

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПЕРЕМЕНЫ

Тема номера:

Традиционные религии, постсекулярность
и социальные процессы

№ 3 (193)

май — июнь 2026

СОЦИАЛЬНАЯ
ДИАГНОСТИКА



СЕМЬЯ
И ДЕМОГРАФИЯ



СОЦИОЛОГИЯ
РЕЛИГИИ

РЕЦЕНЗИЯ
НА КНИГУ



18+

ISSN 2219-5467



9 772219 546006 >

Главный редактор журнала:

Федоров Валерий Валерьевич —

кандидат политических наук, генеральный директор АЦ ВЦИОМ,
декан факультета социальных наук и массовых коммуникаций
Финансового университета при Правительстве Российской Федерации

Заместители главного редактора:

Седова Наталья Николаевна —

руководитель научно-методического департамента АЦ ВЦИОМ

Подвойский Денис Глебович —

кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник
Института социологии ФНИСЦ РАН, доцент РУДН

Ответственный редактор:

Бирюкова Светлана Сергеевна —

кандидат экономических наук, главный научный сотрудник
Института социальной политики НИУ ВШЭ

M77 Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. — М.: АО «АЦ ВЦИОМ», 2026. — № 3 (193). — 243 с.

ISSN 2219-5467

Объективная, точная, регулярная и свежая информация «Мониторинга» полезна всем, кто принимает управленческие решения, занимается прогнозированием и анализом развития общества. Наш журнал пригодится сотрудникам научных и аналитических центров, работникам органов управления, ученым, преподавателям, молодым исследователям, студентам и аспирантам, журналистам.

Тематика материалов охватывает широкий круг социальных, экономических, политических вопросов, основные рубрики посвящены теории, методам и методологии социологических исследований, вопросам взаимодействия государства и общества, социальной диагностике. Каждый номер журнала содержит двухмесячный дайджест основных результатов еженедельных общероссийских опросов ВЦИОМ.

Мы публикуем статьи специалистов, представляющих ведущие научные социологические центры, институты, организации, а также ВУЗы России и зарубежных стран. Широкая тематика журнала представляет возможность выступить на его страницах представителям смежных специальностей (политологам, историкам, экономистам и т.д.), опирающимся в своих исследованиях на эмпирические социологические данные.

Журнал издается с 1992 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО ПРИГЛАШЕННОГО РЕДАКТОРА

Е. А. Островская

Множественная постсекулярность: реинституционализация традиционных религий и острая потребность в эмпирических исследованиях..... 3

СОЦИАЛЬНАЯ ДИАГНОСТИКА

Е. В. Родионова

Православные НКО как медиаторы постсекулярного диалога:
кейсы гражданской активности мирян..... 22

Я. К. Куксин

На острие постсекуляризма: внебогослужебная деятельность православных приходов Москвы как фактор формирования партнерских сетей
и постсекулярных гибридов 43

Ю. Н. Гусева, С. А. Рагозина

Снежные бабы против постсекулярности: современный дискурс
о строительстве мечетей в России (кейс Пермского края) 71

М. М. Мчедлова, Г. Я. Гузельбаева

Размывание границ между религиозным и нерелигиозным:
пример социальной активности исламских
благотворительных организаций Казани..... 93

МОНИТОРИНГ МНЕНИЙ

Мониторинг мнений: май — июнь 2026..... 116

СЕМЬЯ И ДЕМОГРАФИЯ

А. О. Макаренцева

Толкования традиционных семейных ценностей
в постсекулярном обществе..... 130

Т. В. Ицкович, И. Г. Полякова

Религиозный аксиологический идеал vs аксиологическая реальность
в представлениях о суррогатном материнстве 145

ЦИФРОВАЯ СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Е. А. Островская

Постсекулярный поворот и цифровые повествования
буддийской идентичности 169

Е. О. Беликова

Региональные модели медиатизации религии: сравнение стратегий
православных и исламских Telegram-аккаунтов
(на примере Волгоградской области) 191

РЕЦЕНЗИИ

П. И. Рысакова

Постсекулярный поворот в исследованиях религий Китая.
Рец. на ст.: Gao Q., Hopkins P., Ma X. (2025) Toward Postsecular Feminism:
Intersectionality and the Religious Subjectivities of Women Migrant
Workers in China. *Annals of the American Association of Geographers*.
Vol. 115. No. 1. P. 167–183 210

Е. В. Родионова

Ислам в стиле TED: постсекулярное повествование о религии
в цифровых медиа.
Рец. на кн.: Mamalipurath J. (2024) TEDified Islam: Postsecular Storytelling
in New Media. Singapore: Palgrave Macmillan 224

С. В. Трофимов

К метанарративу постмодерна. Филипп Портье о религиозной мысли
и социальных науках в постсекулярную эпоху.
Рец. на ст.: Portier P. (2025) Pensée religieuse et sciences sociales en régime
de post-sécularité. Une analyse à partir d'un "grand récit" sociologique.
Recherches de Science Religieuse. Vol. 113. No. 3. P. 492–505 234

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3414](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3414)



Е. А. Островская

**МНОЖЕСТВЕННАЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТЬ:
РЕИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ
И ОСТРАЯ ПОТРЕБНОСТЬ В ЭМПИРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

Правильная ссылка на статью:

Островская Е. А. Множественная постсекулярность: реинституционализация традиционных религий и острая потребность в эмпирических исследованиях // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 3—21. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3414>.

For citation:

Ostrovskaya E. A. (2026) Multiple Postsecularity: Reinstitutionalization of Traditional Religions and the Acute Need for Empirical Research. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 3–21. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3414>. (In Russ.)

Получено: 22.05.2026. Принято к публикации: 25.06.2026.

**МНОЖЕСТВЕННАЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТЬ:
РЕИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОН-
НЫХ РЕЛИГИЙ И ОСТРАЯ ПОТРЕБНОСТЬ В
ЭМПИРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

ОСТРОВСКАЯ Елена Александровна — док-
тор социологических наук, профессор кафе-
дры теории и истории социологии, Санкт-Пе-
тербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия
E-MAIL: e.ostrovskaya@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0664-1514>

Аннотация. Постсекулярный поворот рос-
сийского общества отчетливо просматрива-
ется в реинституционализации всей панора-
мы коммуникативных практик в контексте
таких процессов трансформации, как мо-
дернизация, глобализация и медиатизация.
Видимым результатом привнесенных транс-
формаций стали множественные дискурсы
различных общественных подсистем об ин-
ституциональных смыслах традиции и инно-
вации. Эти дискурсы отмечены привлечени-
ем смысловых и символических формаций
традиционных религий. Сложность исследо-
вания темы постсекулярного модуса реин-
ституционализации традиционных религий
заключается в ее новизне и крайне про-
тиворечивом восприятии как в среде се-
куляризованной публичности, так и в поле
академических дискуссий. Магистральной
темой настоящей статьи выступает размыш-
ление о постсекулярности как новой эписте-
мологии или описательной рамке социоло-
гических исследований актуальной сборки
и соотносительности институциональных систем
политики, экономики, религии, образования,
права, науки и пр. Автор трактует постсеку-
лярность как эпифеномен трансформаций
современного общества, обусловленных
процессами модернизации, глобализации
и медиатизации. Постсекулярность репре-
зентирует себя какофонией нарративов се-
кулярного и религиозного, которые перепле-

**MULTIPLE POSTSECULARITY: REINSTITUTION-
ALIZATION OF TRADITIONAL RELIGIONS AND
THE ACUTE NEED FOR EMPIRICAL RESEARCH**

Elena A. OSTROVSKAYA¹ — Dr. Sci. (Soc.), Pro-
fessor, Department of Theory and History of
Sociology
E-MAIL: e.ostrovskaya@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0664-1514>

¹ Saint Petersburg State University, Saint Petersburg,
Russia

Abstract. The postsecular turn in Russian soci-
ety is clearly visible in the reinstitutionalization
of the entire range of communicative practic-
es against the backdrop of such transform-
ative processes as modernization, globaliza-
tion, and mediatization. The visible outcome
of these changes is a multiplicity of discours-
es across various social subsystems concern-
ing the institutional meanings of tradition and
innovation. These discourses draw on the se-
mantic and symbolic formations of traditional
religions. The difficulty of researching the post-
secular mode of reinstitutionalization of tradi-
tional religions lies in its novelty and the sharp-
ly polarized reception it receives, both among
secularized publics and in academic debates.
The central theme of this article is a reflection
on postsecularity as either a new epistemology
or a descriptive framework for sociological
research into the current configuration and in-
terrelations of institutional systems—politics,
economics, religion, education, law, science,
and others. The author treats postsecularity as
an epiphenomenon of the transformations of
modern society brought about by moderniza-
tion, globalization, and mediatization. Postsec-
ularity presents itself as a cacophony of secu-
lar and religious narratives that intertwine or
confront each other in the public sphere. It is
marked both by a conflictual dialogue between
the secular and the religious and by new sites
of convergence and overlap between them—

таются друг с другом или конфронтируют друг с другом в публичной сфере. Она маркирована как конфликтным диалогом секулярного и религиозного, так и новыми локальностями сближения и пересечений религиозного и секулярного, появлением религиозных НКО, созданных на поле секулярных подсистем, расширяющимися гибридными медианарративами, сочетающими символические коды различных подсистем. Постсекулярность не отменяет и не стирает секулярную реальность, она сосуществует с ней. Автор предлагает своего рода путеводитель по темам и проблематикам статей, вошедших в настоящий спецномер. Статья включает нарративы авторов, раскрывающих источники личного вдохновения и мотивации исследовать сложную, множественную постсекулярность.

Ключевые слова: постсекулярность, новая эпистемология, модернизация, глобализация, медиатизация, трансформация российского общества, прикладные социологические исследования, авторские нарративы

Благодарность. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 26-18-00579, <https://rscf.ru/project/26-18-00579/>.

such as the emergence of religious NGOs operating within secular subsystems, and the expanding hybrid media narratives that combine the symbolic codes of different subsystems. Postsecularity does not negate or erase secular reality; it coexists with it. The author also offers a kind of guide to the themes and issues addressed in the articles of this special issue. The article includes the contributors' own accounts of the sources of their personal inspiration and motivation for researching complex, multiple postsecularity.

Keywords: postsecularity, new epistemology, modernization, globalization, mediatization, transformation of Russian society, applied sociological research, author narratives

Acknowledgments. This article was prepared with the financial support of the Russian Science Foundation, grant No. 26-18-00579, <https://rscf.ru/project/26-18-00579/>.

Постсекулярность как эпифеномен процессов трансформации современных обществ

На протяжении последних трех десятилетий российское общество находится в процессе реинституционализации всей панорамы своих коммуникативных практик в контексте таких процессов, как модернизация, глобализация и медиатизация. Видимым результатом привнесенных трансформаций стали множественные дискурсы различных общественных подсистем об институциональных смыслах традиции и инновации. Одна из остроактуальных проблем публичной сферы современного российского общества — осмысление Указа Президента РФ от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», который можно рассматривать как манифест политической системы о традиционных ценностях и их духовно-нравственных основаниях. В документе содержит-

ся не только перечень из 17 ценностей, но и призыв, адресованный другим подсистемам, к участию в публичном обсуждении духовно-нравственных оснований традиционных ценностей и гражданской активности¹. Сам по себе разворот российской политической системы в направлении реструктурирования своего дискурса по модели традиционного общества ставит под вопрос устоявшиеся академические парадигмы исследования. Для социологии религии, например, это влечет за собой потребность в ревизии модернистской парадигмы анализа религиозной системы современного общества сквозь линзу секуляризации. А в этой линзе исходной аксиомой выступает противопоставление секулярного и религиозного как дискурсов об обществе, максимально дистанцированных друг от друга. Указ Президента РФ от 09.11.2022 № 809, а также продолжающееся уже два десятилетия активное вовлечение традиционных религий в публичную сферу и в повседневные секулярные практики плохо укладываются в эту академическую парадигму. В официальной риторике политической системы призыв к другим общественным системам артикулирован как необходимость в «привлечении институтов гражданского общества, в том числе религиозных организаций, к участию в реализации государственной политики по сохранению и укреплению традиционных ценностей»². Тотальная перестройка коммуникаций российского общества по вопросам институциональных смыслов производится в явно измененном модусе, маркированном вниманием к религиозным голосам и дефинициям духовно-нравственных оснований общественной практики.

Сложность изучения темы постсекулярного модуса реинституционализации традиционных религий заключается в ее новизне и крайне противоречивом восприятии как в среде секуляризованной публичности, так и в поле академических дискуссий. В трудах известных отечественных социологов, философов, религиоведов содержатся глубокие исследования философского и теологического субстратов постсекулярности, а также типологии теоретических подходов [Узланер, 2020; Кырлежев, 2026]. Одной из ключевых проблем, констатируемой отечественными учеными, считается острая нехватка прикладных исследований репрезентаций постсекулярного в российском обществе. К этой констатации необходимо добавить и методологическую проблему операционализации существующих концепций и теорий постсекулярности применительно к конкретике прикладных исследований. И далеко не все они пригодны для эмпирических исследований.

Принципиальные инновации социологии религии все больше обнаруживают себя в концепциях, сформулированных по следам дискурсов о реинституализации традиционных религий в контексте метатрансформаций — рефлексивной модернизации, глобализации и медиатизации. Эти процессы буквально перепрошили социокультурную реальность современных обществ, результаты чего отчетливо просматриваются в пересборке привычных практик различных подсистем: в изменившейся антропологической картине мира, жизненных стратегиях, биографических проектах, структурах взаимодействия и организации человеческой жизни.

¹ Указ Президента РФ от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» // Официальный интернет портал правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202511250024> (дата обращения: 18.05.2026).

² Там же.

Мы полагаем, что применительно к прикладным исследованиям современности постсекулярность может быть задействована как новая эпистемология или описательная рамка исследований актуальной сборки и соотносительности институциональных систем политики, экономики, религии, образования, права, науки и пр. Мы трактуем постсекулярность как эпифеномен трансформаций общества, порожденных процессами модернизации, глобализации и медиатизации. Постсекулярность репрезентирует себя какофонией нарративов секулярного и религиозного, которые переплетаются или конфронтируют друг с другом в публичной сфере. Она маркирована как конфликтным диалогом секулярного и религиозного, так и новыми локальностями сближения и пересечений религиозного и секулярного, появлением религиозных НКО, созданных на поле секулярных подсистем, расширяющимися гибридными медианарративами, презентующими переплетения кодов различных подсистем. Постсекулярность не отменяет и не стирает секулярную реальность, она сосуществует с ней. И здесь представляется важным подчеркнуть, что постсекулярность не является ни очередным «универсальным эпохальным сдвигом», ни всеобщей сменой режимов целых городов или наций, ни в коем случае не обращением вспять секуляризации, точно не возвратом к какому-либо досекулярному состоянию и ни кампанией, отождествляющей религию с нелиберальными моральями [Cloke et al., 2019: 3].

Часто в публикациях можно встретить трактовку постсекулярного как процесса религиозного возрождения или восстановления общественной вовлеченности российских традиционных религий. В таком прочтении постсекулярность понимается как некая стадия развития российского общества, начавшаяся в конце 1980-х годов и выражающаяся в восстановлении тех структур и функций религиозных организаций и религиозных сообществ, жизнедеятельность которых была прервана в период жесткой атеистической политики советского государства. Подобная трактовка представляется максимально инконгруэнтной как социологическому подходу, так и реально разворачивающимся процессам. Здесь нам видится имплицитная отсылка к устаревшей эволюционистской парадигме с ее идеей последовательных стадий развития общества. Как если бы авторы таких трактовок внезапно отказались от всех современных достижений теоретической социологии и вернулись бы к парадигмам социального эволюционизма XVII века.

В период постсоветского «религиозного ренессанса» реинституционализация религий исторического наследия России осуществлялась в контексте модернизации с присущей ей идеологической установкой на секуляризацию. Эпистемология секуляризации предписывает принципиальную дистанцированность религиозной подсистемы от дискурсов политической, правовой, научной и образовательной подсистем. Секуляризационная догматика предполагает невключенность традиционных религий в дискурсы публичной сферы о ценностных основаниях национальных обществ. Процессы рефлексивной модернизации репрезентировались расколдованием мира — прогрессивным обмирщением религиозных институтов, организаций и сообществ, приватизацией религии как способа рационализации действия и социального порядка. Если судить по публикациям отечественных и зарубежных социологов и религиоведов, то магистралью исследований длительное время была тема углубляющейся и многоликой секуляризации, в пользу которой

свидетельствовали данные социологических опросов о религиозности и религиозной принадлежности, результаты прикладных исследований по главной теме того периода — изменяющиеся модусы религиозности. Однако параллельно этим исследованиям разворачивались и другие, выявлявшие множественные профили секуляризации [Узланер, 2012].

В рамках дискурса о множественной и рефлексивной секуляризации часто воспроизводятся тезисы Бруно Латура о модернизации как европоцентричном проекте упрощения и обеднения смыслов реальности [Beaumont, Eder, Mendieta, 2018: 10]. И здесь нам представляется важным кратко воспроизвести эти тезисы, четко обозначившие эпистемологию бинарной оппозиции «секулярное — религиозное».

Латур определял секуляризацию как европейский проект модернизации мира по единому шаблону, в котором религия как резервуар смыслов, символов и идентичностей подверглась культурной отмене [Latour, 2019: 34]. Интенция этого модернизационного проекта виделась ему отнюдь не в отказе от христианства, а в предельно возможном сокращении шаблонов интерпретации, необходимых для построения общественного порядка. Секуляризационная схема сводит определение религии к неподдающемуся артикуляции феномену веры, то есть к некоему внутреннему состоянию индивидуального сознания, лишенному онтологической, культурной, метафизической и общественной значимости. В нарративах секуляризации религия — это нечто, размещенное по ту сторону реальности. Согласно Латуру, социальные науки долго пытались полностью стереть самобытность религии. Они утверждали, что религия — это не что иное, как общество; они настаивали на том, что она связана с верой, и в значительной степени преуспели в убеждении адептов быть этими верующими; и, наконец, они решили, что религия была искажена, загрязнена и похищена политикой, когда сегодня мы наблюдаем совершенно противоположное движение. Политику стало невозможно сформулировать именно из-за невыразимого определения религии как веры.

По Латуру, постсекулярность могла бы стать новой эпистемологией, допускающей множественность способов существования, множественные шаблоны интерпретации [ibid.: 35—36]. Постсекулярность как альтернативная секуляризму эпистемология обращена к анализу вклада религий в создание множественной реальности культурных кодов, идентичностей, символов вне бинарной оппозиции «секулярное — церковное» и за пределами горизонта Модерна. Латур предложил отказаться от того, чтобы рассматривать религию в связи с тотальным социальным институтом прошлого (церковью) и попробовать понять ее как особый режим высказывания, ключом к которому служит «религиозный речевой акт». Режим высказывания религии противостоит режиму высказывания науки, базирующемуся на некоей достоверности. Основная проблема постсовременности виделась Латуру в «задолженностях перевода» константных религиозных смыслов на изменяющийся язык социокультурной реальности [Латур, 2023: 167—168].

Параллельно модернизации, а не вслед за ней, разворачивался и процесс глобализации. Именно в контексте изучения глобализации еще в середине 1990-х годов появились концепты десекуляризации религии (П. Бергер), «публичных религий» (Х. Казанова), «глобализированных религий» (Р. Робертсон, П. Бейер, Э. Шюсслер). В них констатировались религиозизация политики и политизация ре-

лигии, вера без принадлежности, неумолимое возвращение религий в публичную сферу и потребность в ревизии валидности секуляризационной эпистемологии исследований гуманитаристики. Здесь важно понимать, что концепции десекуляризации и деприватизации религии фиксировали «выход религий в публичность» в глобальном пространстве коммуникаций, а не в формате национальной публичной сферы. Выход этот оценивался как конфликтный, связанный с возникновением глобальных коллективных идентичностей, транснациональных этнорелигиозных и религиозных коммуникативных сетей [Эйзенштадт, 2012].

Многие традиционные религии исторического наследия России в период своего «постсоветского ренессанса» стали достаточно быстро выстраивать глобальные сети связей с зарубежными единоверческими общинами и организациями. Реинституционализация российских религий в 1990—2010-х годах проводилась в формате глобализации с ее универсалистской секуляризированной общественной моделью, стимулировавшей формирование транснациональных глобальных этнорелигиозных сообществ с транснациональной идентичностью, выстраивающих коммуникации поверх национальных общественных систем и вне привязки к общественно значимой политической, правовой, образовательной повестке национальных политических систем.

В первые десятилетия XXI века социология нащупала еще один процесс метатрансформаций — медиатизацию в ее третьей волне преобразований цифровизации. Сформировавшиеся в период с 2008 по 2021 г. теории медиатизации послужили методологической линзой для социологических и антропологических исследований активной вовлеченности традиционных религий не только в освоение интернета и новых медиа, но и в публичную сферу. Применительно к религии медиатизация обернулась феноменами медиатизированной религии (С. Хьярвард; А. Хепп и В. Крёнерт) и цифровой религии (Х. Кэмпбелл). В публичной медиасфере религии предстают как гибридные медиатизированные институты, презентруемые религиозными СМИ и медиа, журналистикой о религии, а также кинематографом, различными ток-шоу, сериалами и др. Свой вклад в продуцирование медиатизированной религии вносят также цифровые дискурсы религиозных блогов, пабликов, сайтов, подкастов и т. п. Интернет и новые медиатехнологии открыли возможность для формирования транслокальных взаимодействий религиозно вовлеченных пользователей вне каких-либо привязок к традиционным сакральным локусам — храмам, церквям, дацанам, монастырям и проч.

Сегодня в публичной сфере голоса и мнения религиозных лидеров по актуальным общественным проблемам вплетены в рефлексии о современности правовой, политической и прочих систем. Постсекулярность публичной сферы российского общества проявляется скорее в попытках сонастройки рефлексии в сфере политики, права, образования, науки и религии, нежели в десекуляризации повседневности или отмене секуляризированной реальности. Публикации отечественных и зарубежных социологов, религиоведов, культурологов по следам исследований трансформаций, привнесенных процессами модернизации, глобализации и медиатизации, обнаруживают острую потребность в новых парадигмах, новой эпистемологии для понимания реинституционализации традиционных религий в условиях современности.

Множественная постсекулярность в свете прикладных исследований современного российского общества

В предлагаемом читателю специальном номере «Традиционные религии, постсекулярность и социальные процессы» представлены статьи отечественных социологов, содержащие анализ результатов прикладных исследований различных разворотов реинституционализации традиционных религий в контексте процессов трансформации современного российского общества. Эпистемологической линзой этих исследований была выбрана постсекулярность в различных версиях ее теоретических концептуализаций. Наряду с презентацией статей спецномера мы включили в этот текст авторские нарративы о проведенных исследованиях и видении темы.

Открывает спецномер рубрика «Социальная диагностика», объединившая анализ российских кейсов постсекулярной гражданской вовлеченности и общественного участия православия и ислама, постсекулярных гибридных сближений и переплетений религиозного и секулярного в российских мегаполисах, конфликтных медиапрезентаций ислама как формата социально-экономического протеста.

Начинает рубрику статья Елизаветы Родионовой «Православные НКО как медиаторы постсекулярного диалога: кейсы гражданской активности мирян», разворачивающая исследование в рамке концепции постсекулярных переговорных процессов секулярных общественных систем и религиозных систем Ю. Хабермаса в компоновке с концепцией «организационного субстрата» религиозных НКО Дж. Бергер. Опираясь на эту методологию, автор предлагает проводить различие двух типов религиозных НКО — тех, которые оформились на поле религиозной системы и длительное время функционировали в дискурсивной рамке «секулярное — религиозное», и тех РНКО, которые появились сравнительно недавно и созданы в поле секулярных систем. Второй тип РНКО презентует постсекулярный гибридный модус гражданской активности, инициируемой мирянами вне связи с религиозными институциями. Предложенный в статье анализ четырех кейсов православных НКО позволяет соприкоснуться с реальными репрезентантами постсекулярных переводов и медиаций между религиозной подсистемой, с одной стороны, и политической, экономической подсистемами и подсистемой искусства — с другой. И в данном контексте любопытна авторская рефлексия и о предмете исследования, и о методах:

Опыт моих исследований в области социологии религии начался с участия в масштабном опросе 2016 г. по проблеме этнорелигиозной напряженности в крупном полиэтническом мегаполисе — Санкт-Петербурге. То исследование проводилось в эпистемической рамке секуляризации, то есть с фокусом на религиозность, социально-демографические характеристики и практики. Смысловые разрывы и несостыковки результатов серии проведенных опросов заставили тогда задуматься о методологии и концептуальной рамке. Как я понимаю уже сегодня, диагностика уровня религиозности с помощью количественных опросов — это отправная точка для дальнейших прицельных исследований с помощью качественных методов. Массовый опрос имеет ряд ограничений, он не позволяет вывить, в какой степени религиозные ценности являются смыслообразующим компонентом жизни верующего человека. Массовый опрос

не дает представления о том, каким образом эти религиозные ценности проявляются в его повседневной жизни. А в последние пять-шесть лет все отчетливее проявляется тенденция, когда представители успешных профессиональных сообществ открыто заявляют о своей религиозной принадлежности и продвигают религиозно мотивированные проекты в рамках своей основной деятельности. И все это вообще не помещается в бесконечные поиски «секуляризированной религиозности» социологии религии и в эпистемологию секуляризации. Реальность в другом. Активность постсекулярных православных НКО не формируется в пределах приходской и сугубо благотворительной работы, она в сферах экономики, бизнеса и искусства. В этом контексте особенно заметна установка на то, что религиозные, прежде всего православные, ценности начинают задавать смысловые ориентиры и направления для гражданской активности. Текущее исследование деятельности православных некоммерческих организаций выступает логическим продолжением рефлексии о роли религиозных ценностей в активности мирян, не относящихся к профессиональному духовенству.

Статья Ярослава Кукулина «На острие постсекуляризма: внебогослужебная деятельность православных приходов Москвы как фактор формирования партнерских сетей и постсекулярных гибридов» описывает гибридное городское пространство взаимопроникновения религиозного и секулярного. Автор обращается к той грани постсекулярности, которая в концепциях междисциплинарного направления «гуманитарной географии» (П. Клоук, Дж. Бомонт, А. Уильямс) обозначается как постсекулярное сближение (*postsecular rapprochement*). Постсекулярное сближение — схождение религиозных и светских акторов в пространствах оказания заботы и попечения о нуждающихся. Приложение этой методологической оптики к эмпирически малоосвоенному объекту — внебогослужебной деятельности православных приходов крупнейшего российского мегаполиса — позволяет обнаружить причудливые постсекулярные гибриды: мусульман, раздающих еду бездомным на территории православного храма, студентов-ветеринаров, опекающих храм покровителей животных. Постсекулярное сближение, как показывает Кукулин, собирается здесь не по западноевропейским образцам, а по собственным локальным основаниям — в специфической комбинации «веры без принадлежности», викарной религиозности и интенсивного храмового строительства. Нам представляется важным, что выбор методологической линзы и объекта исследования напрямую связан с собственным мировоззрением и профессиональным путем автора:

История моих первых религиозоведческих шагов — это история моего вторичного, осознанного воцерковления в лоне РПЦ летом 2022 г. Первый мой исследовательский вопрос родился во время отвлеченных размышлений на одной из литургий. Прошел год, прошла защита первого религиозоведческого исследования, вопросов становилось только больше. Погружаясь в жизнь активного православного прихода (храм Космы и Дамиана в Шубине), я открывал для себя удивительный и разнообразный мир, совершенно мне доселе неизвестный и недоступный для анализа извне. Учась на четвертом курсе географического факультета МГУ, я решил продолжить заниматься географией религии и проблематизировать то, что все чаще стал видеть вокруг себя по воскре-

сеньям и в другие дни. Помогала мне в этом мой бессменный научный руководитель Мария Сергеевна Савоскул, а также разнообразные лекции и научные мероприятия социологического факультета Шанинки. Именно они заложили во мне живой интерес к социальной теории, без реализации которого сложно представить получившуюся работу. В ней я попытался объединить теории социологии религии, эмпирику московских приходов и обусловленный моим географическим образованием интерес к пространственной организации жизни городских сообществ. Проводя интервью, я не только следовал методологии, но и открывал для себя удивительное разнообразие внебogosлужебной жизни православных приходов, развенчивая мифы собственного и общественного производства. Пожалуй, главное чувство, которое я испытывал все время препарирования этой темы, — искреннее удивление. Оказалось, что огромный и сложно устроенный мир может скрываться за знакомыми стенами и воспроизводимыми стереотипами. Наверное, именно по этому перманентному удивлению я и скучаю больше всего, возвращаясь в мыслях к исследованиям повседневности православных приходов. Скучаю и надеюсь, что результат моего удивления породит множество новых вопросов к загадочному постсекулярному наследию активно меняющихся христианских сообществ Москвы XXI века.

