церкви»². В 2015 году проект был удостоен премии «Общественное признание – 2015», проводимой общественной палатой Ульяновской области.

Суть данного приложения состоит в том, что священники и архиереи РПЦ отвечают на вопросы мирян в режиме реального времени. На сегодняшний день в проекте участвуют около 100 священников, а также врачи, телеведущие, музыканты, юристы, ученые и многие другие не только из России, но и США, Канады, Украины, Германии и других стран. Священники блоггеры ведут свои Ютуб каналы, трансляции в социальных

¹ Бог.TV. URL: <http://bog.tv/>

² Проект «Батюшка онлайн» получил премию URL: <http://ulpravda.ru/rubrics/soc/proekt-batiushka-onlain-poluchil-premiu>

сетях, где на простом языке пытаются нести основные постулаты православия обычным людям. Ответы проходят не только в сети Интернет, но и в реальной жизни. При поддержке министерства образования батюшки совершают выездные лекции по учебным заведениям¹.

На официальном портале существует отдельная рубрика «Батюшка онлайн – детям». В рамках этого проекта проходят экскурсии в храмах и паломнические поездки для ребят из детдомов, дошколят, школьников и студентов. Помимо этого, управление службы ЗАГСа по Ульяновской области при поддержке модераторов сайта проводят в храмах города и области выездные бракосочетания и венчания².

В январе 2018 года, автором и разработчиками проекта «Батюшка онлайн» был запущен новый проект «Матушка онлайн»³. Целью проекта является объединение жен православных священников, а так же известных матушек по всему миру. На момент запуска данного проекта в сети было прислано более 100 заявок от женщин, которые хотят отвечать на многие вопросы пользователей. Проект имеет аккаунты в различных социальных сетях, где матушки в режиме онлайн отвечают на вопросы, рассказывают о своем служении Богу, делятся секретами воспитания и рецептами постных блюд, а также готовят их в прямом эфире. Основная аудитория (28 тыс. человек) находится на платформе популярной в России социальной сети Instagram.

Говоря о виртуальной деятельности мусульман, стоит отметить, что общение в рамках исламского дискурса может осуществляться на разных языках: призыв к Аллаху может быть произнесен только на священном арабском языке, общение между представителями разных мусульманских общин может осуществляться на национальных языках, а массовая

¹ Батюшка онлайн. URL: <http://www.batyushka.online/>

² Там же

³ Сервис «Матушка онлайн» хочет объединить жен священников URL: <https://foma.ru/servis-matushka-onlayn-hochet-obedinit-zhen-svyashhennikov.html>

коммуникация в пределах нашей страны осуществляется на русском языке, который является объединяющим компонентом для всех мусульман России.

Российские мусульманские общины и институт исламского духовенства, объединяющий их, используют различные электронные средства массовой информации, создают сайты, информационные и аналитические порталы, блоги, социальные сети и т. д. Практически каждое крупное исламское религиозное объединение имеет свой собственный сайт. Например, www.muslim.ru, www.cdum.ru, www.dumrf.ru, www.oneIslam.ru, www.islam.ru, www.islamtoday.ru, www.islaminfo.ru, www.islamnews.ru, и т. д. На данных сайтах пользователи являются либо истинными верующими, либо интересующиеся данной религией. Данные интернет-порталы позволяют одновременное использование письменных и звуковых текстов, прикрепление различных фотографий и видеоматериалов, что расширяет возможности коммуникации.

Мусульманские сайты неоднородны по своему содержанию. Они могут включать общую информацию об исламе, священных текстах или их фрагментах и их интерпретации; доклады, научные статьи, речи светских и религиозных деятелей об исламе; тексты или видеозаписи проповедей; ленту новостей, освещающую события, связанные с исламским миром; информацию об организации, на базе которой работает сайт (о его структуре, статистике и деятельности); ритуальную информацию (время пятикратного намаза, календарь мусульманских праздников и т. д.); рекламные объявления (чаще всего на новостных сайтах) и т. д.

В качестве примера, рассмотрим контент сайта Совета Муфтиев России (muslim.ru), созданный в 2013 году. Содержание сайта способствует интеграции ислама в социальную жизнь российских мусульман. На его платформе ведут свою просветительскую деятельность мусульманские религиозные деятели, освещающие все актуальные события, связанные с

исламом в России, освещение новостей политики исламских стран и т.п.¹. Данные события подкрепляются фото и видеоматериалами, которые можно найти в отдельном разделе. Также на данном сайте существует функция юридической помощи любому мусульманину. Для этого пользователю нужно оставить заявку на сайте и дождаться ответа. По такому же принципу работает и система пожертвований, находящаяся в отдельном разделе.

Особое внимание стоит уделить мобильным приложениям мусульманской тематики. В электронных магазинах существует множество платных и бесплатных приложений. Среди них можно выделить: «myQuran - Коран и тафсир», «Коран детям», «Когда намаз», «Salam Mobile» и др. Также в сервисах мобильных покупок можно скачать специальные приложения, посвященные крупным религиозным праздникам

В рамках массового перехода религиозных объединений в виртуальное пространство не стал исключением и буддизм, который использует интернет-площадку для своей «популяризации» среди пользователей и упрощения коммуникации между буддистами. Стоит упомянуть, что в ходе исторического развития буддизма, в России сложилось 3 центра буддийской культуры, которые стали функционировать независимо друг от друга: калмыцкий в Нижнем Поволжье, бурятский в Забайкалье и тувинский в Саянах. Каждый из них имеет свой сайт (khurul.ru, sangharussia.ru), на котором размещена историческая справка о происхождении буддизма в мире и появлении на территории России, календарь буддийских религиозных событий, местонахождение и контакты всех хурулов и ступ регионов нашей страны, а также расписание служб и многое другое. На стену данных сайтов практически ежедневно добавляются видеозаписи медитаций, аудиозаписи и электронные издания книг на буддийскую тематику. Сайты активно ведут свою работу и постоянно обновляются.

¹ Совет Муфтиев России (официальный сайт). URL: <https://www.muslim.ru/>

Что же касается групп в социальных сетях, то они немногочисленные, в основном от 90 до 300 чел. и различны по своей активности. Самой активной является группа Лиманского хурула (п. Лиман, Астраханская обл.). Она создана для общения, знакомства молодого поколения с историей, традициями и обычаями калмыцкого народа, воспитания духовно нравственных качеств. Так же в группе можно найти информацию о работе калмыцкой общины, праздниках и мероприятиях, связанных с жизнью калмыцких буддистов. В нее практически ежедневно добавляются видеозаписи, аудиозаписи и электронные издания книг на буддийскую тематику. Выкладываются записи, рекламирующие различную буддийскую религиозную атрибутику ручной работы. Число участников насчитывает 165 чел. из почти 800 калмыков, проживающих в Лиманском районе. Администратором данной группы является настоятель данного хурула, который также имеет свою личную страницу в социальной сети Вконтакте¹. С сентября 2017 г. группа является закрытой для посторонних.

Имеют свои страницы в социальных сетях Дуид хурул (с. Малые Дербеты, респ. Калмыкия), Хошеутовский хурул (с. Речное, Астраханская обл.), Оргакинский хурул (п. Оргакин, респ. Калмыкия) и Бага-Чоносковский хурул (п. Бага-Чонос, респ. Калмыкия).

Говоря о виртуальном буддизме, стоит упомянуть о разнообразных мобильных приложениях для смартфонов и планшетов, которые размещены в свободном доступе. Наиболее популярными являются: «Музыка для медитации», «Буддизм России», «Мудрость Будды» и «Тибетский буддизм». В качестве примера рассмотрим одно из приложений, запущенных в июне 2016 года, под названием «Kirsan». В отличие от приложений, упомянутых выше, данный проект был создан, по большей части, для жителей республики Калмыкия. Автором данного проекта является Никита Голдсмит, а идейным вдохновителем стал бывший глава Республики Калмыкия Кирсан

¹ Лиманский хурул. URL: <https://vk.com/club54716187>

Илюмжинов. По его словам, сумма, потраченная на разработку данного приложения, составила 1 миллион долларов США¹.

По словам разработчиков, «миссия мессенджера – сплотить людей, которые интересуются этой древнейшей религией, и предоставить исчерпывающую информацию о великом учении Будды через общение последователей между собой и послания его святейшества Далай-ламы участникам сообщества «Kirsan» в виде текстовых, аудио и видеофайлов»².

Таким образом, в рамках первого этапа исследования, мы пришли к следующим выводам:

- на сегодняшний день, на территории Северного Прикаспия, помимо малых религиозных культов и конфессий, доминируют три основные религиозные сети: православная, мусульманская и буддийская. Они были ослаблены в период советской власти и их восстановление произошло уже в постсоветский период, а в последние 10-15 лет их развитие усилилось за счет появления параллельных им, виртуальных религиозных сетей;
- в интернет-пространстве виртуальные социальные сети религиозного содержания постепенно становятся чем-то обособленным от остальных виртуальных сетей, сформировав «другой мир», с новой, виртуально-религиозной идентичностью;
- структура религиозных виртуальных сетей очень схожа с обычными виртуальными социальными сетями по нескольким параметрам: массовость потребления (большое количество подписчиков), коммерциализация контента (практически на каждом сайте и в мобильном приложении, кроме буддийских, существует система пожертвований на развитие проектов) и серийность (новые

¹ Топчиев М.С., Черничкин Д.А. Реальный и виртуальный буддизм на территории Юга России // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2017. №12(86): в 4-х ч. Ч. 3. С. 191-195.

² Гавриленко А. В России создали мессенджер с мантрами для буддистов // Российская газета. URL: <https://rg.ru/2016/05/26/reg-ufo/messendzher-dlia-buddistov.html>

приложения, религиозного содержания появляются с определенной периодичностью – каждую неделю, и еще чаще обновляются);

- Возможности данных виртуальных сетей не вытесняют реальные религиозные сети, а дополняют их, расширяя их поле миссионерской деятельности;
- Параллельно с этим, намечается тенденция к десакрализации конфессионального интернет-пространства, за счет применения маркетинговых технологий.

ГЛАВА II. РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ТРАНСПРЕССИЯ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЮГА РОССИИ

2.1. Виртуальная религиозная идентичность: социологический анализ

Молодежная студенческая среда всегда была наиболее прогрессивной и одновременно подверженной всевозможным мировоззренческим влияниям. Она наиболее неустойчива, поскольку находится в стадии формирования и постоянных изменений. Лабильность, гибкость, восприимчивость молодежи обусловлена так же и социальной нестабильностью постсоветского общества¹. Формирование постсоветской молодежи происходило под влиянием традиционных общечеловеческих ценностей, таких как семья, любовь и здоровье, которые постепенно вытеснили коммунистические идеалы. Значительное влияние на нее начинает оказывать и религиозная сфера. Современная студенческая среда уже полностью сформирована постсоветским пространством, с одной стороны свободным от идеологического диктата и насильственной атеизации, а с другой – подвержена активному влиянию цифровой культуры. Оно выросло в среде устойчивого на государственном уровне влияния религии на повседневную жизнь. Представители современного поколения российской молодежи, в большинстве своём, являются активными пользователями мировой глобальной сети, что, естественно, не может не отражаться на особенностях формирования их ценностной картины мира, форме и стилю общения, восприятию, получению и усвоению информации.

Развитие виртуальных средств коммуникации, а также рост их популярности привели к появлению огромного числа научных работ, авторы

¹ Головчин М.А., Мкоян Г.С. Молодежь на постсоветском пространстве в условиях ценностной трансформации общества (на примере России и Армении) // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2018. № 11, ч. 3. С. 215-229.