Юлия Гусева и Софья Рагозина в своей статье «Снежные бабы против постсекулярности: современный дискурс о строительстве мечетей в России (кейс Пермского края)» показывают постсекулярность не как диалог и сближение, а как конфликтное столкновение секулярного и религиозного. Авторы показывают, как гражданский социально-экономический протест трансформируется в локальный протестный дискурс о строительстве мечетей. Материалом анализа выступил кейс «снежные бабы в никабах» — протестного движения местного населения против строительства мечети в микрорайоне Перми Верхняя Курья (2024—2025 гг.). Авторы реконструируют коммуникативный репертуар этого дискурса и методом фрейм-анализа выявляют стратегии проблематизации ислама в публичном пространстве. Специфика российской постсекулярности видится авторам в том, что антимигрантские фреймы маскируют недовольство, адресованное муниципальной власти и заинтересованным экономическим элитам. В своем нарративе авторы рассказали о непростом марафоне исследования, где постсекулярная эпистемология оказалась той линзой, в которой неординарный кейс обрел свое прочтение:

Желание научно осмыслить происходящее здесь и сейчас на пермской земле родилось во многом случайно. Многолетний опыт изучения перипетий прошлого и наблюдения за бурным настоящим российских мусульман сильно притупляет остроту восприятия новостной повестки. Скандалы, интриги, конфликты вокруг строительства мечетей, увы, являются будничными инфоповодами. Однако медийный эффект «бунта снегурочек» и нестандартность формата политического высказывания местных жителей не могли оставить равнодушным. Первым человеком, с которым захотелось поделиться этими новостями, стала Соня — исследователь, глубоко погруженный в анализ мусульманских медиа и сохраняющий живой интерес к антропологии, заражающий им окружающих. Соня легко поддавалась на авантюрный план — написать статью о событиях в пермской глубинке. Затем была поездка в «поле», сбор информации на местности

и понимание сложности и глобальности проблемы. Ее сменил долгий процесс осмысления и поиска методологической линзы... Первый вариант статьи почему-то упорно писался не о том, о чем изначально задумывался: разные нити сюжета уводили в разные стороны. И только инициатива дорогого соавтора направить статью в спецвыпуск о традиционных религиях в контексте постсекулярности журнала «Мониторинг общественного мнения» заставила пересобрать исходный материал, заострить его на проблеме постсекулярности. Остается только сожалеть о том, что политическая нагруженность сюжета не помогает более детально и основательно поговорить об анатомии зарождения и развития этого кейса как протестного «оружия слабых». (Юлия Гусева)

Для меня работа над этой статьей стала настоящим вызовом по многим параметрам. Сплелось очень много личного и рабочего и, пользуясь случаем нового для меня формата нарратива-рефлексии по поводу готовящегося к выходу текста, я попробую поделиться некоторыми своими соображениями. <...> На научном поприще было острое ощущение тупика, а новые направления и интересные кейсы скрылись за горизонтом. И вот появилась Юлия Гусева с пермским сюжетом. Хочу подчеркнуть, что инициатива в разработке выбранного кейса целиком и полностью принадлежала Юлии, в то время как меня одолевали сомнения и терзания по поводу необъятности темы. Как только казалось, что появилась какая-то адекватная концептуализация, сюжет обрастал новыми подробностями, давая пространство для бесконечных интерпретаций. А в августе 2025 г. у меня родился замечательный ребенок, появление которого подарило мне невероятное вдохновение и ускорение по многим вопросам, которые до этого лежали в папке «отложенное». А совсем скоро, летом 2025 г., вышел анонс о спецномере «Мониторинга» с приглашенным редактором Еленой Островской. В итоге получилось новое высказывание на тему мусульман в публичном пространстве современной России. (Софья Рагозина)

Статья Марии Мchedловой и Гузель Гузельбаевой «Размыwanie границ между религиозным и нерелигиозным: пример социальной активности исламских благотворительных организаций Казани» препарирует постсекулярные сближения на материале гражданской активности мусульманских организаций Республики Татарстан. Благотворительность изучаемых мусульманских НКО становится, по мысли авторов, способом выхода религии в публичное секулярное пространство. Активностью мусульманских НКО формируются новые постсекулярные «пространства заботы», в которых оказываются возможны взаимная поддержка и гражданское сотрудничество акторов разных конфессиональных принадлежностей и мировоззренческих позиций — мусульман, православных, атеистов, внеконфессиональных верующих, представителей государственных структур и общественных активистов. Граница, прежде отделявшая религиозную сферу от публичной, оказывается проницаемой, благодаря чему формируются конфигурации секулярного и постсекулярного. Новые коммуникативные пространства заботы становятся площадками для публичного сближения и диалога, а не противостояния. В авторском нарративе максимально отчетливо артикулирована специфика этого нового постсекулярного феномена проницаемости границ бывших прежде дистанцированными или даже оппозиционными дискурсов секулярного и религиозного:

Исламские благотворительные организации, о работе которых мы сделали исследование, попали в поле нашего внимания еще в конце 2020 г., когда мы анализировали деятельность религиозных структур во время пандемии. Часть того проекта освещала работу мечетей, в том числе Казани, в период самоизоляции. Первые интервью с сотрудниками благотворительного фонда и имамами нескольких мечетей имели продолжение — в виде делового и простого человеческого общения, участия в их благотворительных акциях и появления под этим влиянием иных исследовательских тем. Среди таковых: выход религии за пределы ритуальных практик и освоение других сфер жизни общества, взаимодействие религии с государственными структурами, рост сегмента неверующих и внеконфессиональных, особенно среди молодежи, отношение молодых людей к деятельности религиозных организаций — критика клерикализации и желание обсуждать мировоззренческие позиции, равнодушие к церкви и стремление цифровизировать коммуникацию с ней. <...> Еще одной причиной более общего масштаба послужило желание показать то, что редко освещается в СМИ, — социальную работу приходов и всей религиозной структуры в целом. К сожалению, чаще всего в информационном пространстве мелькают политические и конфликтные сюжеты, а огромная милосердная деятельность остается в тени, как будто ее и нет. <...> Но при пристальном взгляде становится понятным, что эта работа переплескивается в светское и секуляризированное пространство, распространяется на людей, очень далеких от религии, проникает в различные уголки жизни общества. Таких тем почти не найти в новостных повестках, и этот пласт очень интересен для социологии. Что касается выбора социальной работы исламских организаций, то это связано со стремлением преодолеть тиражируемый образ ислама, который почти всегда связан с негативными коннотациями. (Гузель Гузельбаева)

В 2025 г., узнав, что коллега Елена Островская выступила приглашенным редактором спецномера, посвященного традиционным религиям и постсекулярности, мы решили поделиться своим материалом, собранным и проанализированным в соавторстве. Идея возникла из того, что мы заметили параллели между развитием низовых инициатив православных и исламских структур. Пересечение религией традиционной сферы своей деятельности и участие в социально востребованных проектах становится трендом последнего времени, который к тому же находит позитивный отклик не только среди прихожан, но и среди людей, не связывающих себя ни с одной из конфессий. <...>. В попытках понять условия эффективной работы изучаемых исламских НКО, мы пришли к выводу, что основания для этого лежат в сотрудничестве с государственными органами, коммерческими структурами, а также рядовыми гражданами. Религиозные акторы иницируют деятельность и придают ей духовное и нравственное основание, государство предоставляет организационную помощь и способствует легитимации деятельности, бизнес выступает основным источником материальных ресурсов, а добровольцы почти каждый день помогают взаимодействовать с подопечными. Именно в таком социальном партнерстве, в симбиозе усилий религии, государства и гражданского общества находят удачные решения актуальные социальные проблемы. Мы будем рады найти своего читателя среди аудитории журнала и поделиться идеями, которые основаны на материалах глубинных интервью и фокус-групп с сотрудниками и волонтерами исламских благотворительных организаций. (Мария Мchedлова)

Во втором разделе спецномера под рубрикой «Семья и демография» представлены два прикладных исследования по остроактуальным проблемам публичного дискурса — соотнесение религиозно фундированного конструирования жизненного проекта «семья» с трактовкой семьи как «традиционной ценности» в рамках манифеста политической системы и множественная мировоззренческая рамка суррогатного материнства.

Алла Макаренцева в работе «Толкования традиционных семейных ценностей в постсекулярном обществе» демонстрирует постсекулярную специфику публичной сферы, в которой вопросы морали и нравственности перестают быть прерогативой системы религии и становятся предметом острых дискуссий различных подсистем. В них участвуют секулярные и религиозные акторы, наполняя ключевые понятия собственными, нередко противоположными смыслами. Одной из таких дискуссионных тем в современной России оказывается содержание «традиционных ценностей». Макаренцева исследует, как политическая система стремится зафиксировать их наполнение и как они осмысляются в религиозной среде старообрядческой молодежи. Автор опирается на анализ нормативных документов и результатов онлайн-анкетирования, прошедших семантическую обработку с помощью ИИ. Применение эмического подхода — взгляда изнутри традиционного религиозного сообщества — позволило автору вскрыть радикальное расхождение секулярной редуцированной трактовки «традиционных ценностей» с религиозной интерпретацией. Главная линия разлома — вопрос о распределении ролей в семье и внутрисемейной иерархии. В своем нарративе автор показывает, что именно междисциплинарная оптика способна выявить постсекулярные дискурсивные рассогласования в диалоге подсистем, острую нехватку переводов и медиаторов:

Я всегда затрудняюсь определить свою специальность — то ли демограф, то ли социолог. Демографы обычно больше заострены на проблемах рождаемости: как изменяются семейные и брачные практики, как они изменятся завтра. А мне в какой-то момент стало интересно, как паттерны традиционного брачного и репродуктивного поведения встраиваются в реалии современной семейной системы. С 2008 г. одной из моих тем стали социологические исследования социокультурных детерминант репродуктивного поведения. И как бывает в жизни социолога, эти научные поиски пересеклись с линией личной жизни — я оказалась в тесном общении с прихожанами одного из московских старообрядческих храмов. Позже это знакомство расширилось на общины многих других городов, и чем глубже я узнавала старообрядцев, тем больше росли мое вдохновение и решимость включить этот неординарный объект в свое исследовательское поле. <...>. В 2021 г. я провела серию развернутых интервью с многодетными старообрядцами (потомственными и новопришедшими) об их жизненном пути и формировании собственных семей. В процессе анализа собранных материалов я все больше знакомилась с новой для себя областью — социологией религии. Ее оптика позже помогла мне сформулировать давно назревавшие вопросы о том, что старообрядцы думают о концепте традиционных семейных ценностей и почему важно изучать их представления. Современное русское старообрядчество социологическими методами исследуется довольно мало. Будучи включенным наблюдателем вот

уже десять лет, я вижу старообрядцев как совершенно особую религиозную группу с яркой идентичностью, чья исторически обусловленная разнородность дает богатые возможности для исследований.

Статья Татьяны Ицкович и Ирины Поляковой «Религиозный аксиологический идеал vs аксиологическая реальность в представлениях о суррогатном материнстве» обращается к сенситивной и сложной для социологического осмысления теме жизненного мира суррогатного материнства и производства жизни через вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ). В эпистемической рамке постсекулярности эта тема прочитывается как конфликтное столкновение религиозной и секулярной антропологий. Методологическим решением авторов стал сравнительный анализ официальных текстов РПЦ о суррогатном материнстве и жизни, обретенной через ВРТ, и данных глубинных полуструктурированных интервью с биоматерями и суррогатными матерями. Безусловное признание ценности жизни и чадорождения сближает религиозный и секулярный дискурсы по этой теме. Принципиально различен их фрейм: однозначное, доктринально фундированное неприятие ВРТ со стороны церкви противостоит секулярному дискурсу надежды на жизнь и веры в высшую помощь при обращении к репродуктивным технологиям. В своем исследовании авторы показывают, что церковное неприятие не влечет за собой отвержение веры со стороны секулярных акторов, демонстрирующих гибкие стратегии реинтерпретации религиозного дискурса. Применение ВРТ оказывается допустимым, поскольку позволяет приблизиться к религиозно одобряемой цели — рождению ребенка.

Междисциплинарность в этой сфере — я о религиозной, — это очень интересно и продуктивно. Тем более для лингвистики, где большинство пишущих о религиозных текстах опираются именно на канонические тексты, изучая их с формальной точки зрения. Вытащить ценности и смыслы из живой речи обычных людей, а не священнослужителей — вот что интересно. Именно поэтому я брала брачные объявления, личные молитвы. Когда Ирина Геннадьевна предложила совместно проанализировать эти безаналоговые интервью, я с интересом согласилась. Понимая, что выводы могут быть не самыми приятными прежде всего для Церкви. Но изучение реальности стало сильнейшим стимулом. (Татьяна Ицкович)

Несколько лет я работала внештатным репродуктивным психологом в одном из крупных медицинских центров города Екатеринбурга. Специализировалась на привлечении в родительский проект третьих лиц, отвечала за диагностику доноров ооцитов и суррогатных матерей. Самыми редкими клиентами были биоматери — женщины, использующие суррогатное материнство для рождения генетически родного ребенка. Участие в программе психолога для этой категории пациентов не является обязательным, а сами они психологов «оставляли на потом». Каждая находилась в ситуации жестокого выбора — тратить время, нервы, деньги; создать полную семью; доверить самое дорогое в жизни — родного ребенка незнакомой женщине или смириться и остаться бездетной или усыновить чужого ребенка. Это были самые обычные женщины — не жены и не дочери олигархов. Все они имели в анамнезе многочисленные обследования, операции, репродуктивные потери и диагноз «бесплодие». Каждой из них,

несмотря на наличие стержня, требовалась опора, каждая мысленно обращалась за помощью к Богу и имела свою собственную историю осознания и принятия суррогатного материнства в контексте религиозной доктрины. В 2023—2024 гг. в рамках работы по гранту РНФ о суррогатном материнстве я взяла интервью у 16 суррогатных матерей и 9 биоматерей. Роль религии в процессе суррогатного материнства стала более очевидной и яркой — обе группы нуждались в поддержке и одобрении, но к вопросам веры подходили достаточно утилитарно, общим девизом было «если ребенок родится, значит Бог попустил». Меня поразила история одной из биоматерей из маленького города, у которой в семье путем суррогатного материнства родилась двойня и они выбрали «открытую позицию» — не стали скрывать этот факт от родственников и знакомых. Она сама мусульманка, а ее супруг — православный, и они решили крестить детей в православие. В итоге детям, которым на тот момент было по 11 месяцев, в крещении было отказано. Я долго думала о том, что у Анатоля Франса монах-праведник «крестил пингвинов», а в наше время в крещении отказывают живым детям. Но есть и другая история: одна из информанток с искренней благодарностью рассказывала о батюшке, который был в курсе ее ситуации и очень переживал за нее, наставлял «молиться о сохранении жизни ребенка и о здоровом рождении»... Мы с коллегами обсуждали все эти вопросы и одна из них — профессор Татьяна Викторовна Ицкович — предположила, что у этих женщин должна быть своя «аксиологическая реальность». Понятия аксиологического идеала и аксиологической реальности были предложены Т. В. Ицкович в рамках изучения того, как выражаются ценности в языке и речи. В своей работе Татьяна Викторовна использовала тексты разных жанров религиозного стиля, в которых эксплицитовались семейные ценности: венчальные проповеди, брачные объявления. Такой подход показался мне очень интересным. Так появилась наша статья. (Ирина Полякова)

Третий раздел спецномера под рубрикой «Цифровая социология религии» включил две статьи о прикладных медиаисследованиях индивидуальных блогов крупных религиозных лидеров полиэтнической и поликонфессиональной Волгоградской области и цифровых повествований гибридных сообществ интерпретации, транслирующих постсекулярные нарративы идентичности регионов исторического распространения буддизма Бурятии и Тувы.

Екатерина Беликова в статье «Региональные модели медиатизации религии: сравнение стратегий православных и исламских Telegram-аккаунтов (на примере Волгоградской области)» раскрывает постсекулярность через трансформации, приносимые медиатизацией, делающей доступными религиозные дискурсы в лицах для секулярных акторов и стимулирующей религиозное публичное высказывание. Цифровые повествования религиозных блогеров циркулируют внутри гибридного публичного пространства, переплетаясь с дискурсами политики, права, экономики, науки и массовой культуры. Именно эти переплетения медиатизированных диалогов религиозного и секулярного анализирует статья Беликовой. Применение институционального подхода С. Хьярварда, концепции медиатизированной публичной религии М. Лёвхайм и М. Акснер, а также типологии религиозных цифровых новаторов Х. Кэмпбелл позволило выявить различия в медиастратегиях публичного высказывания православия и ислама. Исследование Беликовой об-

наруживает два способа выстраивания отношений с аудиторией, специфичные для православия и ислама гибридные фреймы коммуникации, демонстрирует, что степени готовности к публичному диалогу существенно варьируются в зависимости от конфессиональной традиции, институциональной культуры и особенностей религиозного лидерства в каждой традиции. Так, православный Telegram-канал реализует модель «внутренней медиатизации» (С. Хьярвард), активизируя духовно-наставническую функцию и сохраняя традиционную логику церковной коммуникации в новой цифровой среде. Мусульманский Telegram-канал, напротив, строится по логике «публичной религии» (М. Лёвхайм, М. Акснер) — как инструмент усиления медийной видимости общины в цифровом пространстве и формирования ее позитивного публичного образа. В данном контексте авторский нарратив об исследовании может стать путеводителем в освоении текста:

Мне близка трактовка постсекулярности Дмитрия Узланера, предложившего исследовать не «возвращение религии», а саму ситуацию, когда секулярное общество вынуждено заново учиться сосуществовать с религией как с заметной частью публичной жизни. Религия сегодня не ограничена пространством храмов или официальных религиозных структур, она встроена в медиакультуру. Иногда это принимает довольно неожиданные формы. В социальных сетях могут набирать миллионы просмотров короткие ролики, где обсуждают внешность православных священников или сравнивают их с медийными персонажами и моделями (и первые выигрывают в комментариях пользователей!). Огромную популярность получают блоги обычных верующих, рассказывающих о своей повседневной жизни с религией, посте, семейной жизни, паломничествах или собственном пути к вере. Такие личные, эмоциональные истории оказываются для аудитории более убедительными и авторитетными свидетельствами веры, чем официальная религиозная риторика, представленная в блогах священников. На мой взгляд, это как раз и показывает постсекулярную ситуацию: религия не возвращается в общество в прежнем виде, а начинает существовать внутри современной культуры внимания, визуальности и цифровой эмоциональности. После пандемии это стало особенно заметно: религиозные организации начали гораздо активнее осваивать Telegram, VK и другие платформы, а священнослужители — искать новые способы разговора с аудиторией, которая уже живет внутри цифровой среды. <...>. В федеральной повестке религия часто выглядит частью крупной политической или медийной конструкции, тогда как регион позволяет увидеть более живую и повседневную сторону этих процессов. Волгоградская область в этом смысле представляет очень интересный пример — полиэтнический и поликонфессиональный регион, где исторически сложились достаточно устойчивые практики сосуществования разных религиозных общин. Медиатизация — это еще и вызов нашему социологическому инструментарию. Для проведения контент-анализа Telegram-каналов была разработана специальная программа для сбора статистики и автоматизированного контент-анализа публикаций. Это дало возможность выделять повторяющиеся смысловые единицы, группировать их по тематическим блокам и прослеживать, каким образом меняются акценты религиозной коммуникации в цифровой среде. Особенно интересным для меня оказался анализ того медиаконтента, который крупные религиозные лидеры транслируют своей аудитории. Так, в Telegram-канале митрополита Волгоградского и Камы-

шинского Феодора гармонично переплетаются религиозное и светское — публикации по православной доктрине и практике соседствуют с размышлениями об искусстве, фотографиями природы, отзывами о прочитанных книгах, биографическими сюжетами. И статистика отклика показывает, что такое постсекулярное сближение религиозного и человеческого вызывает у подписчиков живой отклик. Telegram-канал муфтия Центрального духовного управления мусульман Волгоградской области Бата Кифаха Мохамеда, напротив, демонстрирует иную коммуникативную модель. Здесь заметно больше об общественно-политической и социальной повестке. По сути, муфтий во многом выступает медиатором между политической повесткой и своей аудиторией, переводя сложный язык официальной политики в более понятный и эмоционально доступный формат для подписчиков. (Екатерина Беликова)

Статья Е. А. Островской «Постсекулярный поворот и цифровые повествования буддийской идентичности» раскрывает постсекулярность как вынесенные в публичную сферу медиа гибридные нарративы сообществ интерпретации. В качестве развернутого размышления о таком определении постсекулярности автор предлагает рассмотрение сравнительного анализа двух репрезентативных кейсов — телепередачи «Буддийская среда» телекомпании «Тивиком» (Бурятия) и телепередачи «Буддийский путь» телеканала «Тува 24» (Тыва), созданных на светских региональных телеканалах в регионах исторического распространения буддизма. Буддийская интерпретативная рамка позволяет символическим кодам гетерогенных идентичностей обрести смысловое единство. Цифровые нарративы идентичности репрезентируют постсекулярную идентичность как образованную переплетениями кодов религиозного, гражданского и этнонационального самосознания. Методологической инновацией, разработанной автором применительно к прикладному исследованию постсекулярной буддийской идентичности, выступила конвергенция концепций «нарративов идентичности» К. Эдера и «цифрового повествования» (digital storytelling) Н. Коулдри. Ведущие методы работы — кейс-стади, качественный контент-анализ видео- и аудиотекстов цифрового повествования по авторской книге кодов религиозности, этничности и гражданского самосознания, а также нарративные интервью. Островская щедро делится интересными находками своего исследования — здесь и рассмотрение новых гибридных медиа, образовавшихся в нишах секулярных СМИ, и новый формат журналистского высказывания о традиционных религиях как коммуникативной рамке, порождающей смысловое единство этнического, национального и гражданского, и яркие примеры сообществ интерпретации, создающих циркуляции цифровых историй о буддийской идентичности в ее этническом, языковом и повседневном проживании.

Закрывают номер три рецензии на исследования постсекулярного модуса институционализации католичества, ислама и протестантизма в европейском и азиатском социокультурных контекстах. Сергей Трофимов представляет недавно опубликованную статью «Религиозная мысль и социальные науки в постсекулярную эпоху. Анализ, основанный на социологическом „метанарративе“» известного французского социолога Филиппа Портье. Этот материал интересен прежде всего тем, что раскрывает концептуальный контекст французского современного дискурса о постсекулярности, для которого характерно сближение теологической

и социологической перспектив. Трофимов подробно разбирает введенный Портье в этой статье 2025 г. концепт постсекулярности как «социологического метанарратива», который вскрывает смысловой каркас новой сборки обществ второго модерна. И эта новая сборка осуществляется через дефронтификацию религиозной и секулярных подсистем общества, сотрудничество религиозной и научной картин мира, диалог традиции и инновации. В качестве эмпирического кейса Портье сосредоточился на анализе постсекулярной трансформации дискурса Католической церкви о политике и науке.

В рецензии Полины Рысаковой на статью Гао Цюаня, Питера Хопкинса и Ма Синжун «На пути к постсекулярному феминизму: интерсекциональность и религиозная субъектность женщин — трудовых мигрантов в Китае» предлагается объемное рассмотрение специфических модусов сближения религиозного и светского в условиях современного китайского общества. Препарируемое Рысаковой исследование методологически интересно введенной в нем операционализацией концепции «постсекулярного сближения» Пола Коука для изучения протестантских труднодостижимых женских групп, распространенных в современном Китае.

Представленная в рецензии Елизаветы Родионовой монография «Ислам в стиле TED: постсекулярное повествование о религии в цифровых медиа» Джасбира Мустафы Мамалипурата предлагает объемный разбор введенной в ней концепции «постсекулярного сторителлинга» и рассмотрение прикладного кейса — дискурса мусульманских ученых на платформе TED.

Список литературы (References)

1. Кырлежев А. И. Религиозное и светское: Постсекулярность и драматика модерна. М.: Новое литературное обозрение, 2026.
Kyrlezhev A. I. (2026) *The Religious and the Secular: Post-Secularity and the Drama of Modernity*. Moscow: New Literary Observer. (In Russ.)
2. Латур Б. «Не произноси имени Божьего всуе» — нечто вроде проповеди о затруднениях религиозной речи // Логос. 2023. Т. 33. № 6. С. 144—188. <https://www.doi.org/10.17323/0869-5377-2023-6-143-185>.
Latour B. (2023) “Do Not Take the Name of God in Vain” — Something Like a Sermon on the Difficulties of Religious Speech. *Logos*. Vol. 33. No. 6. P. 144—188. (In Russ.) <https://www.doi.org/10.17323/0869-5377-2023-6-143-185>.
3. Узланер Д. А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 8—32.
Uzlaner D. A. (2012) From Secular Modernity to ‘Multiple’ Ones: Social Theory on the Relationship between Religion and Modernity. *State, Religion, Church in Russia and Abroad*. No. 1. P. 8—32. (In Russ.)
4. Узланер Д. А. Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
Uzlaner D. A. (2020) *The Post-Secular Turn: How to Think about Religion in the 21st Century*. Moscow: Gaidar Institute Press. 410 p. (In Russ.)

5. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011.
Habermas J. (2011) *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Moscow: Ves Mir. (In Russ.)
6. Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 33—56.
Eisenstadt Sh. N. (2012) New Religious Constellations in the Frameworks of Contemporary Globalization and Civilizational Transformation. *State, Religion, Church in Russia and Abroad*. No. 1. P. 33—56. (In Russ.)
7. Beaumont J., Eder K., Mendieta E. (2018) Reflexive secularization? Concepts, processes and antagonisms of postsecularity. *European Journal of Social Theory*. Vol. 22. No. 1. P. 1—19. <https://doi.org/10.1177/1368431018813769>.
8. Cloke P., Baker C., Sutherland C., Williams A. (2019) *Geographies of Postsecularity: Re-envisioning Politics, Subjectivity and Ethics*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge. 240 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315670614>.
9. Latour B. (2019) Beyond Belief: Religion as the 'Dynamite of the People'. In: Beaumont J. (ed.). *The Routledge Handbook of Postsecularity*. London: Routledge. P. 27—38. <https://doi.org/10.4324/9781315307831>.

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3203](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3203)



Е. В. Родионова

ПРАВОСЛАВНЫЕ НКО КАК МЕДИАТОРЫ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ДИАЛОГА: КЕЙСЫ ГРАЖДАНСКОЙ АКТИВНОСТИ МИРЯН

Правильная ссылка на статью:

Родионова Е. В. Православные НКО как медиаторы постсекулярного диалога: кейсы гражданской активности мирян // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 22—42. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3203>.

For citation:

Rodionova E. V. (2026) Orthodox NGOs as Mediators of Post-Secular Dialogue: Cases of Lay Civic Engagement. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 22–42. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3203>. (In Russ.)

Получено: 30.11.2025. Принято к публикации: 15.05.2026.