которых подходили к изучению данного феномена с различных сторон¹, а также прогнозировали, каким образом виртуальное пространство окажет влияние как на личность пользователей, так и на их идентичность. В середине 90-х годов XX века в западной научной литературе входят в оборот понятия «виртуальная личность» и «виртуальная идентичность», которые на сегодняшний день получили широкое распространение и в отечественных исследованиях. Но единства взглядов как на само понятие «виртуальная идентичность», так и на причины его формирования не существует до сих пор. Одни полагают, что формирование виртуальной идентичности происходит в результате неудовлетворенности реальной идентичностью, является следствием усугубляющегося кризиса идентификации, при котором индивид утрачивает некую целостность, внутренний стержень и оказывается сложенным из случайных элементов. К примеру, исследователь И. Шевченко предполагает, что виртуальное пространство предоставляет человеку «возможность реализации качеств личности, проигрывания ролей, переживания эмоций, по тем или иным причинам фрустрированных в реальной жизни»².

Другие же считают, что интернет предоставляет дополнительные возможности для самовыражения человека, а виртуальная идентичность, по мнению А.Е. Жичкиной «позволяет лучше понять себя»³. В подавляющем большинстве работ, посвященные виртуальной идентичности, само понятие не раскрывается. Зачастую, исследователи лишь описывают характеристики, присущие ей. Так например Е.В. Летов приводит несколько основных характеристик, присущих виртуальной идентичности: открытость,

¹ Turkle Sh. Life on the screen: identity in the age of the internet. New York: Simon and Schuster, 1995; Turkle Sh. Parallel lives: working on identity in virtual space // Constructing the self in a mediated world: inquiries in social construction. New York, 1996; Balsamo A. Signal to noise: on the meaning of cyberpunk subculture, in Biocca, Frank; Levy, Mark (eds.) // Communication in the age of virtual reality. New York: Routledge, 1995. Pp. 347–368; Bechar-Israeli H. From «Bonehead» to «Clonehead»: Nicknames, Play, and Identity on Internet Relay Chat. Journal of Computer-Mediated Communication, 1995. №1 (2). URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-101.1995.tb00325.x/ful>

² Шевченко И. Некоторые психологические особенности общения посредством Internet // Флогистон: Психология из первых рук. URL: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/shevchenko>

³ Жичкина А.Е. Взаимосвязь идентичности и поведения в Интернете пользователей юношеского возраста : автореф. дис. ... канд. психол. наук.М., 2001.

усложненность и поиск альтернатив дальнейшего развития¹. Другой российский исследователь Е.А. Горный в качестве базовых характеристик виртуальной идентичности выделяет «бестелесность, редукцию личности к текстам как ее семиотическим манифестациям, анонимность, свободу или расширенные возможности идентификации»².

О.Н. Астафьевой в одной из своих работ была предпринята попытка раскрыть само понятие «виртуальная идентичность». Под ним она понимает «составную часть социокультурной идентичности личности, которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной (не всегда фиксируемой в реальном социуме) общности, осуществляющей деятельность (в основном, потребление и передача знаний и информации) в информационно-коммуникативных средах, прежде всего – в компьютерном виртуальном пространстве»³.

Можно согласиться с тем, что виртуальная идентичность – лишь один из аспектов, часть социокультурной идентичности, однако нельзя с полной уверенностью говорить о том, что для ее обретения обязательным фактором является высокий уровень владения компьютерной техникой. Ведь отождествлять себя с «человеком сети» могут и обычные пользователи, которые увлекаются компьютерными играми или просто проводящие время в социальных сетях.

На наш взгляд виртуальная идентичность – это результат самоотождествления личности или референтного сообщества с той или иной социальной группой, созданной в сети. Можно сказать, что это виртуальная самопрезентация. Однако, виртуальная идентичность, зачастую является отражением реальной (личностной, коллективной) идентичности, усиливая

¹ Летов Е.В. Сетевая идентичность в контексте культурных процессов информационного общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2013.

² Горный Е.А. Онтология виртуальной личности / Бытие и язык: сб. статей по материалам международной конференции. Новосибирск: Новосибирский институт экономики, психологии и права; Новосибирское книжное издательство, 2004. С. 78–88.

³ Астафьева О.Н. Виртуальные сообщества: «сетевая» идентичность и развитие личности в сетевых пространствах // Вісник Харківського національного університета: Теорія культури та філософія науки. 2007. № 776. С. 120–133.

ее в сфере виртуальной коммуникации. Поэтому, она не может рассматриваться как самостоятельная сущность, как субъект поведения или деятельности, как альтернатива реальной (персональной) идентичности. Это лишь один из аспектов идентичности, результат самопрезентации личности в виртуальном пространстве.

В этом пространстве человек стремится самоутвердиться посредством блага или общения в социальных сетях, получить признание, а также расширить свои социальные контакты, вступив в различные виртуальные сообщества, в том числе и в религиозные. Виртуальные сообщества – это сеть отношений, которая связывает людей, вызывая у них чувство принадлежности и, как следствие, формирует определенную идентичность. Можно сказать, что схожие функции выполняют и виртуальные религиозные сообщества, обеспечивающие религиозную поддержку пользователей, информируют, помогают обрести чувство принадлежности к сообществу людей, разделяющих одинаковые религиозные взгляды. Все это помогает участникам того или иного религиозного сообщества выстраивать свою идентичность, которую можно назвать «виртуально-религиозной».

Мы предполагаем, что термин «виртуальная религиозная идентичность» определяется как совокупность представлений индивида о личной религиозной принадлежности в сети, представление самого себя в роли носителя определенных религиозных идей, ценностей, норм, постулатов с последующей их репрезентацией в виртуальном пространстве, а также возможность переноса им виртуальных идей, норм и ценностей в реальное пространство.

Виртуальная религиозная идентичность - изменчивый, синтетический продукт или результат, отражающий личностные мотивы и религиозные ценности конкретного пользователя, представляющий себя в виде различных комбинаторных конфигураций (аватаров). Она может не иметь чёткой фиксации, так как аватар (образ человека в сети) направлен на создание

эффекта подобия и вполне может рассматриваться как образ, в некоторых случаях лишенный сходства с реальностью.

Сложность фиксации данной идентичности можно объяснить еще также постоянной сменой мировоззренческих трендов в виртуальном пространстве, получившие название «мейнстрим»¹. Зачастую, подобным сменам подвержена именно молодое поколение, которая является активным пользователем глобальной сети и основным потребителем продуктов массовой культуры.

Поэтому одним из рабочих вопросов был следующий – каким образом новые социально-культурные и «цифровые» реалии влияют на уровень религиозности молодежи, на интенсификацию трансгрессивных процессов в сфере религиозной идентичности. Меняются ли количественно и качественно потоки вероисповедных переходов и отношение к ним молодежи. Еще одним важным исследовательским вопросом является следующий – насколько молодое поколение информировано именно о наличии в виртуальном пространстве религиозного контента и как оно относится к новым виртуальным формам религиозной активности.

В рамках второй главы данной работы нами была выдвинута гипотеза о том, что под влиянием виртуализации культуры в среде современной молодёжи, наблюдается тенденция к десакрализации реального и виртуального конфессионального пространства, что сказывается на изменении вектора религиозности в сторону неверия и атеизма.

В декабре-январе 2019 года нами было проведено комплексное социологическое исследование с целью выявления региональной специфики формирования и трансформации религиозной идентичности молодежи в современном виртуальном пространстве. Объем выборочной совокупности составил 531 респондент – жителей города Астрахани и Астраханской, Ростовской, Волгоградской областей, республик Дагестан, Ингушетии,

¹ преобладающее направление в какой-либо области (научной, культурной, религиозной и др.) для определённого отрезка времени.

Чечни, а также Крымской автономной республики, из которых 25 % – студенты первого курса бакалавриата, 25 % – студенты четвертого курса бакалавриата, 50% – студенты магистратуры; из них: 38,1 % – юноши, 60,9 % – девушки. Выборка: целенаправленная, квотированная по полу, курсу и факультету обучения. Метод получения первичной социологической информации: раздаточное анкетирование. Погрешность выборки – 2,2%. Гайд биографического интервью был разработан авторами исследования. Обработка и анализ данных проведены с использованием статистического пакета IBM SPSS Statistics 21. Анализ данных включал линейное распределение ответов респондентов на вопросы анкеты, осмысление параметров таблиц сопряженности. В ходе анализа полученных данных были установлены уровень религиозности и вовлеченность студенческой молодежи в виртуальное пространство. По всем выделенным индикаторам была задана серия вопросов.

Дополнительная первичная социологическая информация была получена путем применения качественной социологической методики – экспертного интервью. При использовании данной методики был описан субъективный опыт переживания событий, складывание религиозной идентичности респондентов. Данный метод основывается на нарративе (повествовании) респондента. В ходе проведения экспертных интервью были привлечены личные данные информантов, а также дополнительные материалы, описывающие социальный контекст. Вопросы гайда биографического интервью были распределены на тематические блоки, отвечающие требованиям задач исследования.

Для реализации поставленных задач исследования применялся целенаправленный отбор респондентов-священнослужителей из различных конфессиональных групп: православие, ислам, иудаизм, адвентизм. выступивших в качестве экспертов. При ограничении поиска в рамках целенаправленного отбора использовалась методика «снежного кома», целью которого являлось нахождение новых участников интервью путем ссылки на

них уже поучаствовавших в интервью. Обработка качественных интервью производилась путем транскрибирования голосовых интервью с указанием интонационных элементов с последующим содержательным анализом и «плотным» описанием результатов, а также применением метода триангуляции.

Проведенное фокус-групповое интервью позволило определить уровень информированности студенческой молодежи о наличии виртуальных религиозных образований в русскоязычном сегменте интернета, а также определить их отношение к подобным новообразованиям.

Для подробного изучения данной проблематики необходимы исследования в следующих направлениях:

- сравнительный анализ религиозной активности населения, проживающего в Астрахани (или АО) и в моноэтническом регионе (республики Дагестан, республики Ингушетия и Чеченская республика), что позволит подтвердить или опровергнуть гипотезу о высокой степени религиозности студенческой молодежи;
- сравнительный анализ религиозности и вовлеченности в религию среди мусульманского и христианского населения в регионах (на репрезентативных выборках), что позволит подтвердить или опровергнуть гипотезу о более глубокой религиозности и вовлеченности в религию мусульман, в отличие от христиан;
- изучение явления религиозной трансгрессии в полиэтничном (Астраханская область) и моноэтнических регионах России (кавказские республики), где Ислам представлен значительной долей населения;
- изучение отношения к фактам перехода из одной системы вероисповедания в другую среди христиан и мусульман по отдельности;

- анализ вовлеченности респондентов в использовании ресурсов с ярко выраженной религиозной тематикой, а также степень информированности о существовании в информационном пространстве «виртуальных религий».

Описание полученных данных социологического исследования

Для исследования динамики данных социологических исследований мы сравнили данные похожего исследования 2015 года¹ и нынешние результаты 2019² года. Данное сравнение было применено для отслеживания изменений в уровне религиозности студенческой молодежи, изменения конфессионального ландшафта региона, а также для исследования уровня информированности фактах религиозной трансгрессии и отношению к переходам из одной системы вероисповедания в другую. Для наглядности данные исследования 2015 года будут представлены в отдельных столбцах таблиц.

Уровень религиозности

Для определения религиозности, респондентам был задан прямой вопрос: «Относите ли Вы себя к людям, исповедующим какую-либо религию?». 56,8% опрошенных (301 чел.) выбрала однозначно положительный ответ «Да», 27,9% - однозначно «Нет» (148 чел.). 15,3% участников опроса (81 чел.) затруднились ответить на поставленный вопрос.