ПРАВОСЛАВНЫЕ НКО КАК МЕДИАТОРЫ
ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ДИАЛОГА: КЕЙСЫ
ГРАЖДАНСКОЙ АКТИВНОСТИ МИРЯНORTHODOX NGOS AS MEDIATORS OF
POST-SECULAR DIALOGUE: CASES OF LAY
CIVIC ENGAGEMENT

РОДИОНОВА Елизавета Валерьевна — кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры социологии культуры и коммуникации, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

E-MAIL: e.v.rodionova@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1787-4025>

Elizaveta V. RODIONOVA¹ — Cand. Sci. (Soc.), Senior Lecturer, Department of Sociology of Culture and Communication

E-MAIL: e.v.rodionova@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1787-4025>

¹ Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Аннотация. Статья посвящена анализу того, как православные некоммерческие организации (ПНКО), созданные мирянами, выступают медиаторами постсекулярного диалога между религиозной подсистемой и светскими подсистемами (политической, экономической, подсистемой искусства) в современном российском обществе. Основной исследовательский вопрос заключается в том, каким образом ПНКО, опирающиеся на православные ценности, выстраивают диалог с этими подсистемами и как религиозные нормы и представления «переводятся» на язык гражданской активности и публичных практик. Методологическая рамка исследования сочетает постсекулярную эпистемологию Ю. Хабермаса и концепцию «организационного субстрата» Дж. Бергер, ориентированную на анализ ценностных и смыслопорождающих оснований организационного поведения. Эмпирическая база сформирована с использованием кейс-стади четырех ПНКО («Союз православных предпринимателей», «Гильдия русских предпринимателей», движение «Вечно живые», центр «Ленинградский доброволец»), 16 полуструктурированных интервью с основателями и активистами ПНКО, а также качественного контент-анализа доктринальных документов РПЦ и медиаматериалов. Результаты показывают, что ПНКО мирян формируют специфический «организационный

Abstract. The article examines how Orthodox non-governmental organizations (ONGOs) founded by lay believers function as mediators of postsecular dialogue between the religious subsystem and secular subsystems (political, economic, and artistic) in contemporary Russian society. Its central research question is how ONGOs grounded in Orthodox values construct dialogue with these subsystems and how religious norms and representations are translated into the language of civic engagement and public practices. The study's methodological framework combines Jürgen Habermas's postsecular epistemology with J. Berger's concept of the "organizational substratum", which focuses on the value-laden and meaning-generating foundations of organizational behaviour. The empirical base draws on case studies of four ONGOs ("Union of Orthodox Entrepreneurs", "Guild of Russian Entrepreneurs", the movement "Eternally Alive", and the centre "Leningrad Volunteer"), sixteen semi-structured interviews with their founders and activists, and qualitative content analysis of Russian Orthodox Church doctrinal documents and media materials. The findings show that lay-initiated ONGOs generate a specific "organizational substratum" grounded in doctrinal interpretations of labour, property, gift, patriotism, and family, while operationalizing these in the form of entrepreneurship, small-business cooperation, volunteering,

субстрат», основанный на доктринальных трактовках труда, собственности, дара, патриотизма и семьи, но реализуют его в формах предпринимательства, кооперации малого бизнеса, волонтерства, музейно-просветительских и патриотических инициатив. Эти организации «переводят» религиозные ценности на язык светских подсистем: православно фундированное предпринимательство — в экономический дискурс, «православный народ» — в политический код «русский народ», доктринальный патриотизм и семейные ценности — в практики сохранения исторической памяти, гражданского участия и локальной солидарности. Статья обосновывает тезис о том, что ПНКО выступают постсекулярными медиаторами, генерирующими гибридные формы гражданской активности, несводимые к бинарной оппозиции «религиозное — светское» и требующие анализа в едином сравнительном поле с другими акторами гражданского общества.

Ключевые слова: постсекулярность, религиозные некоммерческие организации, организационный субстрат, духовно нравственные ценности, социальное служение, православное предпринимательство, гражданское общество

Благодарность. Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда (РНФ), проект № 26-18-00579, <https://ias.rscf.ru/user/doc/a.w.p.2026.124.main/26661461>.

and museum-based and patriotic initiatives. These organizations translate religious values into the idioms of secular subsystems: Orthodox-inspired entrepreneurship into economic discourse, the religious code “Orthodox people” into the political code “Russian people”, and doctrinal patriotism and family values into practices of preserving historical memory, fostering civic participation, and building local solidarity. The article argues that such ONGOs act as postsecular mediators that generate hybrid forms of civic activity which cannot be reduced to the binary opposition “religious vs. secular” and therefore require analysis within a shared comparative field alongside other actors of civil society.

Keywords: postsecularity, religious non-governmental organizations, organizational substratum, moral and spiritual values, social ministry, Orthodox entrepreneurship, civil society

Acknowledgments. The publication was supported by a grant from the Russian Science Foundation (RSF), project No. 26-18-00579, <https://ias.rscf.ru/user/doc/a.w.p.2026.124.main/26661461>.

Введение

Реальность современного российского общества отмечена новыми сочетаниями религиозного и экономического, религиозного и политического, религиозного и правового способов определения социального действия, картины мира и общества. Современная публичная сфера обнаруживает задействованность дискурсивных формаций религий в рефлексиях о национальных, гражданских, профессиональных аспектах идентичности. Сама рефлексия общества выстраивается в формате диалога религиозного и секулярного [Хабермас, 2011]. Религиозность

выступает значимым компонентом публичной сферы — присутствует в новостной повестке, культурном контексте и политическом дискурсе. Современность все более удаляется от утратившей убедительность оппозиции «секулярное — религиозное», актуализируя символические ресурсы религий, религиозное конструирование социальной реальности [Кырлежев, 2024; Beaumont, 2018]. В новых условиях представляется актуальным определение формата взаимоотношений между религиозным и светским, поскольку от него зависит институциональный дизайн современности, гибких интерпретационных моделей и нормативно-правовых отношений [Агапов, 2020].

В 2022 г. политическая подсистема российского общества инициировала в публичной сфере дискурс о современном обществе как обществе, базирующемся на традиционных ценностях. Было артикулировано 17 традиционных ценностей: жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России¹. В 2025 г. политическая подсистема обратилась к традиционным религиям с призывом внести вклад в интерпретацию традиционных ценностей². Тем не менее прямой диалог между религиозной и политической подсистемами затруднен тем, что они подчиняются разной логике, поэтому важную роль играют религиозные некоммерческие организации (РНКО), выступающие как медиаторы и способные наладить постсекулярный диалог.

Во многом благодаря именно РНКО произошло возвращение религии в публичную сферу, о чем часто говорится в связи с осмыслением постсекулярности. Религиозные НКО встраиваются в режим управления: с одной стороны, они впитывают логики государства и рынка (контракты, эффективность), с другой — приносят в общественный дискурс религиозно мотивированное видение социальной справедливости [Beaumont, 2008: 385].

Постсекулярность проявляется в том, что светские и религиозные дискурсы равноправно циркулируют в обществе, задавая конкурирующие, но взаимосвязанные основания для публичных суждений и практик. Дж. Бомонт, К. Эдер и Е. Мендиета отмечают, что «постсекулярное общество — это социальный мир, в котором изобилуют различия и границы между убеждениями и ценностями, но, что принципиально важно, также предпринимаются попытки их примирения» [Beaumont, Eder, Mendieta, 2020: 302]. Это создает как возможности, так и риски. Участники учатся переключаться между разными принципами оценивания, переводить спор из одной нормативной рамки в другую (в том числе в пространствах цифровой коммуникации и социальных сетей). В то же время они вынуждены терпеть

¹ Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей: Указ Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (дата обращения: 05.07.2026).

² Указ Президента Российской Федерации от 25 ноября 2025 г. № 858 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года» // Президент России. Официальный сайт. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/52615> (дата обращения: 05.07.2026).

затяжные конфликты интерпретаций. Посредником в этих диалогах подсистем и регулятором возникающих рисков как раз и выступают РНКО [Haynes, 2009: 60].

Со стороны политической и правовой систем в стратегических документах фиксируется понимание институционального базиса традиционных религий. Например, православие трактуется как субъект духовно-нравственного воспитания и хранитель ценностных оснований национальной идентичности³. В свою очередь, религиозные организации откликаются на актуальные общественные проблемы, создавая волонтерские движения и партнерские проекты с политическими, экономическими, научными и прочими организациями. Таким образом формируется сложный «ландшафт» дискурсов публичной сферы, где пересекаются культовые, образовательные, благотворительные и культурные практики, направленные на воспроизводство и обновление духовно-нравственных ориентиров [Лункин, Красиков, 2016].

Религиозным организациям приходится осваивать инструменты секулярного сектора НКО: проектную логику, грантовые конкурсы, сетевые формы самоорганизации, использование цифровых платформ. Это стимулирует образование модулей включения духовно-нравственной риторики религий в широкий общественный дискурс, в том числе в формате ценностно нагруженных практик взаимопомощи, волонтерства и локальной солидарности [Островская, Бадмацыренов, 2024].

В отечественной и зарубежной социологии религии проблема гражданской включенности традиционных религий — сравнительно новая ниша исследований. Анализ публикаций истекшего десятилетия показывает, что увеличивается интерес социологов к взаимосвязанности религиозного и светского дискурсов в публичных сферах современных обществ, а также к роли РНКО как посредника «переговорных процессов» между политической, экономической, религиозной и другими подсистемами. Проблема гражданской включенности традиционных религий в различные сферы деятельности и дискурсивное поле публичной сферы составляет отдельное направление социологических исследований как в России, так и за рубежом.

В зарубежных публикациях по данной теме обсуждаются методология изучения РНКО и разнообразные попытки проведения прикладных социологических исследований. Наш анализ таких работ показывает, что значимое внимание зарубежных коллег-социологов уделяется тому, как РНКО встраиваются в деятельность и дискурсивную повестку Организации Объединенных Наций. Например, междисциплинарные прикладные исследования в Нью-Йорке и Женеве показывают, что РНКО присутствуют в системе ООН как в формате официально признанных участников, разрабатывающих и проводящих молитвенные и консультативные инициативы, так и в имплицитном формате — включения религиозной риторики, аргументации в сетевые конфигурации взаимодействия [Carrette, Miall, 2017; Baumgart-Ochse, Wolf, 2018]. Так, М. Дж. Петерсен в своих исследованиях выявила феномен «„духовной“ ООН — неформального уровня, на котором религиозные

³ Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей: Указ Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (дата обращения: 05.07.2026).

ресурсы мобилизуются для поддержания доверия, неформального посредничества и символической легитимации глобальных инициатив. Что особенно интересно, РНКО не образуют монолитного блока: одни стремятся к универсалистскому языку прав человека и устойчивого развития, другие подчеркивают конфессиональную специфику и продвигают более партикуляристские ценностные повестки» [Petersen, 2010: 7].

В поле изучения РНКО образцовыми стали социологические исследования Дж. Кларка и М. Дженнингса. Авторы показали, что права человека начинают осмысляться как продолжение богословских представлений о достоинстве личности и справедливости, и это меняет место религиозных акторов в международных дебатах, делает их не только адресатами, но и соавторами повестки защиты прав человека [Clark, Jennings, 2008: 1].

Подавляющее большинство отечественных социологических исследований РНКО нацелено на изучение социальной миссии Русской православной церкви. Они концентрируются вокруг нескольких устойчивых направлений, которые позволяют типологизировать РНКО по доминирующим полям деятельности и целевым группам. В центре внимания находятся как собственно церковные структуры, так и православно ориентированные НКО, действующие в логике гражданского общества и транслирующие духовно-нравственные ценности в различные социальные среды [Борокова, 2023]. В этих исследованиях сохраняется бинарное разделение на «светское» и «религиозное», тогда как постсекулярность предполагает выстраивание диалога между религиозной подсистемой и другими подсистемами, ключевую посредническую роль в котором играют РНКО.

Первый блок исследований посвящен приходским центрам благотворительности и социального служения, реализующим миссию проповеди христианских добродетелей, моральной поддержки и профилактики девиантного поведения среди взрослых и детей. Работы Е. А. Вороновой, Р. Н. Лункина, А. А. Скомороха, В. А. Самарина показывают, что приходские структуры выступают каналами трансляции православной этики, совмещая адресную помощь с формированием устойчивых поведенческих норм [Воронова, 2019; Лункин, Красиков, 2016; Скоморох, Самарин, 2023]. Е. А. Воронова фокусируется на изучении разных уровней благотворительных практик, выделяет специфику организационно-правовых отношений, возникающих при реализации и координации благотворительных практик. Она рассматривает практики церковной благотворительности как технологии оказания социальной помощи в приходах и монастырях. Таким образом, религиозные организации, действующие как акторы социальной работы, составляют основной объект ее исследований. В рамках дихотомии «религиозное — светское» акцент делается на религиозных организациях как носителях православных ценностей.

В подобном русле рассуждают О. А. Скоморох и В. А. Самарин. Они концентрируются на ресоциализации, социальной адаптации заключенных и рассматривают различные виды помощи и поддержки таким людям через призму концепции «Миссия тюремного служения и пенитенциарные учреждения уголовно-исполнительной системы России» [Скоморох, Самарин, 2023]. Эти исследования сфокусированы на миссии социального служения РПЦ, религиозные организации рассматриваются в них не как акторы гражданского общества, а как исполняющие доктрину

социального служения. Таким образом, в этих работах различные религиозные организации, прежде всего приходы и монастыри, не являются акторами гражданского общества и не вступают с другими его акторами в диалог.

В рамках дихотомии «служение — защита» рассматривается и деятельность церковных и приходских фондов, ориентированных на материальную и духовную поддержку военнослужащих, сотрудников силовых структур и их семей, а также оказание помощи в чрезвычайных и кризисных ситуациях. Работы Р. Н. Лункина, С. Г. Осьмачко, А. А. Артемьева, Ш. Р. Фатыхова показывают, что такие структуры совмещают функции благотворительных фондов, капелланского служения и духовно-нравственного сопровождения, формируя специфическую зону взаимодействия церкви, армии и государства [Лункин, 2016; Осьмачко, 2013; Артемьев, Фатыхов, 2019]. В соответствии с «Основами социальной концепции РПЦ» эта деятельность укладывается в рамки категории соработничества церкви и государства, где одним из таких направлений является «попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание»⁴.

В течение нескольких последних лет появились исследования деятельности приходских РНКО, в которых их работа не сводится к дихотомии «служение — защита». Например, А. Митрофанова провела серию интервью с волонтерами благотворительных православных проектов и пришла к выводу, что такого рода проекты, основанные на православной трактовке солидарности, демонстрируют модель гражданской включенности, по которой осуществляется сборка «других подобных сообществ (возможно, даже не православных)» [Митрофанова, 2019: 111]. В работе признается значимый потенциал религиозных НКО для развития и укрепления гражданской вовлеченности православных приходов, прежде всего через различные общественные инициативы. Однако в своем исследовании А. Митрофанова не делает различия между теми проектами, которые административно подчиняются Русской православной церкви, и автономными (мирянскими) проектами [там же: 119]: приходские православные НКО рассматриваются в рамках дихотомии «светское — религиозное» и не различаются административно подчиненные РПЦ проекты и альтернативные им внецерковные проекты общественной вовлеченности мирян, что, в свою очередь, не позволяет увидеть различия в формах работы и способах выстраивания диалога религиозной и политической систем.

Как мы показали выше, в отечественных исследованиях не выделяется отдельный вклад РНКО как посредников для ведения диалога религиозной и других подсистем, в чем нам видятся теоретические и методологические противоречия трактовок и определений феномена РНКО. Во многих случаях не проводится различие между РНКО на приходах и РНКО, имеющими светские корни. Бинарный подход «секулярное — религиозное», лежащий в основе многих западных исследований РНКО, задает ограничительный ракурс, в котором религиозные организации оказываются на противоположном полюсе по отношению к «современным» и «прогрессивным» светским акторам [Berger, 2018]. В результате типология НКО строится вокруг принадлежности либо к религиозному, либо к светскому секто-

⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 13.05.2026).

ру, а не вокруг внутренних рациональностей, целей и способов участия в общественной сфере, что сужает спектр исследовательских вопросов и аналитических инструментов. Во многих случаях ученые фокусируются на доктрине социального служения РПЦ, тогда деятельность РНКО не выходит на уровень гражданского общества. Эти методологические противоречия сформировали специфику нашего подхода к анализу деятельности РНКО. Мы предлагаем проводить различие между православными НКО, существующими при приходах и действующими в рамках миссии церкви, и теми, которые созданы мирянами-православными, профессионально занятыми во внецерковных сферах, но руководствующимися в своей деятельности православным идеациональным мировосприятием.

В настоящем исследовании мы руководствовались тезисом о том, что для социологического исследования РНКО необходимо использовать постсекулярную эпистемологию. В координатах постсекулярности возможно сформулировать обновленные и непротиворечивые трактовки РНКО, а также выявить, каким образом РНКО опосредуют взаимные обучающие процессы религиозных и светских акторов. В этой перспективе мы поставили в центр анализа результаты нашего эмпирического исследования репрезентативных кейсов православных НКО (ПНКО). Мы сфокусировались на тех гражданских инициативах, которые сформировались в среде православных мирян и позже получили организационное и институциональное оформление в качестве медиаторов переговорных процессов между православной и политико-правовой системами. Основной исследовательский вопрос заключался в том, каким образом ПНКО как посредники выстраивают диалог между этими подсистемами общества.

Методология и методы исследования

Методологической системой координат нашего исследования стала комбинация тезиса о взаимных обучающих процессах как формате коммуникаций подсистем постсекулярного общества Ю. Хабермаса и ключевых тезисов концепции «организационного субстрата» Дж. Бергер. Эта методологическая конвергенция была предложена Е. А. Островской и апробирована ею применительно к буддийским НКО. Данная методологическая разработка позволяет выявить особый тип религиозно фундированных гражданских организаций, выступающих медиаторами между религиозной и другими подсистемами современных обществ. Такой тип организаций возникает как общественная инициатива мирян «снизу» со своей эпистемической доминантой, базирующейся на религиозной регламентации социальной деятельности [Островская, Бадмацыренов, 2024: 223].

Мы опирались на предложенное Ю. Хабермасом определение постсекулярного общества как общества, рефлексия которого о самом себе изменяет как религиозные, так и светские менталитеты. Секулярное и религиозное предстают в этой рефлексии «как взаимодополняемый учебный процесс, участники которого могут уже и по позитивным причинам всерьез воспринимать свой вклад в спорные публично обсуждаемые темы» [Хабермас, 2011: 107]. Ключевым становится стремление к взаимному обучению участников постсекулярного диалога.

Эвристический потенциал концепции «организационного субстрата» Дж. Бергер для прикладных исследований взаимодополняющих обучающих процессов ре-

лигиозной и других подсистем общества заключается в фокусировке внимания на внутренних ценностных и структурных детерминантах деятельности организаций [Berger, 2018]. В данном контексте представляется важным дать определение понятию «субстрат», заимствованному Дж. Бергер из биологии и нейрофизиологии. Переноса эту метафору на социальную ткань, Дж. Бергер интерпретирует «организационный субстрат» не как жесткую формулу определенного набора моделей поведения, а в качестве генеративной основы для множества организационных форм, подобно тому, как почвенный субстрат задает условия роста различным видам растений или нейронный субстрат лежит в основе определенных типов поведения [ibid.: 55]. Такой субстрат дополняет имеющиеся аналитические инструменты изучения религиозных и идеологических детерминант организационного взаимодействия. Концепт «субстрата» вводит в рассмотрение прежде всего смыслы и интенции, формирующие организационное поведение. Таким образом, концепция «организационного субстрата» позволяет сместить фокус с дихотомии «религиозное — светское» на внутреннюю логику организации — совокупность представлений об обществе и тех коммуникативных практик, через которые религиозная организация оказывается вовлеченной в гражданский дискурс. «Организационный субстрат» дополняет существующие аналитические модели НКО, позволяя рассматривать религиозные и светские организации в едином сравнительном поле и анализировать не только их действия («что делают»), но и мотивационную и идейную подоснову этих действий («почему действуют именно так») [ibid.: 56].

Подход Дж. Бергер помогает прояснить идеациональные, смыслопорождающие и мотивационные измерения религиозной активности в публичной сфере [ibid.: 73]. Применительно к православным НКО он позволяет, во-первых, отойти от европоцентристского дискурса о религии как подсистеме, противопоставленной «светским» подсистемам. А во-вторых — выявить, в какой мере православные НКО выходят за рамки предписываемого церковной доктриной социального служения и участвуют в формулировании смыслов, актуальных для дискурсов доминирующих светских рациональностей.

Уточним понятие «религиозная негосударственная организация», которое станет основным методологическим инструментом для выделения этих организаций и выстраивания границ исследования. Дж. Бергер определяет РНКО как «организации, идентичность и миссия которых выводятся из религиозной или духовной традиции и которые действуют как зарегистрированные некоммерческие, добровольные организации» [ibid.: 2]. На основании тезисов Ю. Хабермаса и концепции Дж. Бергер были сформулированы предварительные критерии отбора РНКО для исследования. Критерии включения в выборку были следующими: формализованный статус НКО — наличие юридической регистрации, уставных документов; НКО создано мирянами (а не священнослужителями), профессионально вовлеченными в какую-либо из сфер социальных доменов (экономическую, политическую, искусство, образование); включенность православного НКО в диалоговые процессы об остроактуальных тематиках современного российского общества; вектор гражданской активности на диалог с другими подсистемами; результатом их частной гражданской активности становятся формы, сочетающие разные начала (например, онлайн- и офлайн-действия).

Прикладная часть нашего исследования была реализована в два этапа, осуществленных в период с марта 2025 г. по октябрь 2025 г. Главной стратегией исследования выступил кейс-стади, мы также использовали экспертные интервью, качественный контент-анализ, полуструктурированные интервью.

На первом этапе мы были сконцентрированы на уточнении выборки и ее наполнении репрезентативными кейсами. В этих целях было проведено 15 экспертных интервью. В качестве экспертов выступили представители департамента по межнациональным и межконфессиональным отношениям Ленинградской области, советник губернатора ЛО и председатель отдела по взаимоотношениям церкви и общества Санкт-Петербургской епархии, настоятели крупных приходов РПЦ в Санкт-Петербурге и Ленинградской области, руководители НКО «Святоград» и «Нестор». Экспертам были предложены вопросы о трактовке форматов и содержания православных гражданских инициатив; общественном участии православных мирян, выразившемся в образовании тематизированных организационных инициатив; примерах ПНКО, активность которых имеет репрезентативные результаты. По итогам экспертных интервью были выделены четыре ПНКО, зарегистрированные в Санкт-Петербурге или Ленинградской области, названия которых звучали в экспертных интервью чаще всего и о которых было обнаружено больше всего упоминаний в медиа («Союз православных предпринимателей», «Вечно живые», «Ленинградский доброволец», «Гильдия русских предпринимателей»). Частота упоминаний в медиа фиксировалась через поисковый запрос на медиапорталах федеральных и региональных СМИ, таких как «Аргументы и факты», «Комсомольская правда», «Лен-ТВ», «Фонтанка» и другие. Предварительное изучение этих четырех кейсов показало, что каждая из организаций осуществляет деятельность по всей России и имеет филиалы в разных регионах.

На втором этапе нашего исследования мы провели 16 полуструктурированных интервью с основателями, руководителями и активистами отобранных ПНКО. В гайд интервью вошли вопросы по следующим тематическим блокам: мотивация создания организации и ее ключевые цели; идеациональные и эпистемические основания гражданской вовлеченности; ключевые направления работы; практики взаимодействия с политическим, экономическим, образовательным и др. секторами. Все респонденты были предварительно уведомлены о записи интервью и дали согласие на использование материалов в научных целях; после расшифровки они получили возможность ознакомиться с фрагментами текстов, содержащими ссылки на них и их высказывания, и подтвердили согласие на цитирование.

Исследуемые кейсы православных НКО

Союз православных предпринимателей (далее — Союз) был основан в 2012 г. директором компании «Цифрал-сервис» из Санкт-Петербурга. В своих уставных документах эта ПНКО идентифицирует себя как всероссийское «деловое сообщество, объединяющее предпринимателей для духовно-нравственного, личностного, профессионального и делового развития, организованного ведения благотворительной деятельности и формирования культуры предпринимательства, основанной

на православных ценностях»⁵. Эта организация чаще всего из четырех отобранных упоминается в федеральных медиа (АиФ, КП). Ее основатель и бессменный руководитель неизменно привлекает внимание журналистов, в интервью которым он неоднократно освещал мотивацию создания Союза, а также ключевые направления его деятельности и актуальные проекты⁶. Союз имеет страницы в социальной сети «ВКонтакте» и собственный сайт.

Гильдия русских предпринимателей (далее — Гильдия) сформировалась как инициатива снизу, то есть сообщество взаимной поддержки малых предпринимателей, в 2020 г. Она была создана группой представителей малого бизнеса и работает на кооперативных началах. Десять единомышленников вначале занимались сбором гуманитарной помощи для жителей Донецка и Луганска, в 2024 г. было принято решение о регистрации со следующими целями: «общественное участие и гражданская инициатива, взаимопомощь, укрепление солидарности и налаживание социальных связей, просветительскую работу»⁷. Гильдия имеет свой сайт и Telegram-канал, в региональных СМИ есть публикации о ее проектах и планах работы⁸.

Региональное общественно-патриотическое движение «Вечно живые» зарегистрировано в 2019 г., имеет шесть филиалов по всей стране и объединяет более 15 000 участников. Оно было основано строительной компанией «Росстройинвест», директор которой выступил инициатором юридической регистрации НКО в форме общественного движения. Реализует разные проекты, в том числе совместно с РПЦ, по сохранению исторической памяти (создание музеев и памятников)⁹. Информация о проектах движения «Вечно живые» публикуется в федеральных СМИ¹⁰. Это общественное движение имеет свой сайт и активно ведет страницы в социальных сетях¹¹.

Просветительский центр патриотического воспитания «Ленинградский доброволец» действует с 2014 г. как общественная инициатива, а с 2018 г. — как официально зарегистрированная организация. Эта ПНКО была основана руководителем компании «Дистрибьютер холдинг альфа СПб» и проводит масштабные сборы гуманитарной помощи для беженцев и сограждан, оказавшихся в зоне боевых действий, помогает Армии России, реализует патриотические проекты¹². Представители центра активно ведут социальные сети, его деятельность представлена в региональных медиа¹³.

⁵ Подробнее см. Союз православных предпринимателей. URL: <https://cnn.pyc/> (дата обращения: 05.05.2026).

⁶ См. например, Вера и дело: этика православного предпринимателя // Социодиггер. 2021. Сентябрь. Т. 2. Вып. 8. URL: https://sociodigger.ru/fileadmin/user_upload/2021_08_religioznyj_aktivizm/SD-2021-08_Zhukovich.pdf (дата обращения: 05.05.2026).

⁷ Подробнее см.: Гильдия русских предпринимателей. URL: <https://guildrp.ru/> (дата обращения: 05.05.2026).

⁸ См., например: Кашин М. Когда ты один — ты проситель // Коммерсантъ. 2019. 31 июля. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4047418?ysclid=mp40ripvqm232915957> (дата обращения: 05.05.2026).

⁹ Подробнее см.: Вечно живые. URL: <https://вечноживые.рф/> (дата обращения: 05.05.2026).

¹⁰ См., например, Цыганкова С. В Московском доме национальностей обсудили многонациональное единство России // Регнум. 2024. 29 февраля. URL: <https://rg.ru/2024/02/29/v-moskovskom-dome-nacionalnostej-obsudili-mnogonacionalnoe-edinstvo-rossii.html?utm> (дата обращения: 05.05.2026).

¹¹ См., например: Вечно живые. URL: <https://vk.com/vechnozhivie> (дата обращения: 05.05.2026).

¹² Подробнее см.: Ленинградский доброволец. URL: <https://lendobr.ru/> (дата обращения: 05.05.2026).

¹³ См., например, Фенёв В. Ленинградские добровольцы открыли новый сезон в зоне СВО // Лен-ТВ. 2025. 18 февраля. URL: <https://lentv24.ru/leningradskie-dobrovolcy-otkryli-novyi-sezon-v-zone-svo.htm> (дата обращения: 05.05.2026).

Идеациональные основания гражданского участия

Как показали результаты интервью, идеациональные основания гражданского участия анализируемых ПНКО были сформированы посредством коллективной рефлексии по поводу основных доктринальных документов РПЦ, где изложены ключевые направления и принципы православного социального служения. В числе таких документов респонденты упоминали «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»¹⁴ и «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви»¹⁵. Подчеркнем, что свою рефлекссию о ценностях они увязывали с текстом документа «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (далее — «Основы...»). Второй документ они отметили в связи с упоминанием приходских ПНКО, то есть при обсуждении проектов приходов и монастырей. В силу этого мы сочли необходимым провести контент-анализ документа «Основы...», поскольку от его положений отталкивались респонденты, рассуждая об идеациональных основаниях созданных ими ПНКО. В качестве кодов были отобраны ключевые ценности, названные респондентами в интервью: труд, собственность, дар, совместное служение, православный народ, патриотизм, семья.

Итак, в «Основах...» труд определяется следующим образом: «Он <...> становится благословенным, когда являет собой соработничество Господу и способствует исполнению Его замысла о мире и человеке. <...>. Священное Писание свидетельствует о двух нравственных побуждениях к труду: трудиться, чтобы питаться самому, никого не отягощая, и трудиться, чтобы подавать нуждающемуся»¹⁶. Таким образом, с доктринальной точки зрения трудом признается деятельность, нацеленная, во-первых, на обеспечение собственной самостоятельности и независимости, удовлетворение своих потребностей, а во-вторых — на помощь другому, нуждающемуся. Важно отметить, что плоды труда — это собственность¹⁷. Собственность становится «даром» и ресурсом для реализации благих дел. «<...> владея значительным имуществом, не согрешает тот, кто использует его согласно с волей Бога, Которому принадлежит все сущее, и с законом любви, ибо радость и полнота жизни — не в приобретении и обладании, но в дарении и жертве»¹⁸. Богатство — дар Божий, в случае если человек приносит его как дар в совместной деятельности.

Согласно доктринальной трактовке, собственность как плод труда может выражаться в богатстве, которое само по себе есть дар Божий. И этот дар богатства раскрывается в совместной деятельности¹⁹. В «Основах...» также подчеркивается значение общего служения Церкви на основании разных даров: «Каждому дается особый дар для служения всем. <...> дары многообразной благодати Божией даются каждому отдельно, но для совместного служения народа Божия (в том

¹⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 13.05.2026).

¹⁵ О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 4 февраля 2011 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/88630> (дата обращения: 12.05.2026).

¹⁶ Там же. VI.4.

¹⁷ Там же. VII.1.

¹⁸ Там же. VII.1.

¹⁹ Там же. VII.2.

числе и для служения миру)»²⁰. Дар здесь понимается как ресурс (материальный, духовный), данный человеку для того, чтобы объединиться в служении с другими. Таким образом, сообщество соработников формируется через обмен дарами, чтобы в совместной деятельности служить Церкви.

Согласно «Основам...», совместная деятельность делает людей соработниками Господу, и они становятся православным народом. В этом контексте постулируется, что «патриотизм <...> проявляется в защите Отчизны, труде на благо отчизны, заботе об устройении народной жизни, сохранении и развитии национальной культуры, народного самосознания»²¹. Патриотический труд имеет доктринально регламентированные профессиональные векторы — военнослужащие («защита отечества от неприятеля»), госслужащие («труд на благо отчизны»), предприниматель, строитель, социальный работник, музейный работник, художник («забота об устройении народной жизни»), юрист, адвокат («участие в делах государственного управления»), учителя, политики, ученые, преподаватели («сохранение и развитие национальной культуры, народного самосознания»)²². В соответствии с «Основами...» патриотизм связан не только с любовью к Отечеству, но «<...> включает любовь к своей семье, соплеменникам и согражданам»²³. Патриотизм, таким образом, находит свое выражение и в сфере семейных отношений.

Семья — это начало «живой преемственности поколений, которое обретает свое продолжение в любви к предкам и отечеству, в чувстве сопричастности к истории»²⁴. Исходя из этого, семья трактуется как объединение разных поколений на основе православных ценностей.

Обратимся теперь к анализу идеациональных оснований «организационного субстрата» четырех отобранных ПНКО, как они были представлены в интервью.

Руководитель Союза следующим образом описал мотив создания НКО:

2005 год, я получил огнестрельное ранение в шею, был на грани жизни и смерти. Когда я очнулся там в больнице, уже после наркоза, у меня не было никаких сомнений, что чтобы я остался жив, просто прямое Божественное вмешательство <...>. И после больницы я сразу пошел в храм... То есть я понял, что раз есть Бог, значит, мое предпринимательство, то, что вообще Господь мне дал, это тоже не просто так. Значит, на мне есть определенная ответственность заниматься богоугодными делами. <...>. Это формирование новой культуры предпринимательства, основанной на традиционных российских ценностях. Конечно, на православных ценностях. Поэтому мы вот стараемся создать именно культуру созидательного предпринимательства. (Основатель Союза, ноябрь 2025 г.)

Как следует из цитаты, приход к вере стимулировал пересмотр всего полотна жизнедеятельности, включая предпринимательскую профессиональную заня-

²⁰ О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 4 февраля 2011 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/88630> (дата обращения: 12.05.2026). I.3.

²¹ Там же. II.3.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же. X.4.

тость. В новом мировоззренческом формате экономическая деятельность должна быть пересобрана в пользу труда как Божиего дара и совместного служения на основании разных даров.

Организатор проектов Союза таким образом формулирует свою мотивацию:

Я пришла в Союз, так как хотела найти близких мне по духу людей. Я человек православный, верующий, и для меня было важно найти единомышленников. (Организатор проектов Союза, октябрь 2025 г.)

Как следует из цитаты, главной ценностью для присоединения к Союзу стало общее служение на основании разных даров и объединение в «православный народ».

В интервью с одним из руководителей Союза в качестве мотива присоединения было противопоставление религиозно фундированных и светских принципов ведения бизнеса:

...Во многих светских сообществах напрямую запрещается говорить о религии, о политике как о темах, которые могут вызывать какие-то конфликты. И тоже получается, или он там про этику заговорит — там скажут: «Слушай, давай это конкретно». «Давай вера отдельно, бизнес отдельно». И ему кажется, что он вообще белая ворона. Многие вообще заканчивают свой путь предпринимательства, потому что понимают, что он несовместим. (Руководитель Союза, ноябрь 2025 г.)

Это высказывание иллюстрирует секулярный нарратив, трактующий бизнес в бинарной рамке «светское — религиозное», то есть как деятельность, не связанную с духовно-нравственной проблематикой, а опирающуюся сугубо на экономическую рациональность. Это оказалось неприемлемым для нашего респондента. Нерелигиозные бизнесмены остаются в рамках секулярной экономической деятельности. В результате религиозно мотивированные предприниматели чувствуют себя «белыми воронами», вытесненными из поля экономического взаимодействия.

В приведенных цитатах четко виден идеациональный компонент «организационного субстрата» Союза — это предпринимательство как богоугодный труд, идея формирования новой предпринимательской культуры, основанной на православных ценностях, идеях единомышленников, объединенных одним делом.

Несколько иначе формулирует свои мотивы развития предпринимательства на основании православной этики руководитель Гильдии:

Я видел вокруг разобщенность людей, которая, к сожалению, у нас безумная. На Руси так никогда не было, все-таки мы жили по другим устоям, традициям, планам. И, наверное, я нашел решение своих внутренних запросов в Гильдии. <...> Я не хочу строить какие-то национальные схемы бизнеса по типу диаспор, но у них хороший пример: они объединяются и помогают друг другу. Тут во главу угла встает вопрос моральной составляющей и ценностей, в том числе христианских, в бизнесе, которые мы пытаемся у себя культивировать и прописывать. Основная задача — не встать против кого-то, а, наоборот, объединиться между собой и помогать друг другу. И помочь внутри себя предпринимателям занять свою нишу, крепко встать на ноги, совместно делать биз-

нес-дела. У нас две задачи: первая — объединиться, вторая — действовать в рамках православного предпринимательства. Это в том числе помогать церкви, благотворительным делам, русской общине, с которой мы стартуем, участвовать в ее благотворительных, социальных, гуманитарных проектах. Все это можно сделать только объединившись, запустив наш проект. (Руководитель Гильдии, октябрь 2025 г.)

Таким образом православная дискурсивная формация «обмен дарами» переводится на язык экономической подсистемы как «православный бизнес». Возникает гибрид политического и экономического дискурсов — идея православного труда как благотворительного бизнеса, а обмена дарами — как совместной деятельности русского народа. В данном контексте важно учитывать, что деятельность Гильдии изначально возникла как общественная инициатива в лоне «Русской общины» — объединение предпринимателей внутри этой общественной организации. Далее они обособились от нее на основании ценностных православных убеждений²⁵.

Как следует из нашего анализа интервью, ключевым идеациональным компонентом «организационного субстрата» еще двух ПНКО — «Вечно живые» и «Ленинградский доброволец» — стало гражданское и патриотическое служение, фундированное православной трактовкой традиционных ценностей «патриотизм» и «любовь к Отечеству». Религиозная мотивация гражданской активности ПНКО «Ленинградского добровольца» формулируется следующим образом:

Я занимался крупным бизнесом. Я увидел ситуацию, и я увидел в голове, просчитал последствия. И пройти мимо таких исторических событий, для меня это было действительно преступлением по отношению к самому себе в первую очередь. <...> Для меня общественная работа, музейная деятельность стала возможностью сохранить историческую память об этих событиях, донести до молодежи ценности патриотизма в действии. У нас есть духовный отец у нашей организации, отец Алексей. Да, наш батюшка, отец Алексей, он взял на себя такую тяжелую миссию быть духовным отцом «Ленинградского добровольца». «Ленинградский доброволец» — это привязка именно к нашему городу. И я точно так же видел, что происходит несправедливость, эту историю надо документировать, помогать тем людям, которые оказались в зоне риска, которые оказались в очень трудном жизненном положении. (Руководитель «Ленинградского добровольца», октябрь 2025 г.)

Из цитаты следует, что религиозная ценность труда как способности трудиться, чтобы питаться самому и помогать нуждающимся, переводится с языка религиозной подсистемы в дискурс подсистемы искусства, которая занимается сохранением исторической памяти. Патриотизм, понимаемый в «Основах...» как защита Отчизны, труд на благо Отчизны, забота об устройении народной жизни, сохранение и развитие национальной культуры, народное самосознание, превращается здесь в историческую память и необходимость ее документировать.

Религиозная мотивация гражданской активности ПНКО «Вечно живые» формулируется ее основателем следующим образом:

²⁵ Подробнее см.: Русская община. URL: <https://russkaya-obschina.ru/osnovnye-polozheniya-russkoy-obschiny/> (дата обращения: 05.05.2026).

Здесь нужны совершенно разные люди разных профессий, но желательно, чтобы мы были все в одном каком-то пространстве ценностей. Это важно нам же. Мы все пестербуржцы, вот ценности вечно живые. Православие здесь, конечно, играет большую роль. Не было бы православия и не было бы русского народа. Суть православия — это милосердие, это справедливость, это сила, все вместе взятое. Если не будет какого-то компонента, тогда не будет русского народа. И потом это становится базой для совместного движения. Возникло движение «Бессмертный Ленинград», а до «Бессмертного Ленинграда» мы культурный центр сделали, где там порядка ста ребяташек очень интересными, важными делами занимались. И не только ребяташки, их родители. И это же стало базой для основания «Бессмертного Ленинграда», а потом — «Вечно живых». Когда возник «Бессмертный Ленинград», ну, мы собрали неплохую команду: и ветераны, и молодежь, и средний возраст ребята. И эта тема, она глобальная, на все времена, от, ну, грубо говоря, от истоков возникновения Руси и до сегодняшнего дня. И герои, они всеобщие, они всеобщие, эти герои. И герои они не только военные, но герои и ратного подвига, и трудового подвига, и духовного, и культура, и наука. (Руководитель движения «Вечно живые», ноябрь 2025 г.)

Эта цитата ярко иллюстрирует, как происходит переключение дискурса религиозной подсистемы на язык политической подсистемы: религиозный код «православный народ» переводится в политический код как «русский народ». И вводится в политический дискурс православная трактовка ценности патриотизма как труда представителей различных профессий на благо Отчизны.

Далее рассмотрим, как выявленные идеациональные основания генерируют «организационный субстрат» отдельных видов гражданской активности. Перечисленные выше ценности и идеи выступают религиозными и идеологическими детерминантами организационной деятельности анализируемых ПНКО.

Направления гражданской активности православных некоммерческих организаций

Проведенный анализ показал, что идеациональными компонентами «организационного субстрата» четырех анализируемых кейсов выступили следующие трактовки православных ценностей, закреплённые в «Основах...», которые на языке ПНКО обозначены как «православно фундированное предпринимательство», «профессиональная деятельность как божий дар», «идея единомышленников, объединённых одним делом», «русский народ», «патриотизм как историческая память», «помощь нуждающимся», «труд различных профессий на благо Отчизны», «ценность семьи». Следующий блок вопросов в гайде интервью был нацелен на установление связи между ними и векторами гражданской активности исследуемых ПНКО.

Основные векторы гражданской активности Союза обусловлены ценностями предпринимательства как богоугодного труда и идеей формирования новой культуры предпринимательства, основанной на православных ценностях, идее единомышленников, объединённых одним делом:

И поэтому мы создали концепцию. А сейчас вот думаем об объединении там других вот экспертных групп, которые тоже работали над этой задачей, чтобы появились ма-

териалы для школы русского предпринимательства, которую мы тоже хотим создать. <...>. Это открытие именно под нашу концепцию магистерской программы и доп. программы при РХГА имени Достоевского, разработка концепции магистерской программы «Созидательное предпринимательство» на базе экономического факультета СПбГУ. <...>. Мы реализуем мероприятия для школьников. Члены Союза проводят мастер-классы для ребят, рассказывают про бизнес-проекты. Мы это делаем с точки зрения именно концепции созидательного предпринимательства. (Руководитель Союза, ноябрь 2025 г.)

Из приведенной цитаты видно, что ключевым адресатом гражданской активности Союза выступают школьники, вузовская молодежь, обучающаяся ведению бизнеса и реализации бизнес-проектов на основании концепции созидательного предпринимательства. Ярким примером проектов Союза, посвященных созидательному предпринимательству, стали лекции, для школьников, рассказывающие о русских православных предпринимателях.

Несколько иначе сформирован идеациональный компонент «организационного субстрата» у Гильдии. Ключевой православной ценностью здесь считается ценность совместного служения, где у каждого свой дар, который он может привнести для благого служения. Руководитель Гильдии обозначил следующие направления:

Задача — чтобы мы получили не то что преимущества, а конкурентный паритет за счет объединения. Придя в Гильдию, предприниматель может получить это в рамках Гильдии — услуги бухгалтера, юриста кадровика и прочих специалистов. Не бесплатно, потому что любой труд должен быть оплачен, иначе это не труд, а неуважение к труду. То же самое касается рекламы. <...>. Объединившись, мы эту стоимость снижаем. Задача — сделать Гильдию <...> узнаваемой структурой, имеющей доверие и репутацию. Чтобы знак Гильдии был подтверждением качества услуг, репутации предпринимателя и того, что он придерживается ценностей, которые мы культивируем и поддерживаем. (Руководитель Гильдии, октябрь 2025 г.)

Как следует из цитаты, адресатами деятельности Гильдии являются предприниматели, представители малого бизнеса, разделяющие ценности труда и обмена дарами.

Ключевой вектор гражданской активности ПНКО «Вечно живые» обусловлен ценностью исторической памяти, воспроизводимой в поколениях:

Наша деятельность просветительская, научная и в массы. Мы провели конкурсы среди ребят, которые на архитектурных отделениях учатся. Первое — это создание концепции памятника детям блокадного Ленинграда. Погибло 140 тысяч детишек. В МГСУ что ценно — то, что эта тема вышла, она туда подальше пошла, повыше пошла. И следующий момент — это на тему создания памятника в Москве Александру Невскому. В Москве нет памятника Александру Невскому. (Руководитель движения «Вечно живые», ноябрь 2025 г.)

Адресаты гражданской деятельности «Вечно живых» — школьники, студенты архитектурных и педагогических вузов. Гражданская активность направлена на бу-

дущих педагогов, музейных работников, архитекторов. Религиозные ценности патриотизма и семьи переводятся на язык подсистемы семьи и подсистемы искусства.

Магистральное направление гражданской активности «Ленинградского добровольца» выстраивается в соответствии с ценностями патриотизма и сохранения исторической памяти, необходимости ее документировать, православного народа и труда:

История Музея боевого братства тесно сопряжена с историей народа Донбасса и России. Площадка, посвященная боевой славе русского воина-освободителя, славе современного русского оружия в конфликтах, где затронуты интересы России. Пропаганда истинно патриотических ценностей «русского мира». Донесение до широких масс визуального образа, отображающего современную картину происходящих событий. Все наши проекты мы осуществляем на свои деньги, у меня есть бизнес, плюс есть несколько крупных жертвователей. Эти средства помогают существовать и Музею боевого братства. (Руководитель «Ленинградского добровольца», октябрь 2025 г.)

Основная аудитория гражданской активности «Ленинградского добровольца» — молодежь. Самый яркий пример — Музей боевого братства, транслирующий ценности «русского мира». Музей функционирует как площадка взаимных обучающих процессов между религиозной и политической подсистемами и религиозной подсистемой и подсистемой искусства.

Заключение

Как показало наше исследование, в рамках отечественных общественных наук активно развивается ниша исследований, посвященных теме гражданской активности и общественной вовлеченности православных НКО. При этом большинство работ сфокусировано на осмыслении деятельности приходских НКО и их «вкладе в строительство» некоего гражданского общества модернистского нарратива. Иными словами, эти исследования проведены в эпистемологических координатах «секулярное — религиозное», сужающих спектр существующих православных НКО до приходских. Это сужение обусловлено противопоставлением светского религиозному, то есть исследовательский фокус направлен только на НКО, возникающие внутри Церкви. На обочине внимания остаются НКО, сформировавшиеся в других, «светских» подсистемах.

Эпистемологическая оптика постсекулярности, конкретизированная методологически через комбинацию концепций постсекулярности Ю. Хабермаса и «организационного субстрата» Дж. Бергер, позволила выявить особый тип религиозно фундированных гражданских организаций — православных некоммерческих организаций.

Православные НКО выступают медиаторами между религиозной подсистемой, с одной стороны, и политической, экономической подсистемами и подсистемой искусства — с другой. Они транслируют ценности религиозной традиции на языке этих светских подсистем.

Обращение к концепции «организационного субстрата» Дж. Бергер позволило уйти от редукции религиозных НКО к их формальной принадлежности к «рели-

гиозному» или «светскому» сектору и сфокусироваться на смыслопорождающих основаниях их деятельности. Анализ четырех кейсов показывает, что православные НКО современных российских мирян опираются на специфический «субстрат», складывающийся из доктринальных представлений о труде, собственности, даре, патриотизме и семье, но реализуемый в логике предпринимательства, кооперации малого бизнеса, волонтерства, музейных и просветительских практик. «Организационный субстрат» религиозно фундированных гражданских инициатив оказывается способным генерировать гибридные формы участия, которые не укладываются в бинарную оппозицию «религиозное — светское» и требуют анализа в едином сравнительном поле с нерелигиозными акторами гражданского общества.

Перспективным направлением дальнейших исследований представляется сопоставление православных НКО, созданных мирянами в «светских» подсистемах, с приходскими НКО, а также межконфессиональный анализ религиозно фундированных НКО в православной, буддийской и мусульманской традициях. Это позволит уточнить типологию постсекулярных медиаторов и оценить масштаб их вклада в трансформацию публичной сферы.

Список литературы (References)

1. Агапов О. Д. Постсекулярная парадигма как теоретико-методологическое основание взаимодействия религиозных и светских общественных организаций // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2020. Т. 33. С. 115—121. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.33.115>.
Agapov O. D. (2020) The Postsecular Paradigm as a Theoretical and Methodological Basis for the Interaction between Religious and Secular Public Organizations. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*. Vol. 33. P. 115—121. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.33.115>. (In Russ.)
2. Артемьев А. А., Фатыхов Ш. Р. Взаимодействие вооруженных сил РФ и религиозных объединений как фактор политической стабильности современного российского общества // Власть. 2019. № 3. С. 129—134. <https://doi.org/10.31171/vlast.v27i3.6425>.
Artemyev A. A., Fatykhov Sh. R. (2019) Interaction between the Armed Forces of the Russian Federation and Religious Associations as a Factor of Political Stability in Contemporary Russian Society. *Vlast*. No. 3. P. 129—134. <https://doi.org/10.31171/vlast.v27i3.6425>. (In Russ.)
3. Борокова И. Д. К вопросу о влиянии религиозных организаций на формирование гражданского общества // Экономика и управление: научно-практический журнал. 2023. № 3. С. 140—148. <https://doi.org/10.34773/EU.2023.3.23>.
Borokova I. D. (2023) On the Influence of Religious Organizations on the Formation of Civil Society. *Economics and Management: Research and Practice Journal*. No. 3. P. 140—148. <https://doi.org/10.34773/EU.2023.3.23>. (In Russ.)

4. Воронова Е. А. Социологические методы исследования практик церковной благотворительности в современной России // Вестник СПбГУ. Серия 12: Психология. Социология. Педагогика. 2013. Вып. 4. С. 145—153.
Voronova E. A. (2013) Sociological Methods for Studying Practices of Church Charity in Modern Russia. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 12: Psychology. Sociology. Pedagogy*. No. 4. P. 145—153. (In Russ.)
5. Кырлежев А. И. «Постсекулярное»: возобновление дискуссии // Философия религии: аналитические исследования. 2024. Т. 8. № 1. С. 20—36. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2024-8-1-20-36>.
Kyrlezhev A. I. (2024) “The Postsecular”: Resuming the Discussion. *Philosophy of Religion: An Analytical Journal*. Vol. 8. No. 1. P. 20—36. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2024-8-1-20-36>. (In Russ.)
6. Лункин Р. Н., Красиков А. А. (ред.). Религиозные миссии на общественной арене: российский и зарубежный опыт. М.: Институт Европы РАН, 2016.
Lunkin R. N., Krasikov A. A. (eds.) (2016) Religious Missions in the Public Sphere: Russian and International Experience. Moscow: Institute of Europe of the Russian Academy of Sciences. (In Russ.)
7. Митрофанова А. В. Православные инициативы как пункты социальной сборки: преодоление исторического разлома // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2019. № 1. С. 110—121. <https://doi.org/10.15593/perm.kipf/2019.1.09>.
Mitrofanova A. V. (2019) Orthodox Initiatives as Points of Social Assemblage: Overcoming the Historical Rupture. *Vestnik PNIPU. Culture. History. Philosophy. Law*. No. 1. P. 110—121. <https://doi.org/10.15593/perm.kipf/2019.1.09>. (In Russ.)
8. Осьмачко С. Г. Русская Православная Церковь и Вооруженные Силы РФ // Ярославский педагогический вестник. 2013. № 1. С. 42—52.
Osmachko S. G. (2013) The Russian Orthodox Church and the Armed Forces of the Russian Federation. *Yaroslavl Pedagogical Bulletin*. No. 1. P. 42—52. (In Russ.)
9. Островская Е. А., Бадмацыренов Т. Б. Российский традиционный буддизм в публичных медиасферах // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2024. № 6. С. 204—225. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2024.6.2680>.
Ostrovskaya E. A., Badmatsyrenov T. B. (2024) Russian Traditional Buddhism in Public Mediaspheres. *Monitoring Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 6. P. 204—225. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2024.6.2680>. (In Russ.)
10. Скоморох О. А., Самарин В. А. Роль религиозных организаций в системе probation осужденных в Федеральном законе «О probation в Российской Федерации» // Уголовно-исполнительное право. 2023. Т. 18. № 1. С. 52—59.
Skomorokh O. A., Samarin V. A. (2023) The Role of Religious Organizations in the Probation System for Convicted Persons in the Federal Law “On Probation in the Russian Federation”. *Criminal-Executive Law*. Vol. 18. No. 1. P. 52—59. (In Russ.)

11. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией: философские статьи. М.: Весь Мир, 2011.
Habermas J. (2011) *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Moscow: Ves' Mir. (In Russ.)
12. Baumgart-Ochse C., Wolf K. D. (2018) *Religious NGOs at the United Nations: Polarizers or Mediators?* 1st ed. London; New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351111232>.
13. Beaumont J. (2008). Faith-based Organisations and Urban Social Justice in the Netherlands. *Urban Studies*. Vol. 45. No. 10. P. 2011—2017 <https://doi.org/10.1177/0042098008094870>.
14. Beaumont J. (ed.) (2018) *The Routledge Handbook of Postsecularity*. 1st ed. London; New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315307831>.
15. Beaumont J., Eder K., Mendieta E. (2020) Reflexive secularization? Concepts, Processes and Antagonisms of Postsecularity. *European Journal of Social Theory*. Vol. 23. No. 3. P. 291—309. <https://doi.org/10.1177/1368431018813769>.
16. Berger J. (2018) *Divine Polity: The Bahá'í International Community and the United Nations*. PhD thesis. Canterbury: University of Kent.
17. Carrette J. R., Miall H. (eds.) (2017) *Religion, NGOs and the United Nations: Visible and Invisible Actors in Power*. 1st ed. London; New York, NY: Bloomsbury Academic.
18. Clark J., Jennings M. (eds.) (2008) *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*. Basingstoke; New York, NY: Palgrave Macmillan.
19. Haynes J. (2009) Conflict, Conflict Resolution and Peace Building: The Role of Religion in Mozambique, Nigeria and Cambodia. *Commonwealth & Comparative Politics*. Vol. 47. No. 1. P. 52—75. <https://doi.org/10.1080/14662040802659033>.
20. Petersen M. J. (2010) International Religious NGOs at the United Nations: A Study of a Group of Religious Organizations. *The Journal of Humanitarian Assistance*. Vol. 17. P. 1—18. URL: <http://sites.tufts.edu/jha/archives/847> (date of access: 06.05.2026).

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3207](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3207)



Я. К. Куксин

**НА ОСТРИЕ ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА:
ВНЕБОГОСЛУЖЕБНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ
ПРИХОДОВ МОСКВЫ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ
ПАРТНЕРСКИХ СЕТЕЙ И ПОСТСЕКУЛЯРНЫХ ГИБРИДОВ**

Правильная ссылка на статью:

Куксин Я. К. На острие постсекуляризма: внебогослужебная деятельность православных приходов Москвы как фактор формирования партнерских сетей и постсекулярных гибридов // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 43—70. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3207>.

For citation:

Kuksin I. K. (2026) On the Edge of Post-Secularism: Non-Liturgical Activities of Moscow Orthodox Parishes as a Factor in the Formation of Partner Networks and Post-Secular Hybrids. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 43—70. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3207>. (In Russ.)

Получено: 30.11.2025. Принято к публикации: 28.04.2026.