В сравнении

¹ Отчет по итогам поискового социологического исследования «Религиозная трансгрессия». Астрахань, 2015 г. Объем выборочной совокупности количественного исследования составляет 433 респондента. Среди них: Мужчины – 33% Женщины – 67%. Единицами выборочной совокупности явились студенты и магистранты Астраханского государственного университета

² Отчет по итогам поискового социологического исследования «Формирование посттрансгрессионной модели религиозной идентичности в современном информационном пространстве». Астрахань, 2019 г. Объем выборочной совокупности количественного исследования составляет 531 респондент. Среди них: Мужчины – 30.9% Женщины – 69.1%. Единицами выборочной совокупности явились студенты и магистранты АГУ, КГУ, КФУ, КубГУ, ДГУ, ЧГУ.

Таблица 1. – Религиозность.

Относите ли Вы себя к людям, исповедующим какую-либо религию?	2015 г.	2019 г.
Да	65,3%	56,8%
Нет	28%	27,9%
Затрудняюсь ответить	6,7%	15,3%

Можно заметить снижение уровня религиозности среди студенческой молодежи почти на 10% (8,5%) в сторону неопределившихся в выборе ответа.

Для получения более детальной информации, характеризующих религиозность респондентов, им было предложено ответить на вопрос о их принадлежности к той или иной конфессии, мировоззрению (религиозным или философским взглядам). 34,9% (185 чел.) респондентов отметило Христианство (православие), 32,5% участников исследования – Ислам, вариант «не верующий» выбрали 14,7% респондентов (78 чел.), 9,4% - Атеизм (50 чел.), 3,6% - Буддизм (19 чел.), 0,2% - Иудаизм (1 чел.). 4,1% опрошенных отметили другое, который включал в себя такие ответы как: агностицизм, космополитизм, славянство, родноверие, протестантизм, католицизм. 0,6% респондентов затруднились ответить на поставленный вопрос.

Таблица 2. – Конфессиональная принадлежность.

Вариант ответа		2015 г. (%)	2019 г. (%)	
1.1	Христианство (православие)	45,1%	34,9	36,4
1.2	Христианство (католицизм)		0,4	
1.3	Христианство (протестантизм)		1,1	
2.	Ислам	30,6%	32,5	
3.	Буддизм	2,3%	3,6	
4.	Иудаизм	0,5%	0,2	
5.	Не верующий	-	14,7	
6.	Атеист	8,1%	9,4	
7.	Другое	5,6%	3,2	

Для получения более детальной информации, характеризующих религиозность респондентов, участникам исследования был задан вопрос «Что для Вас прежде всего, означает быть религиозным человеком?» с

несколькими вариантами ответа, предложенными исследователями. Также, на данный вопрос возможно было предложить свой вариант ответа. Результаты распределились следующим образом: вариант «Соблюдать человеческие и морально-этические нормы» отметили 66% респондентов (351 чел.), 38% (202 чел.) – «Твердо придерживаться норм и правил священных писаний (Коран, Библия, Тора и др.)», 36,1% опрошенных (192 чел.) считают, что быть религиозным человеком это прежде всего «Молиться и посещать религиозные места (мечети, церкви, храмы, хурулы, синагоги и пр.)».

Интересным для нас являлся ответ «Ощущать себя представителем той или иной религиозной группы», который выбрали всего 22,4% респондентов (119 чел.). Можно предположить, что религия и религиозные институты оказывают относительно слабое влияние на студенческую молодежь при формировании коллективной религиозной идентичности и носят, зачастую формальный характер. Подобное предположение высказывали исследователи С.А. Ляушева и Б.Л. Шхачемукова в своей работе «Религиозная идентичность как основа противодействия религиозному экстремизму»¹. В 2016 году ими было проведено похожее социологическое исследование среди студенческой молодежи республики Адыгея (580 респондентов). Данные исследования позволили им сделать вывод о том, что «влияние религии на студенческую молодежь, несмотря на выраженные тенденции повышения религиозности среди ее отдельной части, также нельзя назвать определяющим в повседневной жизни студентов, в их ценностном поле. Это влияние чаще всего носит формальный характер и ассоциировано с традиционными этническими стереотипами».

5,1% респондентов (27 чел.) отметили также вариант «носить религиозную одежду», 7,1% опрошенных (38 чел.) затруднились ответить на

¹ Ляушева С.А., Шхачемукова Б.Л. Религиозная идентичность как основа противодействия религиозному экстремизму / Пути регулирования этносоциальных процессов в регионе: монография. Майкоп: изд-во АГУ, 2017.

данный вопрос. Помимо предложенных исследователями ответов, некоторые респонденты в графу «другое» вписали такие варианты как: «знать, что в трудную минуту тебе поможет Бог», «не нарушать духовные законы», «верить в то, чего нет», «верить в Бога», «просто верить», «являть своей жизнью и поступками то, во что веришь», «вера в Бога внутри себя».

Таблица 3. – религиозная идентификация.

Что для Вас прежде всего, означает быть религиозным человеком? (возможно несколько вариантов ответа)	
Соблюдать человеческие и морально-этические нормы	66%
Твердо придерживаться норм и правил священных писаний (Коран, Библия, Тора и др.)	38%
Молиться и посещать религиозные места (мечети, церкви, храмы, хурулы, синагоги и пр.)	36,1%
Ощущать себя представителем той или иной религиозной группы	22,4%
носить религиозную одежду	5,1%
Затрудняюсь ответить	7,1%

Религиозная трансгрессия

Для определения степени распространенности процесса религиозной трансгрессии, респондентам был задан прямой вопрос: «Случалось ли Вам сталкиваться с ситуацией, когда верующие переходили из одной системы вероисповедания в другую/становились неверующими?». 68,2% опрошенных (363 чел.) сталкивались с подобным явлением; 31,8% (166 чел.) – не сталкивались с ним.

Таблица 4. – Знание фактов перехода из одной религии в другую.

Случалось ли Вам сталкиваться с ситуацией, когда верующие переходили из одной религии в другую?	2015 г. (%)	2019 г. (%)
Да	53,3	68,2
Нет	46,7	31,8

В данном случае наблюдается повышение уровня информированности о подобных фактах перехода на 14,9%. Возможно это связано с особенностями поликонфессиональной среды, изменениях в системе ценностей молодежи, влиянием виртуальной сети, повышением общего уровня знаний о религиозных системах и пр. Исследователи не затрагивали

исследование источников информированности о подобных фактах перехода и его причинах.

Как показывают данные 2015 года, если рассматривать социальную среду, в которой произошел переход из одной религии в другую, можно отметить, что в основном он имел место быть в «дальнем круге» (68,8%): среди знакомых друзей респондента – 47,2% и среди друзей респондента – 21,6%. В «среднем круге» - 10,4% случаев перехода наблюдается среди близких и знакомых семьи респондента. В «ближнем круге» отмечается 11,3% случаев перехода в семье респондента и 7,8% случаев в семье родственников респондента.

Таблица 5. Социальная дистанция от фактов перехода (данные 2015 года).

Где именно Вам приходилось сталкиваться с ситуацией перехода из одной религии в другую?	%
В Вашей семье	11,3
В семье Ваших родственников	7,8
Среди близких и знакомых Вашей семьи	10,4
Среди Ваших друзей	21,6
Среди знакомых Ваших друзей	47,2
Другое	1,7

Доминирующим направлением перехода является переход из Христианства в Ислам, подобные случаи были отмечены 66,2% респондентов; переход из Ислама в Христианство зафиксировали 27,2% участников исследования. Среди значимых, можно отметить переход из атеиста в верующие – 23,9%, из христианства в буддизм – 11,3%, из Христианства в Нетрадиционные религии – 10,2%. Интересным является тот факт, что вариант «из верующего в атеисты» отметили 52,5% опрошенных, что еще раз подтверждает наше предположение о снижении уровня религиозности среди студенческой молодежи. В целом же, динамика перехода из одной религиозной системы в другую возросла во всех вариантах.

Таблица 6. Какой переход из одной системы вероисповедания в другую Вам приходилось наблюдать? (%) (многовариантный вопрос)

Вариант ответа*		% ответов респондентов	% от всех ответов (сумма = 100%)	2015 г. (%)
1.	Из христианства в ислам	66,2	31,1	70,4
2.	Из ислама в христианство	27,2	12,8	27,7
3.	Из христианства в нетрадиционные религии	10,2	4,8	6,6
4.	Из христианства в буддизм	11,3	5,3	2,8
5.	Из ислама в буддизм	2,2	1,0	2,8
6.	Из буддизма в христианство	3,0	1,4	2,3
7.	Из буддизма в ислам	1,9	0,9	0,5
8.	Из христианства в иудаизм	1,6	0,8	1,4
9.	Из ислама в нетрадиционные религии	4,7	2,2	1,4
10.	Из нетрадиционных религий в христианство	3,3	1,5	1,4
11.	Из иудаизма в христианство	1,1	0,5	0,5
12.	Из верующего в атеисты	52,5	24,6	-
13.	Из атеиста в верующие	23,9	11,2	-
14.	Не помню/затрудняюсь ответить	4,1	1,9	1,1

* - из числа столкнувшихся с ситуацией перехода из одной системы вероисповедания в другую

* – варианты «из верующего в атеисты» и «из атеиста в верующие» не применялись в исследовании 2015 года

Рассматривая отношение респондентов к различным типам направленности перехода можно отметить, что большая часть участников исследования нейтрально относится к подобным явлениям. Наиболее лояльное отношение к переходу из неверующего в верующего:

- 47,4% респондентов относится к подобному переходу нейтрально;
- 41,7% - положительно;
- 5,5% - отрицательно.

Следующим по лояльности является переход из Нетрадиционной религии в Традиционную:

- 54,7% респондентов относится к подобному переходу нейтрально;
- 31,3% - положительно;
- 5,7% - отрицательно.

Затем – переход из Традиционной религии в Нетрадиционную:

- 58,7% респондентов относится к подобному переходу нейтрально;
- 24,5% - положительно;
- 8,1% - отрицательно.

Переход из Традиционной религии в Традиционную вызывает меньше лояльности у респондентов:

- 57,9% респондентов относится к подобному переходу нейтрально;
- 13,9% - положительно;
- 19,4% - отрицательно.

Наименее лояльно респонденты относятся к переходу из той или иной религии в Неверие или Атеизм:

- 50,8% респондентов относится к подобному переходу нейтрально;
- 22,3% - положительно;
- 20,4% - отрицательно.

Таблица 7. – Отношение к различным направлениям перехода.

Каково Ваше отношение к людям, которые поменяли свою религию или мировоззрение?	Положительное	Скорее положительное	нейтральное	Скорее отрицательное	отрицательное	Затрудняюсь ответить
Традиционную религию на традиционную религию	11,3%	2,6%	57,9%	11,5%	7,9%	8,7%
Традиционную религию на нетрадиционную религию	16,4%	8,1%	58,7%	5,3%	2,8%	8,7%
Нетрадиционную религию на традиционную религию	19,2%	12,1%	54,7%	3,4%	2,3%	8,3%
Стали неверующим / атеистом	15,1%	7,2%	50,8%	8,9%	11,5%	6,6%
Стал верующим	30,9%	10,8%	47,4%	2,5%	3,0%	5,5%

По сравнению с данными исследования 2015 года¹ наблюдается относительный рост лояльного отношения респондентов к фактам религиозной трансгрессии и спад негативного отношения к данным переходам. Это доказывает наше предположение о том, что поликонфессиональная среда со временем формирует толерантное отношение между различными национальными и конфессиональными группами, проживающими на одной территории.