НА ОСТРИЕ ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА: ВНЕБО- ГОСЛУЖЕБНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВО- СЛАВНЫХ ПРИХОДОВ МОСКВЫ КАК ФАК- ТОР ФОРМИРОВАНИЯ ПАРТНЕРСКИХ СЕТЕЙ И ПОСТСЕКУЛЯРНЫХ ГИБРИДОВ

КУКСИН Ярослав Константинович — инже-
нер кафедры экономической и социальной
географии России географического факуль-
тета, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва,
Россия

E-MAIL: kuksinyk@my.msu.ru

<https://orcid.org/0009-0004-0749-5568>

ON THE EDGE OF POST-SECULARISM: NON-LI- TURGICAL ACTIVITIES OF MOSCOW ORTHO- DOX PARISHES AS A FACTOR IN THE FOR- MATION OF PARTNER NETWORKS AND POST-SECULAR HYBRIDS

Iaroslav K. KUKSIN¹ — Engineer, Department
of Economic and Social Geography of Russia,
Faculty of Geography

E-MAIL: kuksinyk@my.msu.ru

<https://orcid.org/0009-0004-0749-5568>

¹ Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Аннотация. Автор задавался целью типоло-
гизировать внебогослужебную деятельность
православных приходов Москвы, описывая
механизмы ее функционирования через
призму постсекулярного подхода. В задачи
работы входило описать на основании эм-
пирических данных внебогослужебную дея-
тельность московских православных прихо-
дов и формируемые ею гибридные формы,
а также составить их типологию. Ключевыми
методами стали полуструктурированные ин-
тервью (17 интервью) и включенное наблю-
дение (10 наблюдений), проведенные в 15
православных общинах Москвы в 2023—
2024 гг., а также контент-анализ социаль-
ных сетей и интернет-сайтов всех дейст-
вующих московских храмов за те же годы.
Интервью проводились в приходах с раз-
ными половозрастной структурой, институ-
циональной принадлежностью, возрастом
общины и другими параметрами. Резуль-
таты показывают, что Москва по праву мо-
жет быть названа постсекулярным городом:
описанные автором светско-религиозные
и межконфессиональные взаимодействия
в рамках внебогослужебной деятельности
отвечают определениям постсекулярного.
Обнаруженные гибридные формы этих взаи-
модействий были разделены на три группы:
партнерские сети приходов, межконфессио-
нальные коммуникации и симбиозы свет-

Abstract. The article aimed to develop a ty-
pology of the non-liturgical activities of Mos-
cow Orthodox parishes and to describe the
mechanisms through which these activities
operate from a post-secular perspective. Its
objectives included providing an empirically
grounded account of the non-liturgical activi-
ties of Moscow Orthodox parishes at different
spatial and organizational scales, identifying
the hybrid forms generated through these ac-
tivities, and constructing their typology. The
principal methods comprised 17 semi-struc-
tured interviews and 10 instances of partici-
pant observation conducted in 15 Orthodox
parish communities in Moscow in 2023–2024,
as well as a content analysis of the social me-
dia pages and websites of all active Orthodox
churches in Moscow over the same period. The
interviews were conducted in parishes differ-
ing in their gender and age composition, insti-
tutional affiliation, the age of the parish com-
munity, and other characteristics. The findings
demonstrate that Moscow can legitimately be
described as a post-secular city: the interac-
tions between secular and religious actors, as
well as interconfessional interactions arising
within the framework of non-liturgical activities,
correspond to established understandings of
the post-secular. The hybrid forms identified
in the study were divided into three catego-
ries: interparish partnership networks, inter-

ских и религиозных организаций. Традиционно ассоциируемые с «религиозным» и «светским» практики и дискурсы активно перемешиваются, формируя преимущественно взаимовыгодные отношения и поля постсекулярных гибридов. Те, в свою очередь, ограничены набором характерных форматов взаимосвязей и появляющихся за их счет видов деятельности. Наиболее часто встречаются гибриды в образовательной сфере и социальной работе. Развитие постсекулярных гибридов в рамках внебогослужебной деятельности определяется социальным капиталом прихожан и клира, их профессиональным бэкграундом, позицией настоятеля, активностью работы в рамках викариатства, а также выделенными в первые факторами — ролью окружения храма (эффект соседства) и значимостью его наименования (ономастический капитал). Внебогослужебная жизнь православных приходов не лимитируется административными, географическими, конфессиональными и ведомственными границами, размытие которых можно отнести к свойствам постсекулярного гибрида.

Ключевые слова: приходская община, внебогослужебная деятельность, постсекулярные гибриды, РПЦ, Московская (городская) Епархия

Благодарность. Автор благодарит Марию Савоскул за методическую помощь и поддержку при проведении исследования, а также Лейсан Гатауллин за помощь при подготовке текста статьи.

confessional communication, and symbiotic relationships between secular and religious organizations. Practices and discourses traditionally associated with the “religious” and the “secular” actively intersect and intermingle, generating predominantly mutually beneficial relationships and fields of post-secular hybridity. These hybrids, in turn, are characterized by a limited set of recurring relational formats and by the forms of activity emerging from them. Hybrid arrangements are most frequently found in education and social welfare provision. The development of post-secular hybrids within non-liturgical activities is shaped by the social capital of parishioners and clergy, their professional backgrounds, the position of the parish rector, and the intensity of cooperation within the vicariate. It is also influenced by two factors identified in this study: the role of the church’s immediate surroundings, conceptualized as the neighbourhood effect, and the significance of the church’s name, conceptualized as onomastic capital. The non-liturgical life of Orthodox parishes is not confined by administrative, geographical, confessional, or institutional boundaries. The blurring of these boundaries may itself be regarded as a defining property of the post-secular hybrid.

Keywords: parish, non-liturgical activity, post-secular hybrids, The Russian Orthodox Church, Moscow City Diocese

Acknowledgments. The author would like to thank Maria Savoskul for her methodological guidance and support throughout the research, and Leysan Gataullina for her assistance in preparing the manuscript.

Введение

Постсекуляризм как набор ответов на эпистемический и эмпирический кризис секулярного дискурса неоднократно обсуждался в кругу исследователей религиозного. Являясь не столько зонтичным понятием, сколько набором близких по духу способов мышления [Узланер, 2011], фальсификаций секуляризма [Бергер, 2012] и поисков «нового Просвещения» [Caputo, 2001: 60—61], постсекуляризм с трудом поддается однозначному определению. Множество пониманий постсекулярного объясняется и большим числом определений секулярного, оспариваемых постсекулярными мыслителями. Д. Узланер выделяет четыре генеалогии постсекулярности: социологическую, нормативную, постмодернистскую и теологическую [Stoeckl, Uzlaner, 2018], — причем каждая из них весьма вариативна. В то же время не все исследователи соглашались с однозначностью постсекулярности как отражения эмпирической реальности и настаивают на адекватности, а не на необходимости пересборки теорий секуляризации [Смирнов, 2023]. Не углубляясь в эти дискуссии (см., например, [Узланер, 2011, 2013; Кырлежев, 2011, 2024; Смирнов, 2023]), равно как и не пытаясь верифицировать или оспорить универсальность постсекулярного, обозначим три момента.

Во-первых, вслед за большинством теоретиков постсекулярности (см. обзор Д. Узланера [Узланер 2011: 32]) мы понимаем ее не как возврат к домодерному, досекулярному состоянию, а скорее как новую, более сложную, гибридную и плюралистичную картину мира, логично продолжающую постулируемую секулярным дискурсом современность [Хабермас, 2011; Кырлежев, 2024]. Соответственно, в большинстве пунктов автор разделяет предложенную Хабермасом концепцию. Во-вторых, постсекулярная ситуация характерна только для тех стран, где секулярность как состояние в целом была зафиксирована, будь то эмпирическая реальность [Хабермас, 2011] или доминирующий стиль мышления [Asad, 2003]. В этом смысле есть основания описывать Россию через призму постсекулярного — как страну с опытом насильственной секуляризации в советский период и десекуляризацией в 1990-е годы. В-третьих, существует зазор между философско-теоретическими рассуждениями о природе и динамике постсекулярного/секулярного «вообще», где большая часть литературы посвящена национальным и региональным различиям, и исследованиями конкретных постсекулярных практик в отдельных странах. Причем разрыв между теорией и эмпирической реальностью мы находим не столько между дисциплинами¹, сколько на разных уровнях. Оказалось непросто связать философские концепции и макросоциологические концептуализации с данными полевых исследований. И если в зарубежном религиоведении такие попытки известны (см., например, [Thanissaro, 2018; Wigley, 2018]), то в отечественной науке подобный опыт практически отсутствует: «Ощущается явный недостаток эмпирических исследований, которые бы операционализировали [постсекулярную теорию] применительно к российским реалиям» [Узланер, 2013: 94].

¹ Тяготеющие к препарированию локальных кейсов географы «контрабандой» внедряют упрощенную версию теории секуляризации» [Wilford, 2010: 330], в то время как в более концептуальной социологической литературе по секуляризации все еще остается пробел из-за отсутствия интереса к воплощенным, материальным и местным реакциям на абстрактные, крупномасштабные силы, приписываемые себе теорией секуляризации [ibid.: 331].

В настоящем исследовании мы попытались заполнить эту лакуну, совместив постсекуляризм как рамку с качественным эмпирическим исследованием и сфокусировав внимание на внебогослужебной жизни православных общин. Данные о внебогослужебной деятельности (здесь и далее — ВБД) конкретных общин (число направлений ВБД, число вовлеченных прихожан, количественные и финансовые показатели отдельных проектов и пр.) могут быть обобщены в масштабе города, епархии, страны, что позволяет снять вопрос о разнице масштабов. В то же время ВБД — поле наиболее тесного контакта религиозных акторов с окружающей реальностью. Именно на этой границе между тем, что традиционно мыслилось как светское или религиозное, мы ищем эмпирические проявления постсекулярных трендов. Таким образом, в задачи работы входило изучение внебогослужебной деятельности московских православных приходов в ее развитии на локальных кейсах и в масштабе всего города, а также их описание в более широком контексте постсекулярного подхода.

Исследования внебогослужебной деятельности православных приходских общин

Внебогослужебная деятельность приходов рассматривается исследователями с двух позиций: как одна из форм жизни самих общин и в качестве важного провайдера социальной помощи. Д. А. Орешина называет социальной (внебогослужебной²) деятельностью «любые внебогослужебные виды деятельности, существующие в приходе, включая не только специализированные проекты социальной помощи, но и образовательную, культурную, просветительскую деятельность, а также различные виды неформального общения прихожан» [Орешина, 2016: 102]. Схожим образом понимает ВБД Е. В. Пруцкова, разделяя приходскую жизнь на две части: богослужебную и внебогослужебную [Пруцкова, 2016: 166].

Существуют и более узкие понимания ВБД. Например, среди исследований социальной деятельности, где религиозные организации рассматриваются как провайдеры помощи нуждающимся, социальное служение понимается как любые коллективные усилия прихожан и священства по повышению влияния на общество и улучшению уровня жизни тех, кто не является членом церкви [Sider, Unruh, 2005]. Противоположный, индуктивный подход рассматривает социальные услуги общины в качестве широкого спектра деятельности, который реализуется для улучшения качества жизни в сообществе [Cnaan et al., 2002]. Мы будем пользоваться более широким определением, включающим в качестве цели деятельности как самих прихожан, так и людей, не состоящих в религиозных организациях. Внебогослужебной деятельностью мы предлагаем называть любые практики членов приходской общины, выходящие за пределы официальных богослужебной и обрядовой составляющих церковного со-бытия общины, при участии в которых действующие идентифицируют себя как часть приходской общины.

Отечественный опыт изучения ВБД богаче эмпирических исследований постсекулярности: встречаются как теоретико-методологические [Орешина 2014; Забаев, Орешина, Пруцкова, 2010], так и эмпирические работы [Пруцкова, 2016;

² Синонимы согласно Д. А. Орешиной [Орешина, 2016].

Забаев, Орешина, Пруцкова, 2013; Орешина, 2016]. Ученые выделяют семь организационных форм ВБД приходских общин: от взаимопомощи внутри прихода до подключения к сети общецерковного служения и создания социально ориентированного НКО [Орешина и др., 2021]. Справедливо отмечаются сложности учета приходской деятельности и понятийного аппарата, описывающего ее, так как многие неформальные практики внутри прихода могут не фиксироваться в отчетах, а в некоторых менее активных приходах часть услуг при храмах существуют только на бумаге [Забаев и др., 2013]. Социологи иллюстрируют этот феномен на примере введения должности социального работника при приходе в 2010 г. [Орешина и др., 2021].

Отмечается ключевая роль настоятеля храма «в формировании внебогослужебной жизни и в определении приходской социальной работы» [Орешина, 2016: 105], хотя инициатива исходит и от мирян, и от настоятелей приблизительно в равных пропорциях. Бóльших результатов в развитии социальной деятельности достигают те приходы, где полномочия и ответственность распределены между настоятелем и мирянами, т. е. децентрализованы [там же].

Отдельно отметим работы, изучающие функционирование конкретных типов внебогослужебной деятельности при храмах: православных больничных часовен, где гармонично сосуществуют «мир религии» и «мир медицины», формируются связи с другими приходами и общинами [Крихтова, 2019], и религиозных организаций, помогающих бездомным (они делают это более гибко и комплексно по сравнению с государственными структурами и также привлекают инициативные группы прихожан [Павлюткина, 2012]).

Зарубежные исследования ВБД в западных странах [Hackworth, 2010; Cloke, Beaumont, 2013; Cloke, Beaumont, Williams, 2013; Williams, Cloke, Thomas, 2012; Ley, 2008 и др.] чаще всего посвящены роли религиозных организаций (faith-based organizations) в социальной работе внутри поселения. «Религия продолжает играть важную роль в социальном обеспечении в целом, особенно в рамках усилий по борьбе с бедностью и за социальную справедливость в городах» [Beaumont, 2008: 2019]. Исследователи рассматривают религиозные организации как важное звено негосударственной социальной помощи в городах, как реакцию на рост социальных проблем в результате неолиберальных реформ и глобализации, а также — более широко — внутри движения за социальную справедливость в городах, как альтернативу помощи со стороны государства [ibid.]. При таком подходе религиозные организации понимаются как места сосредоточения социального капитала в городе, в качестве децентрализованных, сетевых форм самоорганизации и вмешательства [ibid.], что и позволяет им заполнять те ниши помощи, в которые государство еще или уже не интегрировано. Аналогичную ситуацию мы видим и на примере российских городов, например в контексте помощи бездомным [Павлюткина, 2012].

Отдельно стоит сказать про «переход от заботы о „нашем собственном сообществе“ к заботе вне социальных, культурных и этнических границ» [Beaumont, 2008: 2022], и прежде всего — о труднодоступных сообществах [Ley, 2008]. Подобная «внешняя» ориентация характерна и для отечественных религиозных организаций: социальные службы при храмах зачастую оказывают помощь группам

лиц, не имеющих отношения к их приходу / религиозной организации [Орешина и др., 2021].

Части зарубежных исследователей удавалось связать ВБД с более широким контекстом постсекулярных трансформаций; в России такие попытки пока отсутствуют. В нашей работе мы делали акцент не просто на внебогослужебной жизни и деятельности православных приходов как таковых, а именно на связях, формирующихся в результате ВБД с другими — религиозными и светскими — акторами. Иными словами, на том, что претендует на описание в качестве постсекулярных гибридов — «взаимопроникновений религии и некогда обособленных от нее подсистем общества» [Узланер, 2013: 117]. Именно этот ракурс — ВБД как индикатор постсекулярных изменений — видится нам лакуной в отечественной социологии религии и обуславливает актуальность проделанной нами работы.

Методология исследования

Исследование проходило 2023—2024 гг. в Москве. Столица была выбрана в качестве территории исследования неслучайно. Современную Москву можно назвать постсекулярным городом. С одной стороны, вместе со всей страной она имела исторический опыт насильственной секуляризации при советской власти, и в этом смысле закономерно использовать приставку пост- применительно к секуляризационным процессам в столице. С другой стороны, эмпирическая реальность современных москвичей отвечает многим определениям постсекулярности. Это и рост личной веры, фиксируемый в социологических опросах с 1990-х годов, и активное строительство новых храмов вслед за восстановлением и возвращением РПЦ старых. Также постсекулярному соответствуют конфликты и дискуссии в публичной сфере, связанные с религиозными объектами (дело «Пусси Райот» [Узланер, 2013], дискуссии на тему строительства новой мечети³, конфликты вокруг строительства храмов на территории парков⁴). Все активнее духовенство участвует в обсуждении светских тем, не связанных напрямую с деятельностью религиозной организации, — «интерпретирующих сообществ» (communities of interpretation), по Хабермасу [Хабермас, 2008]. Не последнюю роль в отдельных направлениях социальной работы, таких как помощь бездомным, играют религиозные организации столицы [Павлюткина, 2012]. И хотя многие публичные спикеры все еще высказываются в соответствии с секулярным дискурсом, где мир религии четко отделен от других сфер жизни и культуры, есть основания предполагать, что число постсекулярных взаимодействий в постсоветской Москве возросло.

Соответственно, гипотезой нашего исследования стал тезис о том, что некоторые виды внебогослужебной деятельности православных приходов могут быть описаны в терминах постсекулярного подхода, в качестве новых, нетипичных для досекулярной ситуации феноменов — постсекулярных гибридов. Чаще всего гибриды возникают за счет смешения (до неразличимости) «религиозных» и «светских»

³ Конфликт вокруг строительства огромной мечети в Москве // Институт Религии и Политики. 2023. 5 апреля. URL: <https://irp.news/konflikt-vokrug-stroitelstva-ogromnoj-mecheti-v-moskve/> (дата обращения: 21.07.2023).

⁴ Жители Лосиноостровского района Москвы противостоят строительству храма в местном парке // Коммерсантъ. 2015. 23 июня. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2753311> (дата обращения: 21.07.2023).

объектов и практик: на приходе формируются спортивные секции, театры, кино-клубы или даже курсы дайвинга, а взаимодействия между храмами и светскими институтами усиливаются и учащаются. Такого рода ситуации, вслед за Д. Узланером, мы предлагаем называть постсекулярными гибридами [Узланер, 2013: 117] и операционализировать в контексте ВБД через наличие связей со светскими институтами в рамках деятельности приходов (например, взаимодействие общины и общеобразовательной школы для проведения уроков и совместных мероприятий) и через участие общины в нетипичных для религиозных сообществ практиках (например, школы садоводства или спортивные секции). При всей условности границ «типичных практик» религиозных общин подобная операционализация позволяет наладить связь между философскими концептами и эмпирической реальностью в контексте изучения ВБД.

В то же время вопрос о вовлеченности москвичей в жизнь Церкви остается проблематичным. С одной стороны, опросы общественного мнения фиксируют высокий уровень идентификации себя с православием — в 2017 г. в Москве это было 66 % от всех ответивших на вопрос⁵. С другой стороны, 63 % москвичей, относящих себя к православным, никак не участвуют в деятельности религиозных организаций⁶, а в ночной пасхальной службе 2023 г. приняло участие около 600 тыс. жителей столицы⁷, то есть менее 5 % горожан. Таким образом, Москва — хрестоматийный пример «веры без принадлежности» и викарной религиозности — отправления культа меньшинством верующих от имени пассивного, не практикующего религиозную жизнь большинства.

Вместе с тем в Москве уже 15 лет действует программа РПЦ и Правительства Москвы «200 храмов», в ходе которой построено 268 храмов, и еще 57 находятся на этапах строительства и проектирования⁸. На 1 декабря 2022 г. в Москве (в административных границах, включая Новую Москву) насчитывалось 1227 храмов и часовен, в 549 из них литургия проходила не реже раза в неделю⁹. Мы видим, что при несущественной динамике доли воцерковленных за последнее десятилетие число православных храмов Москвы существенно выросло. Увеличивается и средний размер храмов и храмовых помещений, соответственно, становится больше возможностей для появления на приходе внебогослужебной жизни.

Таким образом, Москва в ее постсекулярном развитии по-своему уникальна и находится на фронтире изменений. Однако нет никаких оснований, говоря про Москву, экстраполировать какие-то тенденции и закономерности на страновой или даже крупногородской уровень.

⁵ Результаты социологического опроса ИС РАН «Динамика социальной трансформации современной России в социальном, политическом, социокультурном и этнорелигиозном контекстах» // Православная Москва. 2018. № 17 — 18. С. 8—9.

⁶ Там же.

⁷ Более двух миллионов человек посетили московские храмы на Пасху // РИА Новости. 2023. 16 апреля. URL: <https://ria.ru/20230416/paskha-1865676166.html> (дата обращения: 21.07.2023).

⁸ Программа строительства православных храмов в г. Москве. URL: <https://200hramov.ru/> (дата обращения: 21.07.2023).

⁹ Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2022 года // Официальный сайт Московского Патриархата. 2022. 22 декабря. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5985883.html> (дата обращения: 21.07.2023).

Данные и методика исследования

Внебогослужебная деятельность, понятая как совокупность действий членов приходской общины, выходящих за пределы официальных богослужебной и обрядовой составляющих церковной жизни, включает широкий набор формальных и неформальных практик различных групп прихожан, что делает проблематичным анализ их деятельности даже на примере одного города. Главное ограничение — состояние источников информации о ВБД приходских общин. В случае Московской (городской) Епархии РПЦ¹⁰ можно выделить четыре главных источника данных. Это база данных по социальному служению (далее — БДСС) РПЦ¹¹, приходские интернет-сайты и страницы в социальных сетях, отчеты настоятелей церквей и информация от активных прихожан/священнослужителей. Каждый из них имеет ряд ограничений и не характеризует ситуацию полностью. Отчеты настоятелей храмов не публикуются и используются исключительно для внутренних целей РПЦ, вместе с интернет-сайтами и БДСС они отражают только формальные виды деятельности, оставляя значительное число неформальных практик взаимопомощи и совместного досуга за пределами анализа. Сайты храмов и БДСС не всегда успевают оперативно обновлять имеющуюся информацию, особенно в контексте исчезновения того или иного вида деятельности. Собранные полевыми методами информация также едва ли может претендовать на полноту охвата, особенно с учетом ограниченности охвата выборки. В ходе анализа мы использовали и сопоставляли информацию из всех этих четырех источников, но главным образом опирались на интервью и контент-анализ социальных сетей и сайтов за 2023—2024 гг.

В основу работы легли полевые исследования автора, проведенные в Москве в 2023—2024 гг. Данные для анализа собирались на двух уровнях: городском и локальном. На городском уровне использовался метод контент-анализа применительно к официальным сайтам и социальным сетям всех православных приходских общин. На локальном уровне исследование велось качественными полевыми методами. Такой подход позволяет не только собрать данные о Москве в целом («фон»), но и детально рассмотреть типовые и уникальные кейсы.

В рамках локального уровня исследования ключевыми методами также стали полуструктурированные интервью и включенные наблюдения. В выборку вошли 15 приходских общин Москвы с развитой внебогослужебной деятельностью. Приходы отбирались таким образом, чтобы выборка была дифференцирована по: географическому положению храма (центр, полупериферия, периферия, старая и Новая Москва), половозрастной структуре общины, институциональному статусу (рядовые храмы, храмы при вузах, храмы при обители и т. п.), возрасту общины (старые и новые приходы), размеру храма и прихода, направленности внебогослужебной деятельности, духовной традиции на приходе (экуменические, традиционные и пр.). Предварительно по критериям отбирались храмы, далее рекрутировались информанты, для чего использовались электронные письма и метод снежного кома. Было проведено 17 качественных интервью с ключевыми акто-

¹⁰ Границы Московской Городской Епархии РПЦ соответствуют административным границам г. Москвы.

¹¹ База данных по социальному служению РПЦ. URL: <http://www.social.miloserdie.ru/> (дата обращения: 21.07.2023).

рами каждой из общин (священнослужители, активные прихожане) выборки и десять включенных наблюдений на тех же приходах во время реализации социальной деятельности (благотворительных обедов, уличной раздачи еды, кино клубов и пр.). Интервью проводились на приходах после воскресной службы или в вечернее время, по стандартизированному гайду. В половине случаев интервью продолжалось включенным наблюдением и неформальным общением с другими акторами на приходе. Полученная информация была транскрибирована и проанализирована по ключевым блокам и вопросам гайда.

Для проведения контент-анализа необходимо было типологизировать ВБД православных приходов Москвы. Среди множества возможных различий для нас в контексте поиска постсекулярных гибридов наиболее важны были различия по направленности деятельности (специализация приходов), характеру локализации (при храме или «за церковной оградой») и ориентации деятельности (скорее для своих прихожан или для реципиентов извне прихода). В отличие от последних двух различий, являющихся бинарными и оттого относительно простыми, дифференциация ВБД приходов по видам деятельности скрывает ряд сложностей (как проводить границы между направлениями, какие критерии выбрать и др.). В связи с этим мы действовали индуктивно, опираясь на существующие типологии ВБД [Орешина и др., 2021: 165—166], а также на документ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви»¹², информационные плакаты в храмах, Базу данных по социальному служению РПЦ и предварительный пилотный контент-анализ интернет-сайтов московских храмов. В результате было выделено 38 направлений ВБД. Далее они были объединены в шесть более крупных групп (по принципу смысловой и организационной близости), которые мы будем называть *специализацией ВБД*. Это образовательная, культурно-досуговая, консультационная специализации, социальная помощь, а также окормление заведений при храмах и различные формы низовой самоорганизации общины. Культурно-досуговая деятельность отличается от образовательной нетипичным или, по меньшей мере, необязательным для религиозных организаций набором досуговых мероприятий и практик, тем самым скорее напоминая дом культуры, спортивную или музыкальную школу. Консультационная деятельность близка к образованию и социальной помощи, но отличается от них профессионализмом исполнителей, а потому, в отличие от всех других направлений, эта специализация автономна от включения в работу простых прихожан. Социальная деятельность характеризуется преимущественно внешней ориентацией и локализацией за пределами храмовой территории. Приходские мероприятия и практики, напротив, чаще направлены на сам приход и локализованы на территории храма (см. рис. 1).

Информация о видах ВБД всех 715 действующих православных приходов Московской Городской Епархии РПЦ (472 приходских храма, 243 приписных) собиралась при помощи неавтоматизированного контент-анализа официальных сайтов и социальных сетей общин и агрегировалась в табличном виде в соответствии с разработанной типологией. Полученные данные сопоставлялись с информаци-

¹² О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. 2011. 4 февраля. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/1401894> (дата обращения: 21.07.2023)

ей о приходской жизни электронного справочника храмов Москвы¹³ и корректировались. В дальнейшем работа с получившейся базой данных велась статистическими методами.

Рис. 1. Типология внебюджетной деятельности



Источник: составлено автором.

Результаты исследования

В ходе внебогослужебной деятельности могут устанавливаться отношения между православными храмами и внешними контрагентами — религиозными и нерелигиозными организациями. Вероятность появления подобных связей выше в приходах, имеющих внешнюю ориентацию и внехрамовую локализацию ВБД, хотя это возможно и в храмах с наиболее простыми видами последней. По своей форме отношения с контрагентами более всего напоминают сети, в связи с чем вслед за социологами [Орешина и др., 2021] мы будем называть их *сетями партнерства*. Сети партнерства прихода — это одновременно и результат внебогослужебной деятельности, и ресурс, который может быть использован для ее развития [там же: 188]. Безусловно, далеко не любой вид ВБД выходит за церковную ограду, однако именно общины с наличием таких связей и стали объектом нашего исследования. Многообразие подобных сетей мы поделили на три группы: связанные с другими православными приходами, связанные с другими конгрегациями и связанные со светскими организациями.

*Взаимодействие приходских общин
с другими приходами и религиозными организациями*

Из выделенных нами три групп сетей партнерства на базе ВБД наиболее часто встречаются связи между разными приходами. В ходе полевого исследования мы попытались выделить характерные типы подобных сетей в зависимости от причин их зарождения.

Пожалуй, главное основание внутрицерковных сетей партнерства — личные связи священнослужителя или настоятеля. Отчасти это обусловлено административной функцией последнего: без его благословения невозможна реализация даже тех практик, в которых участвуют исключительно миряне. Нередко встречаются

¹³ Храмы // Московская (городская) епархия. URL: <https://sprav.moseparh.ru/monasteries#areaType=moscow&selectedLetter=%D0%90&> (дата обращения: 21.07.2023).

ситуации, когда дружеские отношения между православными общинами столицы закладываются благодаря переводу одного из священнослужителей в строящийся храм и присвоению ему сана настоятеля. Чаще всего он сохраняет связи со своим прошлым приходом, и в результате накопленный внутри общины социальный капитал становится основанием для межприходской сетевой коммуникации.

Мы мигрируем по всем храмам, поэтому если нам на венчании не хватает места в наши трапезные, то мы обращаемся к отцу Павлу [имя изменено] на Ходынку. Если нам надо провести трапезу в открытом пространстве, то мы едем к отцу Петру [имя изменено] в Покровское-Стрешнево. (Активная прихожанка, приход № 12)

Оба священнослужителя из приведенной цитаты раньше служили на приходе № 12, с которым поддерживают тесные связи во внебогослужебной жизни. На фоне активного храмового строительства в последнюю декаду таких случаев становится все больше, у многих больших и активных общин появляются «дружеские приходы». Нередко благодаря связям организуются совместные мероприятия.

Волейбол сплавивал несколько храмов. Как раз храм святителя Николая, наш, и еще храм святителя Иннокентия, который на Дмитровке находится. Вот, а еще и Ксения Петербургская, из Бескудникова который. Ну, то есть мы как-то подружились, сплотили команду. Потом тоже после волейбола шли на приход, и у нас там была беседа с батюшкой. <...> То есть все равно это как-то с верой пересекалось с каким-то таким... с духовно-просветительской деятельностью. (Активная прихожанка, приход № 12)

Встречаются и случаи, когда часть общины не просто сохраняет духовные и личные связи с переведенным настоятелем, но и помогает в инициированной им деятельности уже на новом месте.

У нас есть связь с московскими приходами: Бирюлево, в котором я служил. Там с духовенством прекрасные отношения. Они приезжают — и готовят, и сами бездомных [кормят]. То есть у нас есть еще дни Бирюлева, которые приезжают из Бирюлева и кормят бездомных на своих добровольцах. (Настоятель храма, приход № 1)

Подобные контакты и виды совместного межприходского досуга сложно представить как в дореволюционной (досекулярной) приходской жизни Москвы, где приходы формировались по территориальному принципу, так и в советский секулярный период, когда жизнь православного прихода была локализована, строго регламентирована и гиперприватизирована [Шишков, 2012]. Следовательно, подобные сетевые формы внебогослужебной жизни можно считать постсекулярными гибридами, где территориальные границы прихода нарушаются, а коммуникация выходит далеко за пределы связанных с религией практик.

Другой вариант взаимодействия на том же основании — дружба между священниками и настоятелями исконно разных приходов. С течением времени эти связи между священнослужителями могут проецироваться на других членов общин.

Коптево, наши друзья, соседи, настоятели наши дружат. Потому что мы часто и туда, и сюда. Отец Петр и отец Павел [имена изменены], они в свое время — ну, то есть до того, как стали настоятелями, — служили вместе в храме Космы и Дамиана в Химках, где познакомились, подружились, имеют схожие хобби, взгляды. И, в общем, дружат семьями. А мы с сестрами дружим, то есть у нас как-то тоже вот такое единомыслие есть, очень тоже дорожим и соседством, и близостью. Действительно родные, дорогие и любимые. (Сестра милосердия, приход № 13)

Как видно из цитаты, часто такие связи оказываются продуктивными из-за территориальной близости храмов. На общности территории строится другое основание приходской интеграции — принадлежность к одному викариатству и усилия его священноначалия по проведению совместных мероприятий — от молодежных хоров до спортивных турниров.

Викариатство... Благодаря нему у нас есть единые площадки для обмена информацией, и периодически все ходят друг к другу в гости, на особые литургии, какие-то мероприятия... (Алтарник, приход № 4)

Масштаб и уровень вовлеченности в последние годы существенно различаются по викариатствам города. Различаются и форматы совместной деятельности. Например, несколько общин центра столицы объединены так называемыми «московскими паломничествами».

Мы их (соседские приходы) зовем на тематические прогулки по храмам Москвы. Это инициатива, которая родилась у нашей прихожанки: ходить по праздникам в храмы, где соответствующие святые. (Ответственная за молодежную работу, приход № 4)

Однако чаще полноценная сеть приходского партнерства создается за счет совместного участия в проектах и мероприятиях викариатства.

Это именно географическая, территориальная привязка, она действительно есть, и это работает. Мы немножко участвовали в молодежном хоре Западного викариатства, и мы ездили по разным храмам, мы в лицо представляем священников, и связи завязываются. У нас завязалась связь с батюшкой из Толстопальцево, а это вообще за Рассказовкой, и мы приезжаем, хотя не имеем никакого отношения к этому храму. (Представитель молодежного хора, приход № 2)

Таким образом, принадлежность к той или иной административно-территориальной единице церковной иерархии может влиять и на активность ВБД на приходе, формируя нехарактерные для секулярного и досекулярного периодов отношения и практики.

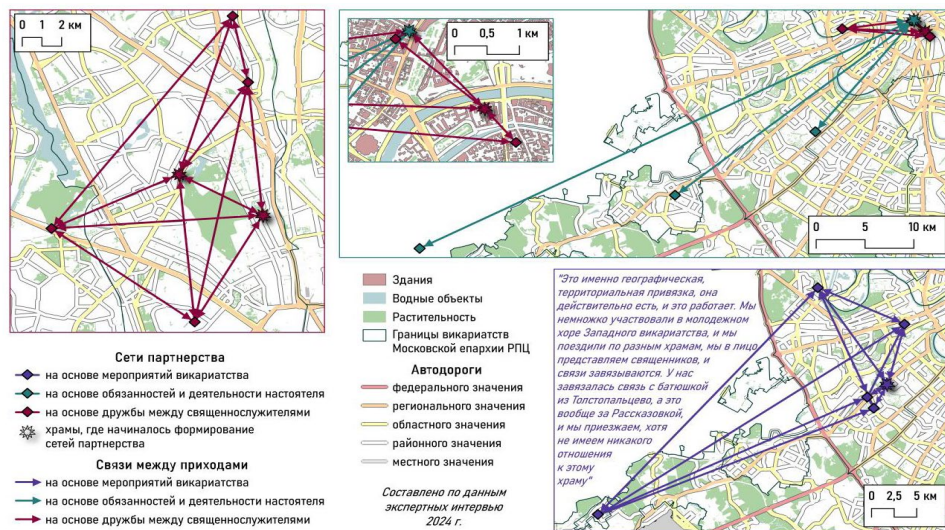
Основанием для вовлечения в сети приходского партнерства также становится общее название храма или принадлежность к единой организации. Так, Татианинский храм при МГУ поддерживает контакты с новым храмом университета, а церкви, названные в честь одного святого, стараются организовы-

вать совместные праздники (в отдельных случаях и другие, более регулярные формы ВБД).

Есть еще дни памяти великомученика Георгия, которые не особо празднуются в Москве, но у нас оно празднуется особо, потому что всегда приезжает грузинский хор из храма Георгия Победоносца, который находится у зоопарка. И у нас обычно одну из служб поет грузинский хор, а потом обязательно раздаются хачапури, ну, то есть какой-то такой праздник во дворе, то есть у нас дни памяти о Георгии Победоносце. Поэтому у нас еще и дружба народов. Отец Владимир [имя изменено], он тоже на самом деле очень любит Грузию. И теперь они тоже стараются с матушкой ежегодно приезжать в Грузию. А это все равно плюс-минус, но с какой-то частью наших прихожан. (Активная прихожанка, приход № 12)

Получается, только общность именования храмов может стать поводом для формирования сетей партнерства, даже если между общинами нет ни социальной, ни территориальной близости, как в описанных выше более типичных случаях (см. рис. 2).

Рис. 2. Сети партнерств между православными приходами Москвы и основания их формирования



Источник: составлено автором по данным экспертных интервью.

В результате описанных взаимоотношений между приходами формируются сети связей, покрывающие значительную часть города, а местами и выходящие за его административные границы. Таким образом, на примере сетей партнерства московских приходских общин мы видим не только размывание границ между светским и религиозным (например, игра в волейбол несколькими общинами на территории школы в обмен на проведение уроков), но и трансформацию привычных территориальных границ приходов.

Взаимодействие приходских общин разных христианских конфессий

Помимо православных приходов и других институций РПЦ, религиозными контрагентами православных храмов в их внебогослужебной жизни могут становиться общины других христианских конфессий. Межконфессиональное общение — редкий феномен для нашей страны, и потому оно изучалось на единичных примерах. Как ни парадоксально, межконфессиональные коммуникации осуществляются не только в рамках внебогослужебной жизни верующих людей, но и в совместных молитвах, таких как молитва Taize (Тезе)¹⁴, раз в месяц проводимая в одном из православных храмов центра Москвы. Однако чаще это все-таки нелитургические мероприятия, носящие эпизодический характер. Со стороны РПЦ в межконфессиональном общении участвуют по большей части молодые люди из нескольких общин, наследующих экуменическую православную традицию о. Александра Меня, а также некоторые другие миряне-экуменисты. За последние пять лет сложилась традиция проводить экуменические встречи во время Недели молитвы о единстве христиан. Изначально это была инициатива Католического молодежного центра, которую поддерживали православные и протестантские экуменисты. Зимой 2024 г. мероприятия вышли на новый уровень: встречи стали проводиться два дня подряд в формате экскурсий по храмам всех трех конфессий. Участие в них приняли более 50 православных, католиков, лютеран и пятидесятников, преимущественно представители молодежных групп своих общин. В мае того же года по инициативе православного христианина был проведен экуменический пикник, где общение происходило в неформальной обстановке.

Экуменическое взаимодействие не ограничивается живым общением. Общий чат в мессенджере, появившийся в результате описанных мероприятий, насчитывал на момент написания работы более 100 участников. Христиане разных конфессий анонсируют там мероприятия своих приходов, регулярно приглашают друг друга к участию в них, поздравляют с праздниками и делятся важными новостями.

Подобные формы офлайн- и онлайн-коммуникаций также могут быть рассмотрены в качестве постсекулярных гибридов. Хотя экуменическое движение формировалось в годы доминирования секулярной парадигмы (частично — как ответ на нее), в постсекулярных обществах религиозные организации сталкиваются с новыми вызовами. Плюрализм современного мира и конфессий [Хабермас, 2011] актуализирует экуменические идеи, и формирующиеся в результате гибридные коммуникации вроде пикника или совместного песнопения рушат привычные конфессиональные границы, пусть и в единичных случаях.

За церковной оградой: взаимодействие приходских общин с нерелигиозными организациями

Третий тип сетевых партнерских отношений православных приходов — связи с нерелигиозными организациями разных направлений деятельности. В контексте изучения постсекулярного эти виды деятельности наиболее важны и интересны, так как сильнее всего трансформируют привычные секулярные фреймы.

¹⁴ Молитва Taize — экуменическая молитва, проводимая раз в месяц на регулярной основе в одном из православных храмов города и объединяющая христиан разных конфессий.

И хотя подобные связи есть далеко не у каждого прихода, они играют важную роль во внебогослужебной жизни общин и их контрагентов в Москве.

Принципиальным видится различие одно- и двусторонних связей между православными приходами и светскими организациями. В случае с социальной деятельностью чаще встречается первый тип, когда активисты из прихода оказывают какую-то помощь целевой группе, а обратная связь не подразумевается. Так, 87 столичных приходов окормляют центры московского долголетия (всего в Москве 86 центров) и как минимум 45 общин помогают Центру социальной адаптации¹⁵. Многие приходы имеют связи с геронтологическими центрами и центрами реабилитации, а также с городскими больницами (136 храмов, или 29 % от всех московских, имеют сестричество либо другую форму кооперации с медицинскими заведениями). Из менее систематичной и более дифференцированной от прихода к приходу помощи необходимо также отметить универсальную гуманитарную помощь — от сбора вещей до денежных средств (370 храмов, 78 % от всех московских), помощь детям и инвалидам (190 храмов, 40 % от всех московских), помощь беженцам (186 храмов, 39 % от всех московских), помощь престарелым и ветеранам (170 храмов, 36 % от всех московских), помощь солдатам на СВО (155 храмов, 33 % от всех московских), помощь заключенным (83 храма, 18 % от всех московских), помощь людям с зависимостями (77 храмов, 16 % от всех московских), помощь бездомным (72 храма, 15 % от всех московских). Зона обслуживания этих видов приходской помощи не ограничивается территорией Москвы. Ряд общин отправляет продукты, оборудование и вещи в другие регионы (прежде всего — в пределах Центральной России) и вовлекает приходы малых и средних городов в свои образовательные и культурные проекты.

У нас есть список тех, кто более нуждается в помощи, в поддержке на приходе. И, соответственно, потом по ним это все распределяется. Когда там вещей много набирается, отвозится в Ивановскую область. Не помню, какой приход. И в Тверскую область тоже, так как там остались матушки и игумены знакомые. В Борске у матушки есть детский дом, поэтому частенько туда тоже что-то отвозят. Ну, в общем, не замыкаемся... (Активная прихожанка, приход № 12)

Для вовлечения во внебогослужебную деятельность периферийных сельских приходов задействуется иерархическая структура РПЦ: через епархиальные дома и сеть знакомых служителей становится возможным взаимодействовать с удаленными поселениями. В отдельных случаях региональные приходы рассматриваются не как реципиенты помощи, а как подспорье в социальной деятельности на территории региона. В таких случаях силы московских и местных прихожан объединяются для оказания помощи на отдаленных от столицы территориях.

Встречается и другой тип взаимодействия, претендующий на статус постсекулярных гибридов, — обоудовыгодное взаимодействие светских организаций и православных приходов. Оно характерно для культурно-образовательной и миссионерско-катехизаторской деятельности общин. Например, когда школа и прихожане

¹⁵ Здесь и ниже количественные данные о распространенности тех или иных направлений получены посредством контент-анализа сайтов и социальных сетей приходских общин Москвы.

договариваются о вовлечении в мероприятия и проекты друг друга. Взаимодействие нередко происходит за счет одновременного действия эффекта соседства и личных связей. Последние нередко завязываются в силу географической близости храма и организации-контрагента.

Да, мы с ними (кадетским корпусом) подружились, когда назначили наших настоятелей, и как раз параллельно назначили нового директора корпуса, генерала. И очень подружились они, и вот как-то все-таки от головы все. Он человек верующий, он человек, понимающий ценность такого воспитания, христианского. Поэтому он сказал — пожалуйста, давайте, мы во всем будем вам помогать, во всем будем вас спасать. Поэтому они нам дают детей, немножко где-то там двигают что-то, какие-то праздники вместе у нас, престольные праздники. Конечно, это очень действует на них, на детей. Они как-то действительно меняются в хорошую сторону, какие-то более глубокие становятся... (Сестра милосердия, приход № 13)

Так как первичные договоренности о сотрудничестве заключаются между конкретными людьми, оказываются важны социальный капитал активных прихожан и их профессиональный бэкграунд.

Чаще всего между светскими и религиозными организациями возникают связи, подразумевающие совместную деятельность на взаимовыгодных условиях.

Чтобы мы тоже не мыкались по уличным площадкам, я пришла в школу и договорилась с директором, что давайте мы на взаимовыгодных условиях будем дружить. То есть вы нам предоставляете (физкультурный) зал два раза в неделю. Мы ходим тренироваться в вечернее время, чтобы это не мешало обучению и учащимся. А мы взамен этого приходим и занимаемся с вашими детьми. Проводим какие-то мастер-классы, рассказываем о вере, проводим экскурсии на приходе. Ну, в общем, такая движуха была. А так как там детки с особенностями развития, то, естественно, директор как-то тоже так расположился, откликнулся. Ну, еще ввиду того, что и образование мое позволяло выстраивать работу с этими детьми. Поэтому мы так дружили. (Активная прихожанка, приход № 12)

Каждая из сторон получает свои преимущества от взаимодействия. Если школе, например, может быть выгодно закрыть потребности в кадрах для уроков Основ религиозных культур и светской этики и внешкольных досуговых мероприятий, то приходы нередко нуждаются не только в помещениях, но и в профессиональных кадрах.

И там у нас такие были великолепные праздники, которые мы проводили именно со школой, с хореографическим отделением и детской школой искусств. И поэтому это было всегда очень красиво, зрелищно, потому что на базе воскресной школы, к сожалению, вот такого качества, естественно, [достичь] невозможно, потому что... Ну как, музыкальная школа, там же комплекс дисциплин, на которые там ходят чуть ли не каждый день, четыре-пять раз в неделю. Мы не можем это организовать. Педагоги должны получать зарплату, у нас такой возможности нет — платить такие деньги, а так це-

лыми днями заниматься тоже сложно... Поэтому такой тандем, сотрудничество, когда мы просто с общеобразовательными школами искусств сотрудничаем и объединяемся на мероприятиях, он получился очень, на мой взгляд, удачным. (Директор воскресной школы, приход № 2)

В то же время возможны разные сценарии взаимодействия. Нам встречались случаи, когда отношения между сторонами сложно было назвать равными.

Благодаря тому, что мы там занимались, у нас было условие, что раз вы к нам не относитесь, раз вы тратите наш свет, нашу воду, будете вроде как отрабатывать тем, что будете представлять наш интерес в этих мероприятиях. И они куда велят — везде нас отправляли. Какие-то там конкурсы, там, городские, на Поклонной горе, ну, в общем, куда мы только не ездили, где мы только не участвовали. (Директор воскресной школы, приход № 2)

Различаются партнерские связи и по источнику инициативы: если в приведенных выше примерах последняя исходила от общины, то нередко (особенно в рамках социальной деятельности) со своими идеями в храм приходят люди извне прихода. Чаще всего такие ситуации становятся возможными при двух условиях — наличии какого-то служения при храме и выходе информации о нем за пределы прихода.

Люди инициативные приходят, они хотят что-то делать — пожалуйста, мы даем площадку, даем возможности технически обеспечивать. Вот у нас мы начали кормить пенсионеров, нам одна компания стала привозить продукты, которая занимается кейтерингом. То есть у них есть фабрика, кухня, они там готовят, и там какую-то часть они привозят нам. Мы кормим бездомных. Иногда из соседнего ресторана приходит управляющий, приносит слайсер, сам режет, то есть люди подтягиваются сами. (Настоятель храма, приход № 1)

Симбиотические отношения возможны благодаря отсутствию формализма, а также привлекательности существующего вида деятельности и его акторов.

Ну, они узнают когда, они спрашивают: что у вас там, а как вам помочь тут? Ну давай вот это вот. Ну давай. То есть они видят, что да, живое дело, что здесь не какая-то формальная структура, где нужно сначала вступительный взнос, билет, там, партийный получить и так далее. Здесь нету собраний, нету обязательности. Человек приходит, когда он может, понимаете. Чем больше формальности вот в участии человека, тем сложнее ему принять участие. То есть вот самый главный принцип все-таки вот этих всех вещей — это свобода. (Настоятель храма, приход № 1)

При этом в наиболее успешных социальных проектах нашей выборки отсутствовали не только отношения власти и формализм, но и конфессиональные рамки. Так, и во внебогослужебной деятельности активных воскресных школ, и в социальных служениях многих московских приходов могут принимать участие не только прихожане, более того — не только православные христиане, но и представители других религий и неверующие люди.

Мусульмане приходят кормить бездомных, то есть это общечеловеческое, это не только храм, храм — это просто база, площадка. Человек может прийти любой, то есть любого вероисповедания, если он честно хочет помогать людям, не заниматься каким-то прозелитизмом. У нас такого нет. Мы кормим бездомных, мы не заставляем их креститься. Мы сегодня познакомим вас с мусульманином — может, он обратит вас? (смеется) (Настоятель храма, приход № 1)

Таким образом, снова, уже в постсекулярных гибридах другого типа, мы видим снятие конфессиональных барьеров. Хотя, безусловно, бывают и другие случаи, когда участие во внебогослужебной жизни общины может иметь существенно больше условий для входа, особенно для людей, не причисляющих себя к РПЦ. Точно так же есть немало приходских социальных служб и образовательных структур, которые ставят главной задачей христианскую миссию, в том числе за воротами своего храма и при проведении мероприятий вместе с нерелигиозными организациями, где не все участники могут изъявлять желание и готовность становиться объектом миссии.

Так или иначе, распространенность связей между религиозными и светскими организациями — результат постсекулярных процессов и пример характерных для них гибридов. Связи со школами, детскими культурными центрами, бизнес-структурами, центрами социальной помощи, с одной стороны, отражают естественные для религиозных сообществ практики милосердия, творческого созидания и миссионерства, распространенные в христианской культуре с момента ее появления. С другой стороны, все чаще миряне вовлекаются в несвойственные для традиционной (досекулярной) религиозной жизни практики вроде спорта, нерелигиозного образования или экологических мероприятий. Кроме того, православные приходы играют важную роль в социальной работе Москвы. Одни стараются привнести в эту деятельность религиозные мотивы и смыслы, другие скорее реализуют христианские ценности и мораль посредством действий, в том числе совместно с иноверцами и атеистами. Так или иначе, в ряде направлений социальной помощи мы видим как религиозно-государственное партнерство (например, в рамках программы «Московское долголетие»), так и «латание дыр» в тех сферах, где государство и светский частный сектор не закрывают все потребности. В этом смысле Москва имеет много общего с постсекулярными городами Великобритании, где религиозные организации выполняют ту же функцию одного из главных провайдеров услуг в отдельных направлениях социальной работы [Beaumont, Baker, 2011].

Факторы формирования связей в постсекулярных гибридах

Несмотря на многообразие проявлений постсекулярного на базе внебогослужебной деятельности православных приходов, число их направленностей и форматов ограничено. Далеко не с любым светским контрагентом установление отношений в принципе возможно. Лимитирован и набор факторов, определяющих, с институцией какого рода будут установлены связи, а впоследствии и реализованы общие проекты. И, более широко, какая нетипичная для религиозной организации направленность деятельности будет воплощена в жизнь.

Наиболее часто направленность связей приходов со светскими организациями определяется профессиональными компетенциями и рабочими связями вовлеченных во внебогослужебную деятельность прихожан и священнослужителей. В более простых случаях активист из прихода имеет определенные профессиональные компетенции и реализует их для развития ВБД.

Я сама учитель музыки, поэтому чем богаты, тем и рады, как говорится. Я просто сама это люблю. (Директор воскресной школы, приход № 2)

Свой профессиональный бэкграунд и связанный с этим социальный капитал может реализовывать и сам священнослужитель.

Он (настоятель) с театральной такой среды, потому что он бывший актер, жена у него бывшая актриса, она в МХАТе или в ГИТИСе, и дети его. Его самый старший сын, он оператор, он, например, в храме ведет курсы по фотографии. И он, например, в этом [приходском] кафе делает кинопоказы, как человек, который разбирается в кино. (Активная прихожанка, приход № 10)

Однако это не всегда выходит за границы прихода и ведет к формированию сетей партнерства со светскими организациями. Необходимы и интерес со стороны контрагента, и обоюдная полезность планируемого, и, что немаловажно, наличие личных связей.

Сейчас я вот уже второй год тоже депутат муниципальный, и у нас как бы в нашем депутатском корпусе три руководителя общеобразовательных школ в нашем районе. Благодаря этой дружбе проще договариваться стало, и мы как бы и совместно концерты проводим, и мы к ним, они к нам, то есть как бы вот тоже связи расширились благодаря этому... И там же директор опять же школы искусств поменялся, она теперь тоже депутат, мы с ней тоже дружим. И теперь уже как бы намного проще. Раньше через педагогов, когда все-таки педагогам же нужно еще подойти там, согласовать с руководством... А теперь уже как бы это все делается через непосредственно руководителей этих учреждений образовательных. (Директор воскресной школы, приход № 2)

Важен и масштаб планируемой деятельности: личные компетенции могут уйти на второй план, а на первый — выйти специализация организации, с которой аффилирован приход (если таковая имеется). Так, храмы при вузах отличаются развитой образовательной деятельностью, а приходы при монастырских обителях и епархиальных отделах — эффективной социальной помощью. Помимо возможности реализовать тот или иной вид деятельности, организации вроде вуза или обители также предоставляют дополнительные ресурсы для создания и поддержания различных программ. Это могут быть активные люди, профессионалы своего дела, помещения, оборудование и пр. Например, в храме при МГУ значительная часть инициатив исходит от выпускников вуза, преподаватели университета читают лекции (чаще всего на нерелигиозные темы), а в храме при МГИМО

студенты самоорганизуются для проведения литературных встреч и помощи нуждающимся. Особенно важно при этом, насколько далеко расположен храм относительно связанной с ним институции.

Близость, географическая даже, храма при журфаке важна, преподавателям и студентам два шага дойти! (Активный прихожанин, приход № 4)

Роль соседства растет в связи с информационным обменом между приходом и организацией. Например, в случае храма при обители деятельность прихода вообще едва ли отделима от деятельности служб самой обители.

Инт.: А вот как-то разделяется это вообще, что при храме, а что при обители?

Инф.: Нет, в едином ритме. Нет такого, что вот это при храме, а это тут. Просто очень много всего... (Активная прихожанка, приход № 14)

Однако фактор соседства важен не только для храмов, уже связанных со светским учреждением. Иногда для зарождения контактов с культурными объектами города достаточно комбинации личных связей и близкого расположения. Так, соседство привело к сотрудничеству между Пушкинским музеем и расположенным поблизости храмом Антипы Пергамского.

Просто соседство, реально два шага. Часть наших прихожан работает в Пушкинском музее. Они, может, и стали ходить из-за того, что работают. И например Ксения [имя изменено], она работает там. И она часто зовет на открытие каких-то выставок. И когда была ночь музеев, что-то на территории храма делали. И помню, что наш хор выступал в Пушкинском музее. Что-то такое околодуконное они пели. (Активная прихожанка, приход № 10)

Другой пример взаимовыгодного сотрудничества соседствующих организаций — упомянутый выше кейс прихода, безвозмездно пользующегося спортивным залом школы, взамен чего прихожане ведут образовательно-просветительские программы для детей и привлекают их для участия в мероприятиях прихода.

Еще один фактор зарождения связи приходов со светскими институциями — роль наименования храма. У некоторых святых, в честь которых названы православные храмы, есть биографические особенности, в связи с чем они выступают в качестве покровителей групп верующих. В нашем исследовании сразу в нескольких храмах выборки это опосредованное наименованием церкви покровительство становилось причиной зарождения контактов между приходом и светской организацией.

Так, община храма Флора и Лавра (покровители животных) установила связи с сетью государственных ветеринарных клиник и четырьмя ветеринарными вузами.

Сейчас мы сотрудничаем с городской ветеринарной службой, поскольку день ветеринара — это день Флора и Лавра, 31 августа. Поэтому вот сейчас молебен был большой для всех учащихся из ветеринарных вузов. Порядка 150 студентов было у нас, мы ре-

гулярно поддерживаем связь. Дети наши ходили в музеи в ветеринарии, потом тут вот мы делаем свечи, окопные сетки плетут... (Настоятель, приход № 1)

В другом храме, названном в честь эфиопского святого Моисея Мурина, установились теплые отношения с эфиопским землячеством и посольством в Москве, поддерживается регулярное неформальное общение, проводятся совместные паломнические поездки, организуется участие в мероприятиях друг друга.

Инф.: Мы сотрудничаем, даже дружим с эфиопским землячеством в Москве с 2019 года. Как мы на них вышли? Сначала я пыталась официальные письма писать в РУДН, но было очень сложно. Отвечали все эти официальные лица, что, ой, вы знаете, нет, как-то мы с церковью не очень сотрудничаем. Я написала просто напрямую одной девушке, эфиопской студентке. И она вот их организовала, всех этих студентов, кто именно хотели, они пришли. Вот так вот завязалось общение. Нужно сказать, что они в основном все христиане, эфиопы. Потом пришли люди из посольства. Им, конечно, тяжело очень добираться, но были совместные какие-то мероприятия, посвященные культуре Эфиопии. Отдельно они нас звали, всю эту кухню нам показывали, даже не здесь, а именно в эфиопском ресторане.

Инт.: А ты вообще изначально заинтересовалась почему?

Инф.: А потому что храм освящен все-таки в честь этого святого, и, мне кажется, нужно завязывать какие-то отношения с представителями... (Помощница настоятеля, приход № 5)

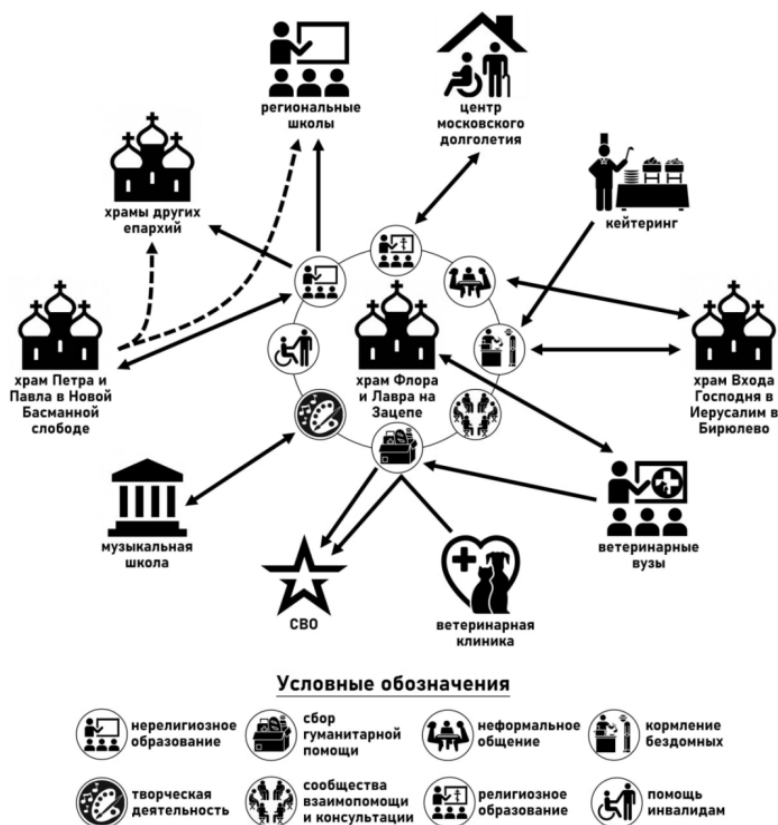
По этому же принципу при храме Феодора Ушакова появились навигационная школа, окормление студентов военно-морских специальностей и другие мероприятия, связанные с морской тематикой. При храме грузинской святой Нины — взаимодействие с грузинской диаспорой и тематические грузинские мероприятия, при храме святых Петра и Февронии систематически проводятся лекции для тех, кто хочет создать семью и разрешить семейные проблемы, планируется создание центра помощи семье. Приход храма, названного в честь вознесшегося на небо Илии Пророка, окормляет солдат ВДВ, сотрудничает с их ветеранскими организациями, помогает в создании кадетского корпуса и школы-интерната с патриотическим воспитанием и участвует в других мероприятиях ветеранов ВДВ. Соответственно, именование храма может быть рассмотрено в качестве аффорданса, определяющего рамки возможного взаимодействия с другими организациями и ВБД вообще.