Таблица 8. – Отношение к различным направлениям перехода (данные 2015 года)

¹ Данные представлены в таблице 8 / Отчет по итогам поискового социологического исследования «Религиозная трансгрессия». Астрахань, 2015 г.

Каково Ваше отношение к людям, которые поменяли свою религию или мировоззрение?	Положительное	отрицательное	нейтральное	положительное	крайне положительное	затрудняюсь ответить
Традиционную религию на традиционную религию	6,3%	8,7%	70,5%	8,2%	1,2%	5,1%
Традиционную религию на нетрадиционную религию	13,9%	22,1%	56,7%	1,7%	1,5%	4,1%
Нетрадиционную религию на традиционную религию	6,1%	4,2%	62,7%	20,1%	2,7%	4,2%
Стали атеистами	14,9%	13,2%	58,7%	5,9%	4,6%	2,7%

Религия в информационном пространстве

Для исследования уровня вовлеченности респондентов в виртуальное пространство, был задан прямой вопрос: Пользуетесь ли Вы интернетом? 99,1% процентов опрошенных ответили «да», 0,9% – «нет».

Таблица 9. Пользуетесь ли Вы Интернетом?

	Вариант ответа	%
1.	Да	99,1
2.	Нет	0,9

Для получения более детальной информации, касающейся информированности респондентов о наличие религиозного контента в интернете, им было предложено ответить на вопрос «Сталкивались ли Вы в сети Интернет с ресурсами (новости, социальные сети, блоги, видео, специализированные сайты и др.) с ярко выраженной религиозной тематикой?».

Таблица 10. Сталкивались ли Вы в сети Интернет с ресурсами (новости, социальные сети, блоги, видео, специализированные сайты и др.) с ярко выраженной религиозной тематикой?

	Вариант ответа*	%
1.	Да	69,1
2.	Нет	30,9

* - из числа пользователей сети Интернет

При этом, из числа тех, кто сталкивался подобными ресурсами, лишь 12% респондентов используют виртуальный религиозный контент в своих целях. Перед исследователями не стояла задача узнать, для каких целей используются религиозные Интернет-ресурсы. Поэтому данный вопрос респондентам задан не был.

Таблица 11. Используете ли Вы ресурсы с ярко выраженной религиозной тематикой?

Вариант ответа*		%
1.	Да	12,0
2.	Нет	88,0

* - из числа пользователей сети Интернет

На вопрос «Знакомы ли Вам «Виртуальные религии», которые сформировались и функционируют в сети Интернет?», лишь 6,8% из тех, кто пользуется интернетом, ответили положительно. Возможно, это связано с нежеланием респондентов сталкиваться с подобным контентом в виртуальной сети и отсутствием интереса к данному феномену либо закрытостью подобных религиозных объединений от посторонних.

Таблица 12. Знакомы ли Вам «Виртуальные религии», которые сформировались и функционируют в сети Интернет?

Вариант ответа		%
1.	Да	6,8
2.	Нет	93,2

Несмотря на низкий % респондентов, которые осведомлены о наличии религиозных объединений, сформированных и функционирующих в сети интернет, на вопрос о таких объединениях результаты распределились следующим образом: среди наиболее известных респондентами было отмечено «Пастафарианство» – 56,8% (21 чел.), Абдуловера – 8,1% (3 человека) и Миссионерская церковь копимизма – 8,1% (3 чел.). Популярность ответа «Пастафарианство» вызвано достаточной

популярностью как самого вероисповедания, так и его автономных церквей по всему миру (в России – РПЦ – Русская Пастафарианская церковь).

Таблица 13. Не могли бы ли Вы назвать подобные «Виртуальные религии»? (открытый вопрос)

Вариант ответа*		Кол-во упоминаний	% ответов респондентов	% от всех ответов (сумма = 100%)
1.	Пастафарианство	21	3,9	56,8
2.	Абдуловера	3	0,6	8,1
3.	Миссионерская церковь копимизма	3	0,6	8,1
4.	Синий кит	2	0,4	5,4
5.	Джедаизм	2	0,4	5,4
6.	Русская пиратская церковь	1	0,2	2,7
7.	Хатеунизм	1	0,2	2,7
8.	Церковь бога Кузи	1	0,2	2,7
9.	Церковь Илона Маска	1	0,2	2,7
10.	Церковь недомудреца	1	0,2	2,7
11.	Церковь Хандзомейнеров	1	0,2	2,7
Итого:		37	6,8	100

* - из числа респондентов, знакомых с «Виртуальными религиями»

Пояснения к вопросу №13

Пастафарианство – пародийная религия, основанная физиком Бобби Хендерсоном, выпускником Университета штата Орегон, в 2005 году в знак протеста против решения департамента образования штата Канзас, требующего ввести в школьный курс концепцию «Разумного замысла» как альтернативу эволюционному учению. В открытом письме на своём веб-сайте Хендерсон возвещает веру в сверхъестественного создателя, похожего на макароны и тефтели — Летающего Макаронного Монстра (ЛММ), и призывает к изучению пастафарианства в школах наряду с другими религиями, тем самым используя аргумент *reductio ad absurdum* (доведение до абсурда). Название основано на игре слов и ассоциируется с растафарианством и итальянским словом «паста» (итал. *pasta*), означающим макаронные изделия, а последователи называют себя пастафарианами.

Абдуловера (Абдуловерование) — интернет-движение троллей, работавшее в 2012 г. и занимающееся набегами на видеоблоггеров. Создана обзорщиком

видеоигр Абдулем. Название появилось от фамилии Александра Абдулова, коллажи, с фотографиями которого широко применяются движением. По легенде, которая продвигается на форумах сторонников движения, Абдуловера — религия, а Абдулов — её бог, который приказал карать грешников; в роли грешников выступают видеоблоггеры, которые чем-то не понравились движению, нередко жертвы выбираются совершенно случайно. Абдуль — пророк Абдулова и лидер движения.

Миссионерская церковь копимизма (от англ. copy me — «копируй меня») — сообщество, выступающее за свободный файлообмен, в котором обмен знаниями считается священным. Основано в Швеции и в соответствии со шведским законодательством официально признано религией. Церковь копимизма была основана в 2010 году 19-летним студентом философии Уппсальского университета Исааком Герсоном (Isaac Gerson), который является руководителем и духовным лидером Церкви копимизма. Несмотря на то, что копимизм является религией, Церковь копимизма не верит в богов и сверхъестественные силы.

Джедаизм — нетеистическое новое религиозное движение, основанное на идеях фантастической киноэпопеи Джорджа Лукаса «Звёздные войны». Многие, однако, полагают, что для джедаизма больше подходит термин «субкультура», или «философское течение», нежели «религия» — так как до сих пор в джедаизме не сложилась чётко определённая религиозная община, джедаизм не имеет культовых действий (обрядов, таинств, т. п.), нет культовых сооружений.

Русская пиратская церковь (Пиратеизм) - это вера в священность эволюции информации, причём ценность информации тем выше, чем более она ведёт к усложнению и увеличению разнообразия. Более священным видом копирования информации является её изменение, заключающееся в

копимиксировании - создании новой информации из блоков старой, так как оно увеличивает существующее разнообразие (количественная эволюция информации). Русская Пиратская Церковь (PiC) в частности намерена использовать закон о защите чувств верующих для борьбы с новым антипиратским законом и правообладателями, которые ограничивают свободу информации.

Хатсунизм — религиозно-философское направление, последователей которого объединяет любовь к одной из первых вокалоидов — Мику Хацунэ. Первоочередной задачей хатсунистов является распространение лучших работ, вдохновленных образом и голосом Дивы, а также популяризация Мику среди тех, кто о ней еще даже не слышал.

Церковь Бога Кузи – незарегистрированная псевдоправославная религиозная группа деструктивной направленности, действующая в России (прежде всего в Москве) с конца 1990-х — начала 2000-х. Также определяется как псевдоправославная секта, псевдорелигиозная секта. Лидер — Андрéй Юрьевич Попóв (род. 1977) («бог Кузя», «Кузьма Алексеев»), ранее также известный как «епископ Роман». 16 июля 2018 года признан судом виновным в мошенничестве и создании религиозной организации, посягающей на жизнь и здоровье граждан, и приговорён к пяти годам заключения в исправительной колонии общего режима.

Церковь недомудреца (англ. Church of the SubGenius) — американская пародийная религия. Она учит комплексной системе убеждений, сосредоточенной вокруг Дж. Р. «Боба» Доббса, якобы продавца из 1950-х, который почитается последователями как пророк. Руководители организации разработали подробные рассказы о Доббсе и его связях с различными богами. Их центральное божество, Иегова 1, сопровождается другими

богами, взятыми из древней мифологии и популярной художественной литературы. Книги организации описывают Великий заговор, который стремится промыть человечеству мозги и угнетать последователей Доббса. В этой литературе организация представляет собой смесь из культурных отсылок к тщательно разработанной совокупности источников.

Церковь Хандзомейнеров (Церковь им. Св. Хндзо) –официально зарегистрированная религиозная организация, в качестве объекта поклонения был выбран Хандзо, один из самых нелюбимых персонажей компьютерной онлайн игры «Overwatch». Была создана бразильским журналистом, который хотел таким образом показать, как легко в Бразилии можно зарегистрировать религиозную организацию, чтобы уклоняться от уплаты налогов. Служителям этой церкви запрещено использовать выражение “Хандзомейнер”, а по вторникам они могут брать выходной, чтобы проводить «религиозные исследования». Посвящение осуществляется путем игры в Overwatch. Если Вы не можете позволить себе копию игры, вы можете играть в Paladins, чтобы достичь того же эффекта. Чтобы вступить в Церковь Хандзо, необходимо пройти крещение, то есть сыграть в один матч Overwatch (по-видимому, от лица Хадзо). Ну а если у вас нет денег на копию шутера компании Blizzard, то можете сыграть один матч в другую онлайн-игру Paladins, мол, эффект будет тем же.

2.2. Анализ качественных (экспертных) интервью и фокус-групповых исследований.

Для определения специфики регионального религиозного пространства России нами была проведена серия экспертных интервью со священнослужителями наиболее крупных конфессиональных групп: православие, ислам, иудаизм и протестантизм (церковь адвентистов седьмого дня). Каждому из представителей конфессиональной группы были заданы

одинаковые вопросы касающиеся использования интернет-платформы для помощи при проведении служб, связи со своей паствой, а также их информирования о различных аспектах, в той или иной мере касающихся религиозной практики. В процессе анализа данных интервью нами была предпринята попытка сравнить специфики использования web ресурсов в каждой конфессиональной группе на предмет сходства и различий, а также уровня вовлеченности в эти ресурсы как самих священнослужителей так и их паствы. Отдельным аспектом исследования стало выделения региональных особенностей реального и виртуального религиозных пространств, а также их влияния на молодежь Юга России.