Внебогослужебная жизнь православных приходов не лимитируется административными, географическими, конфессиональными и ведомственными границами, размытие которых можно отнести к свойствам внебогослужебной деятельности как проявлений постсекулярного (см. рис. 3). Причем это возможно в рамках одного прихода.

В храме Флора и Лавра на Зацепе, который нельзя назвать ни большой общиной, ни популярным молодежным приходом, ни храмом при светской институции (в том числе с выгодным соседством), возникают связи со светскими образовательными организациями (образовательными и музыкальными школами), вете-

ринарными клиниками, центрами долголетия, а также с приходами и школами далеко за пределами Москвы. Вовлечены в эту деятельность не только прихожане и клир, но и волонтеры, принадлежащие к другим конфессиям, и светские бизнесмены. Такая деятельность ведется не только в офлайн, но и в онлайн-формате. Жизнь многих московских приходов отвечает определениям не только постсекуляризма, но и транслокальности или гибридной реальности.

Рис. 3. Схема сетей партнерства храма Флора и Лавра на Зацепе



Источник: составлено автором по данным экспертных интервью.

Заключение

Результаты показывают, что Москву можно определить как постсекулярный город. Для православных прихожан, активно участвующих в жизни своих приходов, храмы чаще всего становятся третьим местом. Выбирая храм в качестве третьего места, в условиях перманентной нехватки времени воцерковленные горожане решают реализовывать свои творческие идеи, профессиональные компетенции и интересы в рамках деятельности прихода. За счет этого круг реализуемых на приходах видов деятельности расширяется далеко за пределы традиционных церковных фреймов. При храмах появляются спортивные и творче-

ские занятия, психологические и юридические консультации, уроки иностранных языков и пр. Несмотря на взятый патриархом Кириллом курс на формализацию и унификацию приходской деятельности, мы все же находим нестандартные виды ВБД, будь то курсы дайвинга, кузнечное дело или автомастерская при храме. Четко обозначить, какая деятельность может быть включена в приходскую жизнь, а какая — нет, становится все сложнее. Традиционно ассоциируемые с «религиозным» и «светским» практики и дискурсы смешиваются, формируя преимущественно взаимовыгодные отношения и поля постсекулярных гибридов. Нарушаются территориальные, конфессиональные, административные и воображаемые границы.

В то же время масштабы выхода за привычные рамки и фреймы приходской деятельности не бесконечны, а экзотические направления, хотя и встречаются, но не являются массовыми. Формируемые новыми условиями гибриды и сети ограничены набором характерных форматов взаимосвязей и появляющихся за их счет видов деятельности. Наиболее часто в Москве встречаются гибриды в образовательной сфере (взаимодействие со школами, институтами, детскими школами искусств и пр.), в социальной работе (работа с Центре социальной адаптации, в рамках «Московского долголетия» и пр.), медицине (сестричества, волонтерства в больницах и хосписах) в сфере культуры (музеи, выставки, концерты). Социальная деятельность на приходах реализуется и как государственно-религиозное партнерство, где приход и священники становятся частью городской системы социальной защиты (программа «Московское долголетие»), и как дублирование функций государства в тех сферах, где его возможности ограничены (например, помощь бездомным при храмах).

Ограничен и набор условий, сопутствующих успешному развитию связей между приходом и внешними контрагентами. Возникновение постсекулярных связей в рамках ВБД определяется социальным капиталом прихожан и клира, их профессиональным бэкграундом, позицией настоятеля, активностью работы в рамках викариатства, а также описанными впервые ролью окружения храма (эффект соседства) и значимостью его наименования (ономастический капитал). Социальный капитал прихожан становится драйвером развития контактов прихода не только внутри РПЦ, но и с разного рода светскими организациями. Его эффекты усиливаются, если при коммуникациях в рамках ВБД отсутствуют формализм, вертикальный контроль и жесткие конфессиональные рамки. Наличие всех этих параметров создает возможности для более вероятного появления конкретных видов постсекулярных гибридов на базе приходской деятельности, хотя эти связи нельзя назвать каузальными.

Сформулированная нами гипотеза о возможности формирования постсекулярных гибридов на базе внебogosлужебной жизни православных приходов подтверждается эмпирическими данными, однако подобное возможно далеко не в каждом приходе современной Москвы и не во всех направлениях деятельности. Приходская жизнь православных москвичей и ее трансформации нуждаются в дальнейшем внимательном описании, а рабочим инструментом для ее анализа может выступать рамка постсекулярного подхода.

Список литературы (References)

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 8—20.
Berger P. (2012) Secularisation Falsified. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. No. 2. P. 8—20. (In Russ.)
2. Забаев И., Орешина Д., Пруцкова Е. Проблемы методологии организации социальной деятельности на приходах Русской Православной Церкви в начале XXI в. Материалы семинара «Социология религии». 2010. № 8. URL: https://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2013/09/WP_2010-08.pdf (дата обращения: 30.11.2025)
Zabaev I., Oreshina D., Prutckova E. (2010) The Problems of the Methodology of Social Work in the Parishes of the Russian Orthodox Church in the Early XXI. Proceedings of the Seminar "The Sociology of Religion". No. 8. URL: https://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2013/09/WP_2010-08.pdf (date of access: 30.11.2025). (In Russ.)
3. Забаев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. Специфика социальной работы на приходах Русской православной церкви: проблема концептуализации // Журнал исследований социальной политики. 2013. Т. 11. № 3. С. 355—368.
Zabaev I. V., Oreshina D. A., Prutskova E. V. (2013) Peculiarities of Social Work at the Russian Orthodox Church Parishes: An Issue of Conceptualization. *The Journal of Social Policy Studies*. Vol. 11. No. 3. P. 355—368. (In Russ.)
4. Крихтова Т. М. «Господь на первом этаже»: православные часовни в пространстве медицинских учреждений // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2019. № 17. С. 61—75. <https://doi.org/10.19181/inter.2019.17.4>.
Krihtova T. M. (2019) "The Lord Is on the Ground Floor": Orthodox Chapels in the Space of Medical Institutions. *INTER*. No. 17. P. 61—75. (In Russ.) <https://doi.org/10.19181/inter.2019.17.4>.
5. Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3. С. 100—106.
Kyrlezhev A. I. (2011) Postsecular: A Short Interpretation. *Logos*. No. 3. P. 100—106. (In Russ.)
6. Кырлежев А. И. «Постсекулярное»: возобновление дискуссии // Философия религии: аналитические исследования. 2024. Т. 8. № 1. С. 20—36. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2024-8-1-20-36>.
Kyrlezhev A. I. (2024) "Postsecular": Renewing the Debate. *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. Vol. 8. No. 1. P. 20—36. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2024-8-1-20-36>. (In Russ.)
7. Орешина Д. А., Врублевская П. В., Забаев И. В., Павлюткина Е. Л. «Партнерский приход»: Сотрудничество священников и мирян в развитии социальной деятельности в приходах РПЦ в начале XXI века. М.: Издательство Православно-Свято-Тихоновского Университета. 2021.

- Oreshina D. A., Vrublevskaya P. V., Zabaev I. V., Pavlyutkina E. L. (2018) “Partnership Parish”: Cooperation of Priests and Laity in the Development of the Russian Orthodox Church Parishes Social Work in the Beginning of the XXI Century. Moscow: PSTGU. (In Russ.)
8. Орешина Д. А. Изучение приходских общин в социологии: контексты исследования и основные подходы к концептуализации // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2014. № 39. С. 99—126.
Oreshina D. (2014) Parish Community and Congregation Studies in Sociology: Contexts of Research and Main Approaches to Conceptualisation. *Sociology: Methodology, Methods, Mathematical Modeling (Sociology: 4M)*. No. 39. P. 99—126. (In Russ.)
9. Орешина Д. А. Партнерский приход: сотрудничество священнослужителей и мирян как фактор развития социальной деятельности в современных приходах Русской православной Церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 5. С. 99—120. <https://doi.org/10.15382/sturl201667.99-120>.
Oreshina D. A. (2016) Partner Parish: Cooperation of Clergy and Laity as a Factor in the Development of Social Activities in the Modern Parishes of the Russian Orthodox Church. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*. No. 5. P. 99—120. <https://doi.org/10.15382/sturl201667.99-120>. (In Russ.)
10. Павлюткина Е. Л. «Скрепление» и ответственность: специфика некоммерческих организаций в работе с бездомными (на примере религиозных организаций) // Журнал исследований социальной политики. 2012. Т. 10. № 4. С. 539—554.
Pavlyutkina E. L. (2012) “Binding” and Responsibility: Aspects of Non-Governmental Organizations’ Work with the Homeless. The Case of Religious Organizations. *The Journal of Social Policy Studies*. Vol. 10. No. 4. P. 539—554. (In Russ.)
11. Смирнов М. Ю. Перманентная секуляризация или постсекулярное общество: к постановке проблемы исследования религии в условиях современной секуляризации // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2023. № 3. С. 134—152. https://doi.org/10.35231/18186653_2023_3_134.
Smirnov M. Yu. (2023) Permanent Secularization or Post-Secular Society? Modern Transformations of Religion in the Perspective of Research Reflection. *Pushkin Leningrad State University Journal*. 2023. No. 3. P. 134—152. https://doi.org/10.35231/18186653_2023_3_134.
12. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3. С. 3—32.
Uzlaner D. (2011) Introduction to the Post-Secular Philosophy. *Logos*. No. 3. P. 3—32. (In Russ.)
13. Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1. С. 175—192.

- Uzlaner D. (2013) Cartography of the Postsekular. *Otechestvennye zapiski*. No. 1. (In Russ.)
14. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество — что это такое?) // Русский журнал. 2008.
Habermas J. (2008) Against «Military Atheism». *Russian Journal*. 2008. (In Russ.)
 15. Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 165—177.
Shishkov A. (2012) Some Aspects of Desecularisation in Post-Soviet Russia. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. No. 2. P. 165—177.
 16. Asad T. (2003) Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University¹⁶ Press.
 17. Beaumont J. (2008) Faith Action on Urban Social Issues. *Urban Studies*. Vol. 45. No. 10. P. 2019—2034. <https://doi.org/10.1177/0042098008094871>.
 18. Beaumont J., Baker C. (eds.) (2011) Postsecular Cities: Space, Theory and Practice. London: A&C Black. <https://doi.org/10.4000/assr.23436>.
 19. Caputo J. (2001) On Religion. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203183359>
 20. Cloke P., Beaumont J. (2013) Geographies of Postsecular Rapprochement in the City. *Progress in Human Geography*. Vol. 37. No. 1. P. 27—51. <https://doi.org/10.1177/0309132512440208>.
 21. Cloke P., Beaumont J., Williams A. (2013) Working Faith: Faith-based Organizations and Urban Social Justice. Milton Keynes: Paternoster Press.
 22. Cnaan R. A., Boddie S. C., Handy F., Yancey G., Schneider R. (2002) The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of Welfare. New York, NY: New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814790205.001.0001>.
 23. Hackworth J. (2010) Faith, Welfare, and the City: The Mobilization of Religious Organizations for Neoliberal Ends. *Urban Geography*. Vol. 31. No. 6. P. 750—773. <https://doi.org/10.2747/0272-3638.31.6.750>.
 24. Ley D. (2008) The Immigrant Church as an Urban Service Hub. *Urban Studies*. Vol. 45. P. 2057—2074. <https://doi.org/10.1177/0042098008094873>.
 25. Sider R. J., Unruh H. R. (2005) Saving Souls, Saving Society: Understanding the Faith Factor in Church-Based Social Ministry. New York, NY: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161556.001.0001>.
 26. Stoeckl K., Uzlaner D. (2018) Four Genealogies of Postsecularity. *The Routledge Handbook of Postsecularity*. London: Routledge. P. 269—279. <https://doi.org/10.4324/9781315307831-22>.

¹⁶ Stanford University — организация, признанная в Российской Федерации нежелательной.

27. Thanissaro P.N. (2018) Postsecularity in Twenty Questions: A Case Study in Buddhist Teens 1. *The Routledge Handbook of Postsecularity*. London: Routledge. P. 360—370. <https://doi.org/10.4324/9781315307831-30>.
28. Wigley E. (2018) Unofficial Geographies of Religion and Spirituality as Postsecular Spaces. *The Routledge Handbook of Postsecularity*. London: Routledge. P. 371—381. <https://doi.org/10.4324/9781315307831-31>.
29. Williams A., Cloke P., Thomas S. (2012) Co-Constituting Neoliberalism: Faith-Based Organisations, Co-Option, and Resistance in the UK. *Environment and Planning A*. Vol. 44. No. 6. P. 1479—1501. <https://doi.org/10.1068/a44507>.

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3228](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3228)



Ю. Н. Гусева, С. А. Рагозина

**СНЕЖНЫЕ БАБЫ ПРОТИВ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТИ:
СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС О СТРОИТЕЛЬСТВЕ МЕЧЕТЕЙ
В РОССИИ (КЕЙС ПЕРМСКОГО КРАЯ)**

Правильная ссылка на статью:

Гусева Ю. Н., Рагозина С. А. Снежные бабы против постсекулярности: современный дискурс о строительстве мечетей в России (кейс Пермского края) // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 71—92. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3228>.

For citation:

Guseva Y. N., Ragozina S. A. (2026) Snow-Women Versus Post-Secularism: Contemporary Discourse on Mosque Construction in Russia (A Case Study of the Perm Region). *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 71–92. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3228>. (In Russ.)

Получено: 06.12.2025. Принято к публикации: 06.04.2026.

СНЕЖНЫЕ БАБЫ ПРОТИВ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТИ: СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС О СТРОИТЕЛЬСТВЕ МЕЧЕТЕЙ В РОССИИ (КЕЙС ПЕРМСКОГО КРАЯ)

ГУСЕВА Юлия Николаевна — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

E-MAIL: j.guseva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5731-7274>

РАГОЗИНА Софья Андреевна — кандидат политических наук, старший научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

E-MAIL: sofyaragozina@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2732-0226>

SNOW-WOMEN VERSUS POST-SECULARISM: CONTEMPORARY DISCOURSE ON MOSQUE CONSTRUCTION IN RUSSIA (A CASE STUDY OF THE PERM REGION)

Yulia N. GUSEVA¹ — Dr. Sci. (Hist.), Professor

E-MAIL: j.guseva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5731-7274>

Sofya A. RAGOZINA² — Cand. Sci. (Polit.), Senior Researcher

E-MAIL: sofyaragozina@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2732-0226>

¹ St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

² Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Аннотация. В статье исследуется репертуар антимигрантских и антимусульманских фреймов, используемых противниками строительства мечетей в современной России. Предметом изучения являются механизмы формирования и распространения соответствующих нарративов в медиа- и офлайн-пространстве на примере конфликта вокруг строительства мечети в микрорайоне Верхняя Курья (Пермь). Методологической основой работы выступает интеракционистская традиция фрейм-анализа, которая дополнена концептами «доместикации» и «секьюритизации» ислама в трактовке Т. Суниер и Дж. Чезари, что позволяет изучить, как подобный активизм влияет на бытование «постсекулярного» ислама в российском обществе. С использованием методов медиаметрического анализа и контент-анализа были рассмотрены материалы телеграм-канала «Верхняя Курья против постройки мигрантской мечети», региональной прессы и визуальные источники (фото- и видеоматериалы). Проведенный анализ позволил выделить несколько

Abstract. This article examines the repertoire of anti-migrant and anti-Muslim frames used by opponents of mosque construction in contemporary Russia. The study focuses on the mechanisms of formation and dissemination of these narratives in the media and offline spaces, using the conflict surrounding the construction of a mosque in the Verkhnyaya Kurya microdistrict of Perm as an example. The methodological basis of the study is the interactionist tradition of frame analysis, which is supplemented by the concepts of “domestication” and “securitization” of Islam as interpreted by T. Sunier and G. Cesari, which allows the authors to study how such activism influences the existence of “post-secular” Islam in modern Russian society. Using media-metric and content analysis methods, the authors examine materials from the Telegram channel “Verkhnyaya Kurya against the construction of a migrant mosque,” regional press, and visual sources (photo and video materials). The analysis revealed several key foundations for protest mobilization, namely: arguments against territorial development, anti-migrant

ключевых оснований протестной мобилизации: аргументы против территориального развития, антимигрантские утверждения и критика сложившегося социального порядка. Показано, что антимечетские, антимигрантские и антимусульманские фреймы тесно переплетены между собой и формируют единое пространство интерпретации конфликта. Выявлены различные стратегии разграничения «хорошего» и «плохого» ислама, в рамках которых мигранты и радикалы противопоставляются «традиционному» исламу. Установлено, что данные нарративы активно циркулируют между онлайн- и офлайн-пространствами и конвертируются в различные формы публичного активизма. По мере развития конфликта первоначально антимусульманская повестка выходит за рамки религиозной проблематики и затрагивает более широкий комплекс социальных порядков. Кейс Верхней Курьи демонстрирует амбивалентность постсекулярной трансформации публичной сферы в современной России. С одной стороны, мусульмане становятся заметными участниками публичного пространства, с другой — протестная мобилизация способствует усилению его поляризации, актуализируя вопросы границ инклюзивности.

Ключевые слова: мигранты, антимигрантские настроения, антиисламские настроения, онлайн-активизм, ислам в публичном пространстве, исламофобия, гражданский протест, постсекулярность

assertions, and criticism of the established social order. Anti-mosque, anti-migrant, and anti-Muslim frames are closely intertwined and form a unified space for interpreting the conflict. Various strategies for distinguishing between "good" and "bad" Islam are identified, in which migrants and radicals are contrasted with "traditional" Islam. It is established that these narratives actively circulate between online and offline spaces and are converted into various forms of public activism. As the conflict develops, the initially anti-Muslim agenda expands beyond religious issues and touches on a broader set of social orders. The case of Verkhnyaya Kurya demonstrates the ambivalence of the post-secular transformation of the public sphere in contemporary Russia. On the one hand, Muslims are becoming visible participants in the public sphere; on the other, protest mobilization contributes to increased polarization, actualizing questions about the limits of inclusivity.

Keywords: migrants, anti-migrant sentiment, anti-Islamic sentiment, online activism, Islam in public space, Islamophobia, civil protest, post-secularity

В начале февраля 2025 г. российский сегмент соцсетей наполнился необычными фото- и видеоматериалами «протеста снежных баб против строительства мечети». Противники строительства мечети в Верхней Курье — одном из микрорайонов Перми — слепили на земельном участке, предназначенном для застройки, снежных баб. Сначала они были наряжены в русские национальные платки, затем «перодееты» в никабы. Снеговики держали в «руках» таблички весьма специфического

содержания¹. Иронично-ужасающий смысл акции ее организаторами был сформулирован так: «Нам, женщинам Верхней Курьи, мигранты со своей мечетью не нужны, но поговаривают, что кто-то их все-таки ждет». «Ждунами» оказались снежные бабы, готовые принять новую реальность — «мигрантскую мечеть» и ее посетителей.

Фотографии и видео акции появились в Telegram-канале «Верхняя Курья против постройки мигрантской мечети», который освещает деятельность группы местных жителей, выступающих против строительства культового здания, а затем разошлись по страницам СМИ и социальных медиа.

Жители Верхней Курьи выступают против строительства мечети с мая 2024 г.² Они выражают свою позицию, в целом оставаясь в поле публичной политики, границы которой очерчены российским законодательством и правоконсервативным общественно-политическим дискурсом в отношении мигрантов-мусульман и ислама в целом. Следует особо оговорить, что авторы статьи не ставят своей задачей критический разбор аргументов противников и сторонников строительства и тем более не занимают чью-либо сторону в конфликте. Нас интересует исключительно оформление и содержание дискурсивных практик.

С нашей точки зрения, данный кейс весьма информативен, и его обсуждение вносит существенный вклад в дискуссию о постсекулярной трансформации публичной сферы российского общества, показывая ее амбивалентность. Мусульмане, оказавшись в публичном пространстве, становятся неотъемлемой частью постсекулярного проекта как такого. Тезис о «видимости» и «деприватизации» религии в публичном пространстве — один из фундаментальных в постсекулярной теории. Религия выходит за рамки частной сферы, бросая вызов идее о том, что модернизация по своей сути ведет к приватизации религии [Berger, 1999]. Этот процесс не только социальный, но и политический: например, Таяль Асад рассматривает современные «публичные», или «политические» религии, как ответ на потребность государства управлять религиозными различиями и регулировать поведение граждан. Отделение религии от политики и ее перевод в частную сферу — не естественный или необходимый результат модернизации, а скорее искусственно созданный процесс [Asad, 1999].

Тезис о деприватизации религии нередко используется в социогуманитарной сфере в нормативно-декларативном и ценностном ключе для обоснования связи между демократизацией и постсекулярностью. Развивается во многом утопическая установка Юргена Хабермаса о стремлении постсекулярного проекта к тотальной инклюзии, о диалогичности публичного пространства и, как следствие, демократизирующем эффекте продуктивной коммуникации. Хабермас стремится открыть публичную сферу для ислама, чтобы он мог вносить в нее значимый вклад. В постсекулярности он видит возможность для развития более толерантного образа ислама в публичной сфере [Хабермас, 2016].

¹ Самый «невинный» из призывов содержал предложение нарядить всех снежных баб в никабы. Остальные высказывания имели негативно-сексуализированный подтекст, отражавший резко отрицательное отношение к мигрантам и мусульманам в целом, к бракам местных женщин с мигрантами и пр. (к примеру, «горячность» мусульман противопоставлялась холодности снежных баб и пр.).

² Ввиду того, что материал готовился, когда конфликт находился в открытой фазе, представляется разумным воздержаться от публикации личных данных участников протестного движения. Отметим лишь, что среди них — люди разного возраста, пола и профессий, а лидером является женщина средних лет.

Такая установка проблематизируется деколониальной критикой секуляризма и секуляризма как идеологии. Для Чарльза Тейлора деколонизация секулярного — оспаривание западной секуляристской эпистемы [Тейлор, 2017]. Т. Асад, в свою очередь, ставит под вопрос идеологическую нейтральность концепции публичного пространства как такового. Он полагает, что религии в публичном дискурсе вынуждены приспосабливаться к условиям, созданным светским государством, которое требует от них подчинения, чтобы быть услышанными.

Случай «бунта снежных баб» свидетельствует о том, что популистская мобилизация на основе популистских лозунгов не только не способствует диалогу, а наоборот усиливает поляризацию публичного пространства. Инициированное как антимусульманское, сопротивление постсекуляризму по мере развития конфликта, как будет продемонстрировано ниже, затронуло целый комплекс социальных порядков. В то же время увеличился раскол по линии «хороший ислам — плохой ислам». Подробное рассмотрение данного кейса позволит выявить принципы формирования публичного пространства: кто задает границы дискурса и как он конвертируется в различные формы офлайн-активности в городском пространстве.

Цель нашей работы — изучить репертуар антимигрантского и антимусульманского аспекта политической риторики правоконсервативных активистов в современной России, механизмы его продвижения в медиа- и офлайн-пространствах, а также связь онлайн-и офлайн-активизма подобных сообществ. Для этого нам необходимо: (1) выяснить, какие именно стереотипы, фреймы и текущие общественно-политические процессы имеют значение для активистов — противников строительства мечетей; вписать их в более широкий общественно-политический, правовой контекст; (2) описать, как эти фреймы секьюритизации определяют типичные антимигрантские и антимечетские нарративы; (3) проанализировать сетевые и офлайн-механизмы их распространения, их перетекание из одного пространства в другое.

Ислам в публичном пространстве: к постановке проблемы

Катализатором изучения репрезентаций ислама в публичном пространстве на Западе стало формирование мигрантских сообществ из мусульманских стран, начавшееся в конце 1940-х годов в ФРГ. Однако настоящей точкой невозврата стали события 11 сентября 2001 г. Характерной особенностью значительной части исследований 2000-х и даже 2010-х годов стала устойчивая тенденция к установлению прямых или косвенных корреляций между исламом и явлениями, несущими негативную коннотацию.

Тиль Суниер обращает внимание на то, что повышенное внимание, которое после 11 сентября стало уделяться присутствию мусульман как несущему в себе риск для общества, привело к постепенному сужению фокуса исследований на управлении безопасностью, девиантном поведении, столкновении культур и государственной политике в части решения проблем транснациональных религиозных групп. Подобная концептуализация предмета изучения формирует специфическую оптику, через которую рассматривается мусульманское присутствие в публичной сфере. Примечательно, что данное искажение исследовательской перспективы характерно не только для массмедиа, где распространены упрощение и стереотипизация. Академическая среда, призванная обеспечивать критическую дистанцию и объективность анализа, зачастую воспроизводит аналогичные паттерны восприятия. Сказываются

и глобальные изменения политического ландшафта, связанные, например, с неоконсервативным поворотом и ростом спроса на правый популизм [Sunier, 2014: 1142].

В 2000-е годы появилась и противоположная тенденция, отвечающая ценностной парадигме постсекулярной теории, — «вернуть мусульман в царство простых людей» [Fernando, Fadil, 2015]. Работы по антропологии повседневности были призваны разрушить стереотипы, складывающиеся вокруг идей об имманентности радикализма и насилия в исламе, и показывали «нормальность» обычных мусульман.

В российском случае формирование общественных представлений об исламе определялось совершенно иными историческими вехами и травматическими событиями. Ключевыми факторами, повлиявшими на образ мусульманства в массовом сознании, стали советско-афганская военная кампания 1979—1989 гг., последующий распад Советского Союза в начале 1990-х годов и два вооруженных конфликта на территории Чеченской Республики. Именно эти исторические процессы заложили фундамент для современного дискурса об исламе в российском публичном пространстве [Рагозина, 2019].

Конструирование политизированного образа ислама в постсоветской России характеризуется внутренними противоречиями на уровне общественных дебатов и медийных репрезентаций. Двойственность проявляется в параллельном существовании конфликтующих нарративов и интерпретационных схем. С одной стороны, исторический контекст присутствия ислама на территории России делает его органичной составляющей медийного мейнстримного нарратива о межрелигиозном мире и согласии; в данном дискурсе активно используется стратегия избегания проблемных вопросов, на что в своем исследовании обращают внимание Владимир Малахов и Денис Летняков [Малахов, Летняков, 2018].

С другой стороны, коллективная историческая память российского общества об уже упомянутых конфликтах стимулирует настороженное, а порой и откровенно враждебное отношение, к исламской традиции. Нередко исследователи сосредотачиваются на изучении линий напряжения во взаимодействии государства и политического ислама, «мусульманских» регионов Российской Федерации (прежде всего Северного Кавказа) [Dannreuther, 2010].

Еще один катализатор инструментализации религиозной тематики различными политическими акторами — проблематика миграции. Современный российский критический дискурс об исламе уходит своими корнями в националистские движения начала 2000-х годов, регулярно обращавшихся к интимигрантской повестке [Радикальный русский национализм, 2009; Русский национализм, 2006]³. Однако именно негативные установки относительно ислама и мусульман нечасто становятся предметом исследования. На антиимигрантские нарративы, распространенные в российском публичном поле, обращают внимание Кристина Ковальская [Kovalskaya, 2017], Иешко Шмоллер, Марлен Ларюэль [Schmoller, Laruelle, 2025], Мустафа Тюна [Tuna, 2020], Сергей Абашин [Abashin, 2014] и другие авторы. Исследователи отмечают, что критика ислама вплетена в проблему сохранения и укрепления единства страны, связанную с поиском «русскости», а критический дискурс об исламе, в свою очередь, подпитывает растущие антиимигрантские на-

³ Материалы созданы и распространены российским юридическим лицом, признанным выполняющим функции иностранного агента.