Для начала каждому из информантов был задан прямой вопрос: «Используете ли в своей жизни различные гаджеты?». Абсолютно все респонденты ответили положительно «да». Этими гаджетами являются: смартфон, ноутбук и планшетный компьютер. Что касается частоты использования этих ресурсов для выхода в интернет, каждый информантов ответил по-разному. Практически все информанты (за исключением представителя мусульманской конфессии) активно внедряют использование гаджетов в свою религиозную деятельность. Представитель православия, поясняет, что использование гаджетов, намного упрощает его религиозную деятельность, отмечая, что *«...иногда пользуюсь диктофоном, когда это такие то заседания, нужно что то записать, а так в основном, даже тот же самый диктофон есть в телефоне, я им больше всего пользуюсь, ну комп. Стационарный есть, но в последнее время я практически им не пользуюсь, зачастую мобильные приложения, книги я читаю в цифре....финансово, когда ты не можешь себе позволить много книг, как ты хочешь прочитать, который можешь купить. А есть книги которых просто не существует. Есть старые книги, но уже оцифрованные, которые нереально купить, а они все церковные, какие-нибудь там богословские труды 80-х годов 19 века, а ездить куда-то в библиотеку, покупать их никто не купит. Поэтому какие то вот такие вещи, для работы, ну и соответственно, даже*

художественная литература, либо аудио либо, сейчас я аудио стал больше слушать, потому что езжу много, и глазам легче и как то сознательно тренируешь восприятие на слух....»¹.

Представитель иудейской конфессии практически идентично высказывается по поводу использования гаджетов в своей деятельности: *«Однозначно да, используем и внедряем ресурсы... в принципе мы видим в этом конечно позитив, который есть в этом, который можно извлечь из всего этого и на самом деле у людей столько концентрация над книгой и значительно эффект очень короткий и ее нужно как-то распространить. Она отлична на экран, на книги, на текст, на какие-то визуальные вещи. Этот этап помогает, в своей мере привлекает людей к тому, чтобы они поняли, прониклись темой, мы преподаем.»².*

Несколько иная ситуация обстоит с представителем ислама. Он утверждает, что в своей деятельности старается как можно меньше времени использовать гаджеты для ведения религиозной деятельности, но сегодняшние темпы развития общества вынуждают его чаще использовать эти ресурсы для ведения деятельности в виртуальном пространстве. Возможно, данное противоречие связано с возрастом самого информанта (возраст информанта 47 лет): *«...на сегодняшний день это не ново, что общаться там необходимо, у меня там страница есть, информацию как общественный и религиозный деятель выкладываю, но сейчас понимаю, что я уже должен наставлять людей, говорить и говорить через социальные сети...страница есть и буду даже с сегодняшнего или завтрашнего дня уже выкладывать статьи...»³.*

Но использование виртуального пространства в его случае обусловлено также необходимостью понимать молодых мусульман: *«Пользуемся, конечно, куда деваться, надо же идти в ногу со временем. Мы священнослужители,*

¹ Интервью, Сколота Р.В., протоирей РПЦ МП, настоятель церкви в с. Оранжеви (Астраханская область, 15.02.2019 г.)

² Интервью, Меламед Исроэль, раввин еврейской общины, г. Астрахань. (21.02.2019 г.)

³ Интервью, Джантасов Р.И. главный имам-ахунд Астраханской области (г. Астрахань 20.02.2019 г.)

осознаем и понимаем, что очень много книг, которые запретны на сайте мин.юста. Священники, чтобы беседовать с молодыми прихожанами, должен понимать, что там в этой книге выложено. И да, она запретная, трудно соблюдать запреты, а он прочитал эту книгу. И чтобы его, переубедить, что автор в ней не прав, ты должен ее тоже прочитать. Раз твои прихожане знают, какие приложения для чего нужны, ты тоже должен быть наравне с ними, иначе мы потеряем молодежь. Сложно будет беседовать потом.»¹.

По словам информантов, высшее руководство понимает всю необходимость совмещение реальной и виртуальной религиозной деятельности, хотя и имеются те, кто против использования подобных ресурсов, но основная часть священнослужителей положительно принимают подобный опыт религиозной деятельности. Раввин в процессе интервью упоминает, что «...*есть те, кто запрещает, есть те кто полностью открыто, политика такого подхода, что в принципе это инструмент, который может, благодаря которому можно передать контент позитивный и с точки зрения, то есть, мы говорим про религию, как знаете появилось радио, и что-то новое пришло в мир, то можно сейчас за короткое время, преодолеть большие расстояния и люди могут слушать и понимать вещи, абсолютно в секунду, за много-много тысяч километров слушать урок, лекцию, какие-то хорошие идеи. То есть, конечно в этом есть, как поскольку это открыто всему миру, в этом есть какие-то негативные вещи, но наша задача, наша цель знакомство, дать позитивным, хорошим контентом, который пойдет на благо человечеству...»².*

Представитель православной церкви связывает данное амбивалентное отношение электронным ресурсам с возрастными особенностями самих священников, поясняя свою позицию тем, что пожилым священнослужителям, в силу своего возраста, очень трудно перейти на

¹ Интервью, Джантасов Р.И. главный имам-ахунд Астраханской области (г. Астрахань 20.02.2019 г.)

² Интервью, Меламед Исроэль, раввин еврейской общины, г. Астрахань. (21.02.2019 г.)

использование гаджетов: «...вызывает в разных случаях по-разному. Во-первых, им самим тяжело перейти на это, у большинства пожилых священников у них обычные кнопочные телефоны, современные, но обычные кнопочные. Они не пользуются всякими мессенджерами. Пользование телефонами относительно молодых священников они против, так как это нарушает дисциплину в храме. Потому, что они могут во время службы отойти ответить кому-нибудь смской или на звонок отойти в уголок и ответить. Такое бывает. К сожалению, это среди молодых священнослужителей бывает. Для них это уже настолько привычное дело, органично в жизнь влилось, они не видят в этом проблемы никакой. Сейчас вот из-за того, что сейчас слишком много дел, я с собой беру в алтарь на службу телефон. А так вообще принципиально оставляешь в раздевалке и он во время службы лежит там. У нас даже есть священник, который начал служить по мобильному телефону, проблемы были с книгой, он прямо так клал на стол и служил. Да, у себя он сам себе хозяин, а в случае с пожилыми священниками, да, они против. Если чувствуют, что нарушается дисциплина, расслабляется народ, они сразу напоминают о том, что все нужно выключать и заниматься делами...»¹.

Касаемо использование виртуального пространства для связи с прихожанами, в данном случае наиболее активно проявляют себя пасторы церкви адвентистов. В их случае, появилась целая система передачи молитвенных просьб: «...разумеется, они точно также как и вы могли позвонить мне, написать в whatsapp и, соответственно, задать вопрос, попросить помолиться за себя или родственника. Есть на сайте нашем, церковном, есть возможность написать молитвенную нужду. То есть, в любой момент, причем оповещение идет между членами нашей церкви, каждый может получить сообщение, чтобы поддержать нуждающегося в молитве. То есть, существует молитвенная цепочка, руководитель

¹ Интервью, Сколота Р.В., протоирей РПЦ МП, настоятель церкви в с. Оранжеви (Астраханская область, 15.02.2019 г.)

молитвенного отдела, узнает о том, что есть такая нужда, и оповещает всех остальных, то есть, используется широко и повсеместно. Это использует практически каждый член церкви...»¹. Помимо этого, пастор отмечает, что активнее всего работает группа² в социальных сетях, нежели специализированные сайты адвентистов. В этой группе постоянно выкладываются различные новости религиозной тематики, оповещения о дате и времени проведения ближайших богослужений и т.д. Так же в данной группе выкладываются фото и видеоматериалы о проведенных служениях.

Подобный опыт использования паствой виртуального пространства освещает представитель РПЦ, который говорит о том, что большинство обращений от прихожан, приходят в мессенджеры в виде голосовых сообщений, что является практическим замещением личного контакта со священнослужителем: *«...в моем случае, с моими знакомыми общение, допустим только в социальных сетях (Вконтакте, Facebook), больше конечно людей тех, кто в мессенджерах пишут – это Whatsapp или Viber, Telegram, потому что они просто удобнее, проще, ввел какое то сообщение. Еще я заметил, что чаще используются голосовые сообщения в этих мессенджерах, смс редко совсем, телефонные разговоры все равно реже чем голосовые сообщения. Что касается социальных сетей, то здесь сложнее: нужно зайти, найти человека, написать ему, а такие способы проще и удобнее. Я сам зарегистрирован во всех социальных сетях, фейсбуком почти не пользуюсь, но вот ВКонтакте немного чаще. Они уже отошли на второй план, во всяком случае, среди моих знакомых и прихожан. Whatsapp – это все заменяет, Telegram тоже популярен, поэтому мобильные мессенджеры в основном...».*

Другой вариант общения с паствой описывает информант-раввин: *«...группы, чаты, именно вот, по крайней мере, я использую намного удобно и рассылка моментальная и люди сразу могут ответить, что-то*

¹ Интервью, Кацель А.П., пастор церкви Адвентистов седьмого дня (г. Астрахань, 1.03.2019 г.)

² Адвентисты Астрахани URL: <https://vk.com/club60317247>

просмотреть, вот именно...социальными сетями я лично не пользуюсь, на самом деле, не хватает времени, внимания, ты рассеиваешься. Я выбрал для себя одну - это один чат, через который наши молодые, молодежь пользуется, я прошу, чтобы они это все курировали. У нас есть человек, который ответственен за Facebook, он там выкладывает на нашу страничку, всю информацию скидываю ему...»¹. В данном случае, религиозная деятельность священника представлена уже не одним человеком, а группой пользователей, то есть, появляются несколько копий, номинально объединенных одной личностью, позволяющие охватить наибольшее количество прихожан в рамках одной религиозной системы.

В его случае равно как и в случае в общине адвентистов, образовалась некая системность общения священника и прихожан: «...ну значит, в отношении именно к нашей общине, то мы разделили людей на несколько кругов: ближний круг, чуть дальний, дальний и так далее. У нас значит есть, чат для женщин, которые ... супруга и там она скидывает всю информацию, тоже пытаемся, как правило, во все эти чаты, которые у нас есть, не утруждать людей много информацией, раз в неделю, пару раз в неделю высылаем информацию, высылаем в основном связанное с какими-то мероприятиями или же допустим уже у евреев читаем каждую неделю главу, то раз какую-то маленькую информацию в такой сжатой форме - содержание недельной главы. Есть свой круг людей, которые постоянно посещают, мы их туда забрасываем, есть общине - все которые с нами познакомились, имеют интерес к этому, мы раз в месяц выкидываем что-то, какую-то информацию про какие-то даты значимые, то есть у нас загружаются и дальше со своей стороны показать семье, то пользуемся там активно среди своих...»².

К сожалению, подобного использования ресурсов для связи священника и прихожан у мусульманской общины практически отсутствует. Как пояснил

¹ Интервью, Меламед Исроэль, раввин еврейской общины, г. Астрахань. (21.02.2019 г.)

² Интервью, Меламед Исроэль, раввин еврейской общины, г. Астрахань. (21.02.2019 г.)

информант, он использует, по большей части, личное, живое общение: *«Я всегда лично общаюсь с людьми»*¹. В противовес данному факту, информант пояснил что нередко использует мобильные приложения исламской тематики: *«...у нас в интернете находят очень много приложений, по заученным Коранам... на сегодняшний день даже время молитвы в приложениях есть. Плюс, ориентация на Мекку. Приехал недавно в Казань, в какую сторону молиться, все открывается, пожалуйста. Есть так же много мультфильмов, когда наши взрослые смотрят эти мультфильмы, что выучить арабский язык разговорный. Фразы, предложения заучивают. Детям многие включают эти мультики, таких мультиков очень много и плюс, они еще через эти мультфильмы на арабском заучивают язык...»*².

Не отстают в использовании мобильных приложений и адвентисты, которые считают, что практически любой позитивный интернет-продукт можно адаптировать под себя и использовать в религиозной деятельности: *«...первое это Библия, конечно же. Все, что есть в интернете может использоваться и в религиозной жизни, в том числе... приложения для детей, почему бы и нет, мои дети используют такие приложения.»*³.

Проанализировав серию нарративных интервью, можно отметить тот факт, что абсолютно все информанты слабо осведомлены о наличие виртуальных религиозных объединений в российском сегменте интернета и не имеют возможности конкретно указать на существующие виртуальные религии, а также сформированного отношения к подобным новообразованиям. Представитель православия, например, указывает на обреченность подобного религиозного проявления: *«...я думаю, что будущего нет. Во-первых, потому, что я сам выступаю больше за то, что мы можем использовать гаджеты и сеть для своих проповедей и т.п. но в то же время уходить полностью невозможно, так как должно оставаться*

¹ Интервью, Джантасов Р.И. главный имам-ахунд Астраханской области (г. Астрахань 20.02.2019 г.)

² Там же

³ Интервью, Кацель А.П., пастор церкви Адвентистов седьмого дня (г. Астрахань, 1.03.2019 г.)

что то человеческое, какой то контакт, а во-вторых, то, что в любом случае евангелие, библия – это личный контакт человек с богом, человека с человеком, он является важнейшим...»¹.

Практически все респонденты на вопрос об уровне религиозности молодежи отмечают, тот факт, что темпы развития самих религиозных систем не успевают за развитием уровня сознания молодежи. Священнослужителям постоянно приходится приспосабливаться под постоянно ускоряющиеся темпы развития общества, в том числе и в виртуальном пространстве, чтобы хоть как то заинтересовать молодежь религией. То же самый представитель РПЦ на серьезные сложности общения с молодежью, как и на региональном, так и на всероссийском уровне: *«...да я доподлинно знаю, что сегодня существует, во всех случаях у РПЦ, серьезные сложности общения с молодежью. Я вот сегодня знаю, что мы не знаем нашу молодежь, она не знает нас, и это подтверждается тем, что активно пытаются принять новую концепцию работы с молодежью в церкви, то есть какой-то новый документ выходит. В общем, тем самым признается, что работа за последние 10-15 лет ни к чему не привела, хотя вот мы говорили про миссионерскую работу, церковь почти бросила заниматься миссией, как мне кажется, и переключила свои миссионерские усилия на молодежную работу... и все реже встречаю я, например, в православной среде ребят, с гаджетами, которые мыслят независимо, творческие люди. В основном это люди, которые хотят, чтобы ими руководили, хотят свое место занять в общинах. Какие то такие ребята, которые хотят то-то создавать, им тяжело, потому, что они понимают, что здесь все по правилам, нам туда не надо. А студенчество именно из таких и состоит и мы подход к ним не можем найти...»².*

¹ Интервью, Сколота Р.В., протоирей РПЦ МП, настоятель церкви в с. Оранжереи (Астраханская область, 15.02.2019 г.)

² Интервью, Сколота Р.В., протоирей РПЦ МП, настоятель церкви в с. Оранжереи (Астраханская область, 15.02.2019 г.)

Представитель адвентизма также говорит о проблемах оттока молодежи из церквей. Он связывает этот процесс с чрезмерной вовлеченностью молодежи в виртуальные социальные сети, которые, по его словам, замещают все общение и отнимают много времени: «...это проблема всемирная, она есть, ну скажем, когда это вопрос замещения общения – это проблема. Когда речь идет о совмещении общения – это хорошо. Снова же, я даже у молодежи вижу, есть эта проблема, когда замещение идет. Это плохо, но я вижу, когда, скажем, есть личности, которые совмещают это. Это хорошо... другой вопрос – время. Тогда, когда интернет забирает время от чего полезного и нужного, то это проблема...»¹.

Проведенные в рамках нашего исследования фокус-групповые интервью, позволили определить уровень информированности студенческой молодежи к данным новообразованиям, а также выяснить отношение в таком религиозным проявлениям. Затрагивая отношение к наличию виртуальных религий в русскоязычном сегменте интернета, то информанты практически не имеют никакого понимания как и о существовании подобных религиозных систем так и сформированного отношения к подобному феномену. В основном, это безразличное отношение к самому феномену «виртуальная религия». Причиной такого отношения, на наш взгляд, является слабая осведомленность информантов и низкой распространенностью подобных систем вероисповедания в русскоязычном сегменте интернета. Это вызвано тем, что зачастую подобные религии имеют небольшое количество последователей, а также же сильным влиянием традиционных религий на различные сферы жизни. По мнению информантов, такие религиозные системы воплощаются в виде какого-либо интернет-портала или страницы в различных социальных сетях. Представляя ситуация, что один из знакомых информантов станет последователем одной из таких форм религиозности, то отношение к нему останется, по их мнению, останется на том же уровне.

¹ Интервью, Кацель А.П., пастор церкви Адвентистов седьмого дня (г. Астрахань, 1.03.2019 г.)

Рассматривая схожесть и различие ценностей традиционных религий, то респонденты отмечали схожесть только базовых религиозных установок (вера в единого бога, нормы морали, семейные ценности и др.). По мнению респондентов ислам и христианство намного схоже своими наборами ценностей нежели в сравнении с буддизмом. Большинство респондентов считают различными ценности традиционных и виртуальных религий. На вопрос, касаясь отношения россиян к религиям, информанты разделили ответ по возрастным группам: пожилое поколение – религиозные и воцерковленные, зрелое – религиозные, но в большинстве своем не воцерковленные, младшее (подростковое) – большинство не религиозно и не воцерковленное.

МОДЕРАТОР: *Как вы думаете, может ли религия вообще быть виртуальной? Или для вас это не религия? Дарья?*

- *Да, почему нет*
- *Ничего страшного*
- *Если у нее есть последователи, то остальное уже не важно, есть ли там храмы или нет*
- *Я думаю, что любая религия имеет место быть*
- *Да, главное верить*
- *Да, кто-то приходит в церковь, кто-то мечеть, а кто-то на сайт. Какая разница?*

МОДЕРАТОР: *А какую форму может принимать виртуальная религия? В чем она может выражаться?*

- *Ну, например, какой-то портал...*
- *Последователи, идеология...*
- *Ну те, кто подпишется*
- *Какой-то виртуальный источник*
- *Сайт или страница в соц. сети*

МОДЕРАТОР: *Хорошо, а как вы относитесь к таким религиям?*

- *Безразлично*
- *Равнодушное*
- *Я с одной стороны нормально к этому отношусь, а с другой это очень странно для меня, главное, чтобы это никому вред не приносило.*

- *Безразлично*
- *Нейтрально*
- *То же*
- *То же*

Таким образом в результате второго этапа нашего исследования, мы пришли к следующим выводам:

- Фиксируется относительно высокая религиозность респондентов, которая может быть связана, как со смещением выборки, так и с конфессиональными и этническими особенностями регионов;
- отмечается высокая религиозность представителей Ислама, в отличие от представителей христианства и буддизма;
- среди респондентов отмечается заметное увеличение доли неверующих и атеистов за последние 5 лет;
- относительно высокая степень влияния религий на различные сферы жизни респондентов, а соответственно и высокая идентификации себя с этнической культурой, в отличие от религии (свойственно мусульманским регионам). Приверженность традициям своей культуры могла бы оказаться дополнительным сдерживающим фактором при принятии решения о смене религии;
- отмечается довольно высокий уровень информированности о случаях религиозной трансгрессии, что может являться следствием конфессиональных и этнических особенностей региона. Также замечено различие между представителями Ислама и Христианства в социальной среде подобных случаев. У мусульман фиксируется наибольший уровень гибкости и толерантности в отношении религиозной трансгрессии среди окружающих, в отличие от христиан;
- случаи религиозной трансгрессии оказывают влияние на уменьшение уровня религиозности и переходом из состояния веры к неверию и атеизму. Как показывают исследования, молодежь Астраханской

области стала менее религиозной (снижение произошло более чем на 10%: с 65,3% до 54,5%);

- доминирующим направлениями перехода является переход из Христианства в Ислам, из верующего в Атеисты и из Ислама в Христианство. Данный факт может быть связан как с активной миссионерской деятельностью Ислама, так и с наличием серьезных системных проблем в Русской Православной Церкви, которая теряет свою паству. Отдельное влияние оказывают процессы глобализации и высокая распространенность виртуальных сетей, что особенно сильно сказывается на росте неверия и атеизма в исследуемых регионах;
- высокая степень информированности о наличии в виртуальном пространстве контента с ярко выраженной религиозной тематикой, но низкая активность респондентов при использовании подобных ресурсов. В то же время большое количество респондентов не имеют представления о сформированных в сети интернет «виртуальных религиях».
- обобщая весь теоретический анализ, а также данные проведенного исследования, мы предполагаем, что термин «виртуальная религиозная идентичность» определяется как совокупность представлений индивида о личной религиозной принадлежности в сети, представление самого себя в роли носителя определенных религиозных идей, ценностей, норм, постулатов с последующей их репрезентацией в виртуальном пространстве, а также возможность переноса им виртуальных идей, норм и ценностей в реальное пространство.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящее диссертационное исследование было посвящено исследованию влияния виртуальных сетей на формирование религиозной идентичности молодежи Северного Прикаспия. Постоянное и неконтролируемое расширение виртуального пространства вызывает появление транснациональных сетевых объединений, которые оказывают воздействие на мировоззрение современной молодежи. Но, несмотря на все изменения, важным фактором остается формирование у этой группы населения религиозной и культурной идентичности.

В параграфе 1.1. представлен понятийный анализ феномена религиозной идентичности как структурного элемента конфессионального ландшафта в работах зарубежных и отечественных исследований. Основываясь на библиографическом анализе научных трудов посвященных исследованию религиозной идентичности, мы пришли к выводу, что религиозная идентичность – это результат соотнесения себя с определенной религией и определяется значением веры и ролью религиозных институтов в его сознании и поведении.

В параграфе 1.2. охарактеризованы исторические особенности формирования религиозного пространства Северного Прикаспия. На сегодняшний день, на территории Северного Прикаспия, помимо малых религиозных культов и конфессий, доминируют три основные религиозные сети: православная, мусульманская и буддийская. Они были ослаблены в период советской власти и их восстановление произошло уже в постсоветский период, а в последние 10-15 лет их развитие усилилось за счет появления параллельных им, виртуальных религиозных сетей.

В параграфе 1.3. нами была выявлена специфика современного виртуального религиозного пространства Северного Прикаспия. На наш взгляд она заключается в схожести структуры виртуальных религиозных сетей с обычными виртуальными социальными сетями по нескольким

параметрам: массовость потребления (большое количество подписчиков), коммерциализация контента (практически на каждом сайте и в мобильном приложении, кроме буддийских, существует система пожертвований на развитие проектов) и серийность (новые приложения, религиозного содержания появляются с определенной периодичностью – каждую неделю, и еще чаще обновляются). Возможности данных виртуальных сетей не вытесняют реальные религиозные сети, а дополняют их, расширяя их поле миссионерской деятельности, но параллельно с этим, намечается тенденция к десакрализации конфессионального интернет-пространства, за счет применения различных маркетинговых технологий.

В интернет-пространстве виртуальные социальные сети религиозного содержания постепенно становятся чем-то обособленным от остальных виртуальных сетей, сформировав «другой мир», с новой, виртуально-религиозной идентичностью. Мы предполагаем, что термин «виртуальная религиозная идентичность» определяется как совокупность представлений индивида о личной религиозной принадлежности в сети, представление самого себя в роли носителя определенных религиозных идей, ценностей, норм, постулатов с последующей их репрезентацией в виртуальном пространстве, а также возможность переноса им виртуальных идей, норм и ценностей в реальное пространство.

В параграфах 2.1. и 2.2. были описаны результаты комплексного социологического исследования, проведенного авторами в январе 2019 года, а также проведен сравнительный анализ данных исследований 2015 и 2019 года, что позволило проследить изменения в религиозной идентичности молодежи Северного Прикаспия, а также выявить различные случаи религиозной трансгрессии и отношения к ним экспертов-священнослужителей. В результате проведенного исследования был оценен уровень вовлеченности, а также степень отношения к виртуальному религиозному пространству как молодежи, так и священнослужителей.

Изначально предполагая, что молодежь подвержена трансгрессивным процессам связанным с трансформацией религиозной идентичности, данным исследованием мы подтвердили свои предположения. Анализ изменений статистических показателей за последние 5 лет, позволяет утверждать, что существует определенная динамика трансгрессивных процессов религиозной идентичности, характерных для молодежи Северного Прикаспия, а также Юга России. Можно выделить несколько направлений религиозной трансгрессии. Первое направление связано с влиянием религиозной трансгрессии на уменьшение уровня религиозности и переходом из состояния веры к неверию и атеизму. Как показывают исследования, молодежь Астраханской области стала менее религиозной (снижение произошло более чем на 10%: с 65,3% до 54,5%).

Второе направление показывает динамику увеличения числа информированных о фактах религиозной трансгрессии. Можно предположить, что это связано с увеличением религиозных переходов и свободным обсуждением этой проблематики. Увеличилось и число тех, кто положительно или нейтрально относится к изменениям религиозной идентичности любой направленности (от 8 до 12% в зависимости от направленности перехода). Единственное, что подвергается осуждению – экстремистский вектор трансгрессии. Этот аспект активно обсуждался участниками обеих фокус-групп.

Третьим направлением религиозной трансгрессии является появившийся среди молодежи интерес к религиозному контенту в виртуальном пространстве, правда эти процессы находятся пока в зачаточной форме. Нам удалось выяснить, что около 5% опрошенных в 2019 году показали хорошую осведомлённость о наличии виртуальных религиозных объединений и культов. Данный вопрос требует более подробного изучения и, впоследствии, доработку, поскольку в 2015 году, данный вопрос не был затронут исследователями, поэтому сравнение данных по этому вопросу не представляется возможным.

БИБЛИОГРАФИЯ

Справочная литература

1. Артамонов М. И. История хазар. СПб., 2001. С.182-183.
2. Батур Убаши Тюмень. Сказание о Дербен Ойратах / Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003. С. 125-154.
3. Бичеев Б.А. Дети Неба – Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. Элиста, 2005.
4. Жог В. И., Тарабакина Л. В., Бабиева Н. С. Методология организационной психологии. М.: Московский педагогический государственный университет, 2017.
5. Грановская Р.М. Элементы практической психологии. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1984.
6. Кидирниязов Д. С. Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов XVI-XVIII вв. Махачкала, 1999.
7. Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996.
8. Отчет по итогам поискового социологического исследования «Религиозная трансгрессия». Астрахань, 2015 г. (Гуманитарный институт АГУ).
9. Отчет по итогам поискового социологического исследования «Формирование посттрансгрессионной модели религиозной идентичности в современном информационном пространстве». Астрахань, 2019 г. (Институт исследований проблем Юга России и Прикаспия).
10. Павлова О.Н. Идентичность: история формирования взглядов и ее структурные особенности. М., 2001.
11. Сети в публичной политике. Политическая наука. Ежегодник. М.: РОССПЭН, 2014.
12. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: ИНИОН АН СССР, 1979.
13. Berger P. L., Luckman T. The social structure of reality. Alien lane. L., 1967.

14. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religion Life. London, 1971. P. 47.
15. Erikson E. Identity, Youth and Crisis. New York: Norton.1968.
16. Identity in adolescence. In J. Adelson (Ed.) Handbook of adolescent psychology. New York: Wiley. 1980. Pp. 159-187.
17. Wæver O. The rise and fall of the inter-paradigm debate. In S. Smith, K. Booth and M. Zalewski (ed.) International Theory: Positivism and beyond. New York: Cambridge Univ. Press, 1996.

Основная литература

18. Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии: Основные этапы истории // Буддизм России. СПб., 2009. С. 9–18.
19. Балич Н.Л. Теоретические подходы к анализу социальной идентичности // Особенности социальной идентичности в контексте современных интеграционных процессов в Союзе Беларуси и России: коллективная монография. ФГБОУ ВПО «КубГТУ»; Института социологии НАН Беларуси. Краснодар: Изд. ФБОУ ВПО «КубГТУ», 2014.
20. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994.
21. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. Пер. с нем. М.: Юрист (Лики культуры), 1994. С. 78-96.
22. Викторин В. М., Идрисов Э. Ш. «Астраханский мир» прежние и новые грани межэтнического единства и сотрудничества / Астраханские известия. 2004. № 5. от 29.01.2004.
23. Гаврилов Е. О. Интернет как фактор развития сферы религиозных отношений // Мир науки, культуры, образования. 2014. №9 (35). С. 344-346.
24. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.
25. Деминцева Е. Сообщества мусульман во Франции: значение понятия «интеграция» сегодня. В В.С. Малахова, В.А. Тишкова (ред.)

- Государство, миграция и культурный плюрализм в современном мире.
под ред. Москва: ИКАР, 2011.
26. Демьянов А.И. Истинно православное христианство. Воронеж, 1977.
 27. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Пер.с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М., 1998.
 28. Жаде З.А., Ляужева С.А. и др. Эмпирические исследования этносоциальных процессов на Юге России: коллективная монография. Майкоп: «Знак», 2016.
 29. Зайцев И. В. Астраханское ханство. М.: 2004.
 30. Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1999.
 31. Иваненко С. И. Социально-гносеологический анализ религиозной веры: (На материалах рус. православия): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук:(09.00.06). М., 1980.
 32. Иванова О. Е., Лопатин В.В., Нечаева И. В., Чельцова Л. К. Русский орфографический словарь: около 180 000 слов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Российская академия наук. Институт русского языка имени В. В. Виноградова, 2004.
 33. Интервью, Джантасов Р.И. главный имам-ахунд Астраханской области (г. Астрахань 20.02.2019 г.)
 34. Интервью, Кацель А.П., пастор церкви Адвентистов седьмого дня (г. Астрахань, 1.03.2019 г.)
 35. Интервью, Меламед Исроэль, раввин еврейской общины, г. Астрахань. (21.02.2019 г.)
 36. Интервью, Сколота Р.В., протоирей РПЦ МП, настоятель церкви в с. Оранжевые (Астраханская область, 15.02.2019 г.)
 37. Казакова, Г. М. Регион как субкультурный локус. PhD thesis. М., 2009

38. Кастельс, М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. М., 1999.
39. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004.
40. Кондратова М.Д. Электронная коммуникация как основа развития социальных сетей религиозных виртуальных сообществ: Дисс. канд. социол. наук: 22.00.06 Саратов, 2005.
41. Костина А. В. Кризисное состояние идентичности в современном мире: причины и предпосылки. Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2009. №4. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina_Recessionary/
42. Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. Москва: Издательство ЛКИ, 2011.
43. Крылов А. Н. «Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве». М.: Икар, 2012
44. Лэйнг Р. Я и другие / Пер. с англ. М., 2002.
45. Лэнгле А. Грандиозное одиночество // Моск. психотерап. журн. 2002. № 2.
46. Ляшева С.А., Шхачемукова Б.Л. Религиозная идентичность как основа противодействия религиозному экстремизму // Пути регулирования этносоциальных процессов в регионе: монография. Майкоп: изд-во АГУ, 2017.
47. Малахов В. С. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций. Москва: Новое литературное обозрение, 2014.
48. Малахов В. С. Интеграция мигрантов: концепции и практики. Москва: Мысль, 2015.
49. Манаков А. Г. Геокультурное пространство северо-запада Русской равнины: динамика, структура, иерархия. Псков: центр «Содействие» при содействии ОЦНТ, 2012. С. 164.

50. Мирошниченко И.В. Гнедаш А.А., Мордасова Т.А. Политическая институционализация социальных сетей в российских регионах (на примере НКО) // Каспийский регион: политика, экономика, культура. №4(37). 2013. С. 55-65
51. Мирошниченко И.В. Политическая культура социально-профессионально групп. Монография, под ред. Е. В. Морозовой; М-во образования и науки Российской Федерации. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2006.
52. Мирошниченко И.В. Сетевой ландшафт публичной политики. Монография. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2013.
53. Мирошниченко И.В. Сетевой подход в политических исследованиях: содержание и направления развития // Человек. Сообщество. Управление. №3. 2013. С. 68-86.
54. Мирошниченко И.В., Морозова Е.В., Гнедаш А.А., Рябченко Н.А. Социальные сети в публичной практике современной России: модернизационный потенциал. Монография. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2012.
55. Морозова Е. В. Фронтирная идентичность / Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв.ред. И.С. Семененко / ИМЭМО РАН. М.: Издательство «Весь Мир». 2017. С. 529-535.
56. Морозова Е.В., Мирошниченко И.В. Сетевые сообщества в условиях чрезвычайных ситуаций: новые возможности для граждан и для власти. // Полис. 2011. №1. С.140-152.
57. Мчедлов М. П. Современные социальные движения и религия. М.: Знание, 1985.
58. Мчедлова М. М. Диффузия религии и политики: участие или управление // Политика развития, государство и мировой порядок: Материалы VIII Всероссийского конгресса политологов, Москва, 6–8 декабря 2018 г. / Под общ. ред. О. В. Гаман-Голутвиной, Л. В. Сморгунова, Л. Н. Тимофеевой — Издательство «Аспект Пресс», 2018.

59. Мчедлова М. М. Религиозная и конфессиональная идентичность / Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв.ред. И.С. Семенов / ИМЭМО РАН. М.: Издательство «Весь Мир». 2017. С. 334-339.
60. Островская Е.А. Российская социология религии: религия общества (вступительная статья приглашенного редактора) // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. №2(144). С. 1-31.
61. Островская Е.А. Структурированное наблюдение как метод изучения религиозного ландшафта // мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. №2 (144). С. 71-115.
62. Островская Е.А. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. №4. С. 171-181.
63. Пивоваров В.Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения. Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 1976.
64. Пугачева Л. Г. Феномен границы как основание интенциональности разума и предметного восприятия реальности // Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2009. Вып.2. С. 36-41.
65. Ракитов А. И. Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера. // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С.150-165.
66. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1999.
67. Романова А.П., Якушенков С. Н. Мультиконфессиональность как фактор социокультурной стабильности / Народы Прикаспийского региона: диалог культур. Международная научно-практическая конференция. Элиста: издательство КГУ, 2009. С. 140-143.
68. Романова А. П. Специфика межкультурных коммуникаций на фронтальных территориях // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. №3. С. 266–271.

69. Романова А. П., Хлыщева Е. В., Якушенков С. Н., Топчиев М. С. Чужой и культурная безопасность. Москва: РОССПЭН, 2013.
70. Рыбаковский Л. Л. Трансформация миграционных процессов на постсоветском пространстве. Москва: РАН. Ин-т соц.-полит. исследований, 2009.
71. Рыбушкин, М. С. Записки об Астрахани. Москва: Тип. С. Селивановского, 1841.
72. Рыжова С. В. Религиозная идентичность, культура доверия и перспективы межэтнического согласия в регионах / Межнациональное согласие в общероссийском и региональном измерении. Социокультурный и религиозный контексты: отв. ред. Л.М. Дробижева. М.: ФНИСЦ РАН, 2018.
73. Саввинский И. Армяне в Астраханской епархии и отношение к ним местных архипастырей в XVIII веке. Астрахань: Типография В.Л. Егорова, против Окружного Суда, 1900.
74. Савченко С. И. Особенности конфессионального пространства Ставропольского края. / Вопросы географии и краеведения: материалы 3 конференции русского географического общества Ставропольского отдела. Вып. 3. Ставрополь, 2010. С. 141-144.
75. Середа Л.В. Персональная идентичность в современном обществе: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1997.
76. Сморгунов Л.В. Политическая идентичность и понятие политического // ПОЛИС. Политические исследования. 2012. №6. С. 178-185
77. Сморгунов Л.В. Политические сети. Теория и методы анализа. Учебное пособие. М.: ЗАО изд. «Аспект Пресс», 2014.
78. Сморгунов Л.В. Трансформация политического в сетевом пространстве / Российская политическая наука: идеи, концепции, методы. Научное издание. Сер. "Российская политическая наука: Истоки и перспективы" Под ред. Л.В. Сморгунова. М.: ЗАО изд. «Аспект Пресс», 2015. С. 63-76.

79. Тард Г. Механизмы защиты / Самосознание и защитные механизмы личности: Хрест. Самара, 2000.
80. Тернер Ф. Дж. Фронтир в американской истории / пер. с англ. А. И. Петренко. М.: Весь Мир, 2009.
81. Терновая, Л. О. Глобализация и проблема формирования новых идентичностей. Власть. 2004. №4. С. 27-32.
82. Топчиев М. С. Дрягалов В. С. Религиозная трансгрессия и религиозная идентичность молодежи на фронтальных территориях Северного Прикаспия // ЧЕЛОВЕК. СООБЩЕСТВО. УПРАВЛЕНИЕ. 2016. Т. 17. №4. С. 62-82.
83. Топчиев М. С. Особенности религиозной трансгрессии на фронтире // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. №4 (45). С. 257-260.
84. Топчиев М.С., Черничкин Д.А. Реальный и виртуальный буддизм на территории Юга России // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2017. №12(86): в 4-х ч. Ч. 3. С. 191-195.
85. Трубина Е.Г. Персональная идентичность как социально-философская проблема: автореф. дис. ... докт. филос. наук. Екатеринбург, 1996.
86. Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973.
87. Урастаева, Г. Д. Астраханские казахи: история и современность. Астрахань, 2000.
88. Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. М., 1990. С. 158.
89. Фуко М. О трансгрессии / Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994.
90. Хесле В. Травма и трагедия // Вопр. филос. 1994. № 10. С. 61-74.
91. Хлыщева, Е. В. Фронтир как граница между «своим» и «чужим» // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2013. № 2. С. 237–242.
92. Шнейдер Л.Б. Профессиональная идентичность. Монография. М., 2000.

93. Эккель Б.М. Определение индекса мозаичности национального состава республик, краев и областей СССР // Советская этнография. 1976. № 2. С. 33-42.
94. Эриксон Э. Детство и общество / Пер. с англ. Обнинск, 1993.
95. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ. М., 1996.
96. Abramson, H. Ethnic Diversity in Catholic America. New York: John Wiley and Sons, 1973.
97. Anih S. Religious ecumenism and education for tolerance. Published by Institute of Ecumenical Education, Thinkers Corner, Enugu, Nigeria, 1992.
98. Archer L. Race. Masculinity and Schooling: Muslim Boys and Education. Maidenhead: Open University Press, 2003.
99. Barker E. But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-communist Society // The Scientific Journal Facta Universitatis. 1999. №2(6). Pp. 49-74.
100. Benjamin D.J., Choi J.J., Strickland A.J. Social identity and preferences // American Economic Review. 2010. № 100 (4). P.1913-1928.
101. Boffetti J. How Richard Rorty found religion. First Things, Issue Archive, May 2004. URL: <http://www.firstthings.com/article/2008/09/how-richard-rorty-found-religion--45>
102. Campbell, Heidi A. Who's Got the Power? The Question of Religious Authority and the Internet // Journal of Computer-Mediated Communication, Volume 12 Issue 3, 2007.
103. Cheong, P., Halavais, A & Kwon, K. Chronicles of Me: Understanding Blogging as a Religious Practice // Journal of Media and Religion. 2009. №7. Pp. 101–131.
104. Cheong, Pauline Hope, Poon, Jessie P.H., Huang, Shirlena and Casas, Irene. The Internet Highway and Religious Communities: Mapping and Contesting Spaces in Religion-Online // The Information Society. 2009. №25:5. Pp. 291 - 302
105. Davie G. Religion in Britain Science 1945. Oxford. 1994.

106. Hammond P. Religion and the persistence of identity. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1988. Vol. 27. No. 1. Pp. 1-11.
107. Helland, Christopher. Online Religion as Lived Religion. *Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet // Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology*, ed. by Oliver Krüger, 2005
108. Hunsberger B., Pratt M., & Pancer S.M. Adolescent identity formation: Religious exploration, commitment and identity: *An international Journal of Theory and Research*. 2001. №1. C. 365-386.
109. J. Hadden & D. Cowan (Eds.), *Religion on the internet: Research prospects and promises*, New York: JAI Press, 2000,
110. Khan K. E., Reza Z. H., Khan S. E., Mohsin M., Chaudhry A. G. Religion is the opium of masses: reviewing marxist claim through islamic holy scripture quran // *Science International*. Islamabad: Pakistan Association of Anthropology, 2015. Vol. 27. № 4. P. 3803-3805.
111. Kohut H. *The analysis of the self*. N.Y., 1971.
112. Louis Albrechts and Seymour J. Mandelbaum. *The Network society. A New Context for Planning? USA and Canada*. Routledge, 2005.
113. Marcia J. Development and validation of ego-identity status // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1966. №3. Pp. 551-558
114. Marisa von Bulow *Building Transnational Networks*. Cambridge University press, 2010.
115. Markstrom-Adams C., Hofstra G., and Dougher K. The ego-virtue of fidelity: A case for the study of religion and identity formation in adolescence // *Journal of Youth and Adolescence*. 1994. № 23. C. 453-469.
116. Mol H. *Identity and Religion*. Beverly Hills: Sage Publications, 1978.
117. Mol H. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Blackwell: Oxford, 1976.

118. Mol H. The identity model of religion: how it compares with nine other theories of religion and how it might apply to Japan. // Japanese Journal of Religious Studies. 1979. №6 (1-2). Pp. 11- 38.
119. Østberg S. Islamic nurture and identity management: the lifeworld of Pakistani children in Norway // British Journal of Religious Education, 2000. №22 (2). Pp. 91-103.
120. Otto R. India's religion of grace and Christianity compared and contrasted. London, 1930.
121. P. B. Golden. Khazar studies: achievements and perspectives // The World of the Khazars: New Perspectives. Brill, 2007.
122. Pecorino P. An introduction to Philosophy. An Online Textbook. 2000. URL: http://www.qcc.cuny.edu/socialSciences/ppecorino/INTRO_TEXT/Chapter%203%20Religion/What_is_religion.htm.
123. Peek L. Becoming Muslim: the development of a religious identity, Sociology of Religion. 2005. №66(3). Pp. 215-242.
124. Robert Hassan. Media, Politics and the Network Society Open University Press Mc. Graw-Hill Education, 2004
125. Schachter E. P. Context and identity formation: a theoretical analysis and a case study // Journal of Adolescent Research. 2005. №20. Pp. 375-394.
126. Seul J. R. Ours is the way of god: religion, identity, and intergroup conflict.// Journal of Peace Research. 1999. №36. Pp. 553-568.
127. Smith T.L. Ethnic Identity and Assimilation: The Polish American Community. New York: Praeger Publishers, 1978.
128. Thumma S. Religion and the Internet // Pastoral Psychology. 1991. № 39 (3). P. 185-194.
129. Topchiev M.S., Chernichkin D.A., Dryagalov V.S. Religious networks consumerization in Russian virtual space / SOCIAL SCIENCES AND ARTS SGEM. Section: Cultural Studies, №5. Sofia, Bulgaria, Alexander Malinov, 2018. C. 387-395

130. Topchiev M.S., Dryagalov V.S., Yakushenkova O.S. The Problem of the Youth's Religious Identity Formation in the Frontier Territories of the Northern Caspian Sea Region: Contemporary Aspect // *Man In India*. 2016. №96(12). Pp. 5481-5502.
131. Topchiev M., Romanova A., Yakushenkov S. Transformation of the alien image in the post-soviet space / 3rd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2016. Aug 24-31 2016. Vol.2 Pp. 949-954.
132. Vasilyuk F. Levels of Construction of Experience and the Methods of Psychological Science // *Journal of Russian and East European Psychology*. 1990. Vol. 28. № 5. Pp. 69-87.
133. Visser-Vogel E., Westerink J., de Kock J., Barnard M., Bakker C. Developing a framework for research on religious identity development of highly committed adolescents // *Religious Education*. 2012. №107 (2). Pp. 108- 121.
134. Zine J. Muslim youth in Canadian schools: education and the politics of religious identity // *Anthropology and Education Quarterly*. 2001. №32(4) Pp. 399-423.

Интернет-источники

135. Адвентисты Астрахани URL: <https://vk.com/club60317247>
136. Акишин С. Рекомендации для священников по использованию социальных сетей // *Православие и Мир*. Ежедневное интернет-СМИ. URL: <http://www.pravmir.ru/rekomendacii-dlya-svyashhennikov-po-ispolzovaniyu-socialnykh-setej/>
137. Арена. Атлас религий и национальностей России. URL: <http://sreda.org/arena>
138. Батюшка онлайн. URL: <http://www.batyushka.online/>
139. Бог.TV. URL: <http://bog.tv/>

140. Гавриленко А. В России создали мессенджер с мантрами для буддистов // Российская газета. URL: <https://rg.ru/2016/05/26/reg-ufo/messendzher-dlia-buddistov.html>
141. Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm
142. Кураев А. Человек и его компьютер или компьютер и его человек // Православие и Мир. Ежедневное интернет-СМИ. URL: http://www.pravmir.ru/aiticle_826.html
143. Лиманский хурул. URL: <https://vk.com/club54716187>
144. Морозов С. Учитывать вызовы и угрозы в сфере межэтнических отношений. Астрахань: Заседание этноконфессионального совета при Губернаторе Астраханской области по итогам реализации концепции государственной национальной политики в Астраханской области в 2016 - 2018 годах. URL: <https://etnokonf.astrobl.ru/press-release/sostoyalos-asedanieetnokonfessionalnogo-soveta-pri-gubernatore-astrahanskoj>
145. ПРАВОСЛАВИЕ-РУ. URL: <http://www.pravoslavie.ru/>
146. Проект «Батюшка онлайн» получил премию URL: <http://ulpravda.ru/rubrics/soc/proekt-batiushka-onlain-poluchil-premiu>
147. Русская православная церковь. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/>
148. Сервис «Матушка онлайн» хочет объединить жен священников URL: <https://foma.ru/servis-matushka-onlayn-hochet-obedinit-zhen-svyashhennikov.html>
149. Совет Муфтиев России (официальный сайт). URL: <https://www.muslim.ru/>
150. Статистика Rabler топ 100. URL: <https://top100.rambler.ru/?query=http%3A%2F%2Fwww.pravoslavie.ru%2F>
151. Стеняев О. Великий исход из интернета. Как освободиться от социальных сетей? // Аналитический портал «Православный взгляд». URL: <http://orthoview.ru/kak-osvoboditsya-ot-socialnyx-setej/>

152. Федоров, В. Российская идентичность и вызовы времени. Москва: ВЦИОМ, 2013. URL: <https://wciom.ru/fileadmin/file/reports>
153. Численность населения на начало года, регионы Республики Казахстан, 2009-2015. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/kaz_pop.php