строения среди российского населения, рост русского этнического национализма [Verkhovski, 2006]. «Перед лицом растущего русского национализма и прогрессирующей официализации Русской православной церкви» [Laguette, Schmolle, 2021: 7] становится очевидной проблема обеспечения прав мусульман на свободу вероисповедания и сужения коридора возможностей для выражения их интересов.

В ситуации, когда идентичность и культура нередко стали выступать в качестве взаимозаменяемых понятий, люди с совершенно различными корнями были искусственно помещены под единый «бренд» исламской традиции. Кроме того, появилась новая культурная категория — мусульманские мигранты, а идея о том, что ислам является «объективно» чужеродной культурой, стала крайне востребованной. Ислам все чаще становился объяснительным фактором не только конкретного (коллективного) поведения мусульман, но и, в большей степени, всех видов социальных проблем, с которыми они сталкиваются. Такая исламизация дискурса нередко приводила к некому суженному осознанию: «когда человек хочет знать, что происходит в голове у мусульманина, он должен изучать ислам» [Sunier, 2005: 323]. В то время как более продуктивно будет рассматривать ситуацию в гораздо более широком социальном контексте.

На этом фоне у светских правительств становится востребованной политика выстраивания «правильного» (умеренного, лояльного) ислама и дискредитации «неправильного». В российском публичном дискурсе поляризация формируется вокруг полюсов «традиционного» (лояльного властям, «правильного») и «радикального» ислама. Одной из важнейших характеристик «неправильного ислама» является его внешний, «привнесенный» характер, не связанный с историей ислама на территории России. Интересно, что «неправильный» ислам также выступает своего рода лакмусовой бумажкой для обнаружения элементов мигрантофобии. Как показало исследование медийного пространства, эта проблема актуализируется посредством материалов в СМИ, посвященных Центральной Азии и Европе и становится маркером потенциальной или реальной угрозы со стороны мигрантов [Рагозина, 2019].

Можно ли в условиях такой двойственности российского публичного пространства в отношении ислама говорить об исламофобии? Скорее да, чем нет. Однако необходимо помнить, что концепция исламофобии разработана и продолжает разрабатываться прежде всего на западном материале в лоне постколониальных исследований и оттого зачастую оказывается перегружена леволиберальной повесткой. Концептуализация исламофобии именно как постколониальной категории позволяет акцентировать внимание на доминировании, контроле, несправедливом распределении символических ресурсов и угрозе мусульманской идентичности [Рагозина, 2020]. Тем не менее для описания российского публичного пространства также можно встретить термин «исламофобия», особенно когда речь идет о медиа [Степанянц, 2019; Мартыненко, Кечина, 2023]. Также к подобной постановке проблемы нередко приходят исследователи, проводящие локальные социологические исследования [Замараева, и др. 2016].

Источники исследования

Мы ориентируемся на интеракционистскую традицию фрейм-анализа. Основное внимание уделяется онлайн-контенту конкретной сети активистов, чтобы по-

нять, как антимечетские, антиисламские, антимигрантские фреймы, которые тесно переплетены между собой, конструируют публичное пространство.

Для решения поставленных задач мы провели медиаметрический и контент-анализ текстовых и визуальных материалов сетевого сообщества пермских активистов. Данными для исследования выступили материалы, размещенные в Telegram-канале «Верхняя Курья против постройки мигрантской мечети»⁴, а также публикации региональной прессы, визуальные источники: видеоматериалы, размещенные на YouTube-канале «Сокровенное-2»⁵, и фотографии, полученные в результате визита одного из авторов статьи в регион.

Наибольшее внимание уделено материалам Telegram-канала, который был создан 26 ноября 2024 г. и на момент подготовки статьи продолжает существовать⁶. На 1 октября 2025 г. количество его подписчиков составляло 5 154⁷. Ввиду политической нагруженности кейса мы анонимизировали данные (исключили личную информацию о конкретных активистах, не проводили идентификацию участников протестных акций на фотографиях и видео) и глубоко не исследовали социальный профиль участников инициативной группы, ограничившись общими замечаниями.

Поиск по ключевым словам, анализ реакций и медиаметрический анализ производились с помощью сервиса статистики и аналитики социальных сетей Popsters. Глубина анализа: с даты основания канала — 26 ноября 2024 г. до 1 октября 2025 г. За 310 дней существования канала было размещено 576 записей, в выборке оказалось 488 записей — оригинальные посты в Telegram-канале активистов.

Мы проанализировали полученный массив записей, включающих текстовые, фото- и видеоизображения. Отбор данных велся по ключевым словам⁸, чтобы успешно ответить на исследовательские вопросы, поставленные в рамках данного исследования.

На канале курьинцев также размещались перепосты с каналов, специализирующихся на мигрантской теме⁹. Они были изучены нами на предмет понимания общего контекста, пересечения нарративов.

⁴ О его назначении говорится так: «Здесь мы, жители поселка Верхняя Курья в Пермском крае, рассказываем о нашей борьбе против постройки у нас бандитско-мигрантской мечети».

⁵ Несколько видео в поддержку верхнекурьинцев опубликовано на YouTube-канале «Сокровенное-2».

⁶ Группа в социальной сети «ВКонтакте» «Верхняя Курья ПРОТИВ мигрантской мечети», в которой изначально проходило обсуждение, 30 ноября 2024 г. была заблокирована по требованию Роскомнадзора РФ. В начале декабря 2024 г. появилась новая группа в социальной сети «ВКонтакте» — «Верхняя Курья против мигрантской мечети-2», — но в январе 2025 г. она также была заблокирована надзорным ведомством. Отметим, что активистам приходилось действовать фактически в условиях информационной блокады со стороны региональных СМИ, поэтому они признают особую значимость Telegram-канала для достижения своих целей: «...без Телеграма не удалось бы отстоять Верхнюю Курью и отменить там стройку огромной арабской мечети... Верхняя Курья из-за блокировок ВКонтакте ушла в Телеграм...» (сообщение от 12.02.2026).

⁷ Для сравнения: по состоянию на 18 марта 2025 года канал насчитывал 4 145 подписчиков, в нем было размещено 86 фото, 48 видео, 2 файла. Таким образом, аудитория канала постепенно расширяется.

⁸ «Радикалы / радикализм / радикальный»; «угроза / угрожающий / угрожать»; «мигрант(ы)», «миграция», «мечеть / мечети», «анклавы», «мигрантская мечеть» и их производные.

⁹ Сошенко А. В. Жители Верхней Курьи в недоумении и разочаровании... // Русская народная линия. 2025. 22 января. URL: https://ruskline.ru/news_rl/2025/01/22/zhiteli_verhnei_kuri_v_nedoumenii_i_razocharovanii (дата обращения: 06.12.2025); Степанов А. Д. Призываем отказаться от авантюрных планов строительства мечети в Верхней Курье // Русская народная линия. 2025. 6 февраля. URL: https://ruskline.ru/news_rl/2025/02/06/prizyvaem_otkazatsya_ot_avanturnyh_planov_stroitelstva_mecheti_v_verhnei_kure (дата обращения: 06.12.2025); Егоров В. Чиновники готовят русский бунт? В Перми власти встали на сторону диаспоры, местные не стерпели // Царьград. 2025. 12 марта. URL: https://tsargrad.tv/articles/chinovniki-gotovjat-russkij-bunt-v-permi-vlasti-vstali-na-storonu-diaspory-mestnye-nersterpeili_1182740 (дата обращения: 06.12.2025).

Для понимания взаимосвязи онлайн- и офлайн-активностей и презентации публичной позиции протестующих мы изучали не только текстовые, но и визуальные элементы (авторские картинки, фото- и видеоматериалы, графические надписи). В августе 2024 г. один из авторов статьи произвел невключенное наблюдение на местности — изучил место потенциальной застройки. Была произведена фотофиксация надписей на ограждениях протестного содержания, получено представление об инфраструктуре микрорайона, о связанности городских территорий между собой.

Для описания локального контекста использовались материалы официальной статистики (Управления Росстата по Пермскому краю) и данные журналистских расследований¹⁰.

Кроме того, были проанализированы общие правовые рамки действующего российского законодательства, определяющие возможности для возведения культовых сооружений.

Прежде чем перейти к обзору пермского кейса, отметим, что протесты против строительства мечетей в России¹¹ не эксклюзивны: напротив, они вполне вписываются в общемировой тренд. К примеру, в США еще с 1980-х годов фиксируются случаи противодействия строительству и расширению мечетей и исламских центров, включая поджоги, вандализм, взломы и иные акты ненависти¹².

Данные о конфликтах вокруг строительства мусульманских культовых сооружений в России приводятся в отдельных журналистских публикациях¹³, но, увы, слабо систематизированы и осмыслены [Malji, 2021]. Академические исследования, которые бы давали представление о текущих процессах в данной сфере, авторам статьи неизвестны.

Проблема нехватки мечетей, особенно в крупных агломерациях, по мнению общественных лидеров, говорящих от лица мусульман, весьма остро стоит на повестке дня¹⁴. В то же время это довольно болезненный вопрос, так как в общественном дискурсе вопрос строительства мечетей рассматривается не через призму

¹⁰ Паньков Д. Сын пермского бизнесмена может построить мечеть в Верхней Курье // Эхо. Пермь. Ру. 2024. 14 мая. URL: <https://echoperm.ru/news/261/175415/> (дата обращения: 17.02.2026); Фридрихсон Н. По ком звучал азан в Пермском крае // Репортеры. 2026. 9 февраля. URL: <https://reporters.live/publication/po-kom-zvuchal-azan-v-permskom-krae> (дата обращения: 10.02.2026); Фридрихсон Н., Обищенко С. Все решили без них. Но они не остановились // Репортеры. 2026. 10 февраля. URL: <https://reporters.live/publication/vse-reslili-bez-nih-no-oni-ne-ostanovilis/> (дата обращения: 11.02.2026) и др.

¹¹ Среди них: выступления против постройки мечетей в Москве (2005, 2010—2012, 2023), Калининграде (2010—2013), Североуральске (2018), Саратове (2020), подмосковном Ступино (2021), Хабаровске (2024) и др.

¹² См. количественный и качественный анализ и рекомендации по преодолению таких явлений в США на материалах Института социальной политики и понимания 2022 г. [Yates, Mahmood, 2022].

¹³ Мальцев В. «Они сделали это против мечети»: хроника протестов в России (1994—2018 годы) // Завтра.ру. 2019. 27 сентября. URL: [https://zavtra.ru/blogs/oni_sdelali_eto_protiv_mecheti_hronika_protstov_v_rossii_\(1994_2018_godi\)](https://zavtra.ru/blogs/oni_sdelali_eto_protiv_mecheti_hronika_protstov_v_rossii_(1994_2018_godi)) (дата обращения: 06.12.2025); Fagan G. Russia: No more Mosques outside «Muslim Areas»? // Forum 18. 2012. October 3. URL: https://www.forum18.org/archive.php?article_id=1750 (дата обращения: 06.12.2025); Cole B. Moscow Mosque Plan Pits Putin Allies Against Each Other. Newsweek. 2023. April 22. URL: <https://www.newsweek.com/moscow-mosque-russia-muslim-ukraine-putin-rivals-1795762> (дата обращения: 06.12.2025), а также раздел «Проблемы реализации свободы совести» на сайте Исследовательского центра «Сова» (внесен Минюстом России в реестр иностранных агентов).

¹⁴ См, например, многочисленные заявления российских муфтиев на эту тему: Муфтий Гайнутдин указал на нехватку мечетей в городах-миллионниках РФ // ТАСС. 2023. 10 октября. URL: <https://tass.ru/obschestvo/19116629> (дата обращения: 23.06.2026).

реализации конституционного принципа свободы вероисповедания¹⁵ и средства против появления «мусульманских гетто» вокруг единичных мечетей, а как расширение влияния «опасных», «других» мусульман, под которыми имеются в виду приезжие из стран Центральной Азии.

В постсоветский период, особенно в последнее десятилетие, вопрос о возведении новых культовых сооружений в регионах, которые не относятся к символическому пространству мусульманских ареалов России (Республика Татарстан, Республика Башкортостан, ряд республик Северного Кавказа)¹⁶, является одним из наиболее проблемных и политически нагруженных. Многочисленные случаи сопротивления этим процессам в разных регионах страны на уровне выделения земельного участка, сноса уже построенных, но не узаконенных мечетей, противостояния различных групп интересов не уходят из медийного поля¹⁷.

История пермского конфликта: общие замечания

Пермский край исторически развивался как многонациональное, многоконфессиональное пространство. Сегодня в регионе русскоязычное большинство (более 82 % населения) мирно сосуществует с татаро-башкирским сообществом (около 6 %), коми-пермяками (3,7 %) и представителями других народов¹⁸.

В последние годы численность и сельского, и городского населения региона неуклонно снижается¹⁹. Это лишь отчасти компенсируется миграцией²⁰ из мусульманских регионов Северного Кавказа (дагестанцев, чеченцев и пр.), Закавказья (азербайджанцев), стран Центральной Азии (с начала 2020-х годов лидер-

¹⁵ Говоря о законодательных возможностях для строительства культовых сооружений, отметим, что они весьма широки. Согласно пт. 1 ст. 16 Федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» религиозные организации вправе основывать и содержать культовые здания и сооружения, иные места и объекты, специально предназначенные для богослужений, молитвенных и религиозных собраний. Следуя формальным требованиям российского законодательства, инициировать строительство могут только зарегистрированные государством религиозные общины (в форме местных религиозных организаций и централизованных религиозных объединений).

Религиозная организация должна согласовать строительство с местными властями, что подразумевает получение земельного участка и одобрение проекта постройки с участием экспертов и общественности в формате общественных слушаний. Земля под территорией застройки должна соответствовать двум основным критериям. Во-первых, участок должен иметь определенный вид разрешенного использования (ВРИ) – «Религиозное использование» (подкатегории – «Осуществление религиозных обрядов» и «Религиозное управление и образование»). Во-вторых, на региональном и муниципальном уровне оговариваются размеры земельного участка для религиозных объектов. После этого инициативная группа религиозной организации должна подать заявку на получение разрешения на строительство в региональные органы исполнительной власти. В рамках процедуры получения разрешения на строительство культового сооружения организация также должна иметь договоры с проектными и строительными организациями, обеспечить финансирование строительства.

¹⁶ «Российское культурно-символическое пространство поделено на православную и мусульманскую зоны влияния, между хозяевами дискурса заключен негласный пакт о невмешательстве в дела друг друга», — отмечают исследователи [Малахов, Летняков, 2018: 268].

¹⁷ См., например, материалы правозащитного центра «Сова» (признан Минюстом России иноагентом), который публикует ежегодные отчеты, содержащие информацию об антимигрантских, антимусульманских, антимечетских выступлениях.

¹⁸ Подсчитано авторами по материалам Всероссийской переписи 2020 года. URL: <https://59.rosstat.gov.ru/folder/200657> (дата обращения: 30.01.2026).

¹⁹ По данным Управления Росстата по Пермскому краю, в 2025 г. в регионе проживало 2 483 600 человек.

²⁰ Для края в 2020-е годы характерно отрицательное сальдо миграционного прироста: регион недостаточно привлекателен для внешней и внутренней миграции.

ство здесь принадлежит Таджикистану)²¹. Бизнес-круги региона заинтересованы в притоке рабочих рук в сферу строительства, услуг, промышленное производство.

Перемещавшееся волнами в средневековье и новое время татарское и башкирское население имеет глубокие культурно-исторические связи с историей края, хорошо интегрировано и воспринимается как неотъемлемая часть культурного ландшафта края. Именно татары, к которым пермяки относятся как к автохтонам, проживают в интересующем нас микрорайоне Верхняя Курья, однако численность их невелика (по оценкам активистов, они составляют около 1 %).

По состоянию на 1 февраля 2026 г. в крае зарегистрированы 103 мусульманские религиозные организации, подавляющее большинство которых имеют мечети и объединены Региональным Духовным управлением мусульман Пермского края (далее — РДУМ Пермского края) в составе Центрального духовного управления мусульман России. Менее 10 % организаций входят в состав Духовного управления мусульман Пермского края (Пермский мухтасибат) в структуре Духовного управления мусульман Российской Федерации²².

Итак, локальная умма как совокупность верующих мусульман региона не представляет собой единого организационного целого. Отношения муфтиятов носят внешне нейтральный характер, однако весьма симптоматично, что Пермский мухтасибат публично не поддержал инициативу строительства мечети в Курье.

Дискретность локальной уммы еще больше усилилась на фоне проникающих в край современных миграционных потоков. К сожалению, не имеется актуальных исследований, которые бы характеризовали отношения между татаро-башкирами и их единоверцами из других регионов и стран СНГ. Определенно можно сказать, что прибывающие в последние годы мигранты, преимущественно мусульмане, как и в других регионах страны, концентрируются вокруг торговых пространств (Центрального рынка, рынка «Заостровка»), промышленных зон, часто удаленных от центра города. Верхняя Курья ввиду отсутствия торговых, логистических зон и промышленных предприятий не привлекает их как место жительства.

Микрорайон Верхняя Курья Мотовилихинского района Перми расположен в сосновом бору, на правом берегу реки Камы, в 20 минутах езды на машине от центра города Перми. Ввиду близости к центру города и выгодного расположения в лесном массиве микрорайон считается привлекательным местом для проживания. Стоимость жилья в микрорайоне относительно других районов города высока, но нет оснований считать Верхнюю Курью элитарным, закрытым поселком: здесь живут люди разного материального достатка. Основная масса домов — коттеджи и частные дома²³.

²¹ О ходе миграционных процессов в Пермском крае в первом квартале 2023 года. URL: <https://59.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/0%20ходе%20миграционных%20процессов%20в%20Пермском%20крае%20в%20первом%20квартале%202023%20года.htm> (дата обращения: 30.01.2026).

²² РДУМ Пермского края и Пермский мухтасибат входят в состав общероссийских централизованных религиозных организаций (Центральное духовное управление мусульман России и Духовное управление мусульман Российской Федерации), которые конкурируют между собой.

²³ Официальных сведений о количестве жителей в микрорайоне не имеется, по приблизительным оценкам здесь проживает 5—6 тыс. человек. Среди прочих районов Перми Мотовилихинский район отличается самой большой площадью микрорайонов с частной застройкой (более 8700 объектов ИЖС), которая продолжает увеличиваться — район лидирует по строительству индивидуального жилья.

Верхняя Курья соединяется с городом единственным мостом, что создает серьезные затруднения для перемещения местных жителей. В настоящее время микрорайон застраивается несколькими многоквартирными жилищными комплексами, что может усугубить уже имеющиеся проблемы коммунального хозяйства, социальной и транспортной инфраструктуры.

В советское время здесь размещались такие культурные и социальные объекты, как кинотеатр, детский санаторий, дом отдыха и пр. Сегодня в распоряжении жителей только небольшой детский сад 1939 г. постройки, средняя школа, лечебно-оздоровительный санаторий и геронтологический центр, работают несколько магазинов, кофейня, пиццерия.

В 1990 г. в Верхней Курье была построена церковь в честь иконы Божией матери «Скоропослушница», а с 2004 г. действует Богоявленский мужской монастырь. Религиозный ландшафт представлен также баптистской Троицкой церковью.

В Перми действует восемь мечетей²⁴. Мечети строятся: на вторую половину 2026 г. запланировано открытие большой Соборной мечети на бульваре Гагарина, д. 74а. Аргументированными стоит признать возражения противников строительства по поводу потенциальных проблем, связанных с тем, что верующие будут вынуждены перемещаться из центра города в микрорайон и обратно по единственному мосту, движение по которому регулярно затруднено.

Как развивался конфликт

В апреле 2024 г. благотворительный Фонд содействия строительству мечети имени Юнуса²⁵ (далее — Фонд) совместно с РДУМ Пермского края инициировал строительство мечети на территории микрорайона Верхняя Курья. Руководитель Фонда является собственником участка на ул. Верхне-Курьинской, 3, где и планируется построить культовое сооружение. Было анонсировано возведение двухэтажной мечети с двумя минаретами высотой 44 метра на 200 молящихся. Рядом планируется разместить здание медресе на 15 учеников и резиденцию на 12 посетителей, организовать парковку и сквер²⁶.

Против строительства выступила часть местных жителей, в мае 2024 г. в своем видеообращении к пермскому губернатору они попросили не допустить строительства мечети. 21 мая с жителями встретился глава Мотовилихинского района. Впоследствии в администрации Перми сообщили, что строительство мечети — это частная инициатива и администрация не может решить этот вопрос²⁷.

11 мая 2024 г. на платформе для подписания петиций Change.org была размещена петиция под названием «Защитим жителей русского поселка Верхняя Ку-

²⁴ Помимо дореволюционной исторической мечети на Монастырской, 67, в самом центре города работают храмы по адресам: ул. Ласьвинская, 90 (Закамск), ул. Бирская, 15 (Гайва), Проспект Декабристов, 69/1 (Балатово), ул. Яблочкова, 13 (Крохалевка), ул. Эпроновская, 15а (Центральный рынок), ул. Матросова, 1а (Кондратово), ул. Бульвар Гагарина, 74а (Мотовилиха).

²⁵ Благотворительный Фонд был создан 1 апреля 2024 г. Русланом Ибрагимовым, сыном пермского бизнесмена Ривхата Ибрагимова, под задачу строительства мечети.

²⁶ Сын пермского бизнесмена хочет построить мечеть в Верхней Курье // Коммерсантъ. 2025. 14 мая. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6691587> (дата обращения: 04.04.2025).

²⁷ «Жителям пояснили, что это частная инициатива»: глава Мотовилихи встретился с верхнекурьинцами, выступившими против стройки мечети. URL: <https://59.ru/text/gorod/2024/05/23/73608812/> (дата обращения: 23.06.2026).

рья от строительства мечети». На 18 марта 2025 г. ее подписали 4 915 человек²⁸. Однако никакого значимого эффекта это не имело.

17 июля 2024 г. в микрорайоне состоялся согласованный с местными властями митинг против постройки мечети, в котором приняло участие (по разным оценкам) от 100 до 300 человек. На нем были озвучены основные аргументы противников и эмоциональные призывы объединяться²⁹.

16 декабря 2024 г., накануне прямой линии с главой государства, в Telegram-канале размещен пост с призывом массово обратиться к президенту России «с вопросом об угрозе, нависшей над нашим поселком». Пост с призывом стал вторым по популярности: количество реакций в поддержку «мне нравится» — 1 869. Коэффициент вовлеченности (различные реакции пользователей, ERpost) у данного поста самый высокий из всех публикаций — 52,6.

21 декабря 2024 г. в социальных сетях инициативной группой запущен цикл видеороликов «Лучшие люди Перми против мигрантской мечети в Верхней Курье». На YouTube-канале «Сокровенное-2» размещены поэтические обращения к единомышленникам с призывом объединяться во имя интересов русского народа.

1 февраля 2025 г. активистами была проведена акция «Снежные бабы за мечеть», в результате которой на организатора был составлен протокол о привлечении к административной ответственности по ст. 20.3.1 Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях («Возбуждение ненависти или вражды, а равно унижение человеческого достоинства»). Правоохранительные органы посчитали, что акция была направлена на демонстрацию нетерпимости к мусульманам и приезжим³⁰. Пост об акции набрал наибольшее количество реакций в поддержку, репостов и пр. (показатель ERpost — 106, 8%).

Пермский муфтий, председатель РДУМ Пермского края А. Аблаев поддержал проект, обосновал необходимость строительства мечети важностью работы по профилактике экстремизма среди мигрантов. Критикуя позицию местных жителей, он охарактеризовал этот конфликт яркими политическими нарративами: «Все это делается для того, чтобы спровоцировать межнациональный конфликт и, конечно, это выгодно недругам нашей страны»³¹. Сходную позицию в отношении «подстрекателей, которые пытаются обострить межнациональные отношения», занял и верхнекурьюнский Богоявленский мужской монастырь³².

²⁸ Петиция «Защитим жителей русского поселка Верхняя Курья от строительства мечети». URL: <https://tinyurl.com/yuj2b9cj> (дата обращения: 06.12.2025).

²⁹ Видео митинга размещено в VK Video, на 18.03.2025 — более 7 тыс. просмотров (URL: https://vk.com/video93589030_456239182 (дата обращения: 06.12.2025)).

³⁰ По состоянию на май 2026 г. административное преследование наиболее активных участников протеста прекратилось. Уголовному наказанию был подвергнут только местный журналист, который получил два года лишения свободы условно с испытательным сроком полтора года по делу о разжигании ненависти и вражды по национальному признаку. Он публично поддерживал верхнекурьюнцев, при этом он ранее получал условные сроки по сходным обвинениям.

³¹ Муфтий Пермского края прокомментировал конфликт вокруг строительства мечети в Верхней Курье // Islam News. 2024. 22 мая. URL: <https://islamnews.ru/2024/5/22/muftiy-permskogo-kрая-prokommentiroval-konflikt-vokrug-stroitelstva-mecheti-v-verkhney-kurye> (дата обращения: 06.12.2025).

³² Священнослужители призвали пермяков не поддаваться на призывы подстрекателей, которые пытаются обострить межнациональные отношения в городе // Эхо Перми. 2025. 18 июля. URL: <https://echoperm.ru/news/261/175660/> (дата обращения: 06.12.2025). Это было расценено активистами как «удар в спину», нанесенный «демонстративно набожными людьми», которые противопоставляются поддерживавшим протестующих местным татарам — «сознательным, разумным и честным гражданам Верхней Курьи» (пост от 13.12.2024).

Активисты-верхнекурьянцы неоднократно апеллировали к местной власти, начиная с муниципального уровня (обращаясь в администрацию Мотовилихинского района, администрацию города Перми, Общественную палату края), к местным православным лидерам, руководству Центрального Духовного управления мусульман России в Уфе, которому формально подчиняется местный муфтий, и заканчивая обращением к губернатору края и главе государства, но заметной поддержки не получили³³.

Как можно описать сторонников двух лагерей?

На одном полюсе — постоянно проживающие в микрорайоне русскоговорящие жители и местные татары, которые поддерживали антимечетские/антимигрантские акции и петиции. Их активисты обозначают как дружественных единомышленников³⁴.

На другом полюсе — два крупных пермских бизнесмена, имеющих большой политический вес, которые активно привлекают мигрантов на свои предприятия, находящиеся в различных районах Перми. Повторимся, что формальным инициатором проекта стал Руслан Ибрагимов, сын крупного пермского бизнесмена Ривхата Ибрагимова. По информации пермских журналистов, Ривхат Ибрагимов тесно связан деловыми и отчасти родственными узами с депутатом местной городской Думы Владимиром Плотниковым³⁵. Плотников и Ибрагимов уже в начале 2000-х годов входили в число наиболее богатых людей Прикамья и остаются таковыми по сей день³⁶.

Описание фреймов

Американские аналитики предлагают разделять антимечетские аргументации на две большие пересекающиеся категории: тезисы против развития конкретной территории (подразумевают сопротивление, исходящее из вопросов землепользования и зонирования, организации дорожного движения, безопасности пешеходов, шума и проблем, связанных с районом) и антимусульманские настроения (тезисы о том, что мечети могут служить убежищем для террористов, способствовать радикализации и пр.). В нашем случае мы предлагаем разбить основные интерпретации происходящего, формирующие антимигрантский и антимечетский дискурс, на три группы: аргументы против развития территории; антимигрантские тезисы; критика в отношении существующего социального порядка. Рассмотрим каждую группу тезисов.

³³ Посты от 29.12.2024 и 29.01.2025.

³⁴ Фридрихсон Н., Обищенко С. Все решили без них. Но они не остановились // Репортеры. 2026. 10 февраля. URL: <https://reporters.live/publication/vse-reshili-bez-nih-no-oni-ne-ostanovilis/> (дата обращения: 11.02.2026).

³⁵ Кому принадлежит Пермь. Авторитетный депутат Владимир Плотников. URL: https://properm.ru/news/2018-11-29/komu-prinadlezhit-perm-avtoritetnyy-deputat-vladimir-plotnikov-2727028?utm_source=yandex.ru&utm_medium=organic&utm_campaign=yandex.ru&utm_referrer=yandex.ru (дата обращения: 23.02.2026); По адресу пермской кондитерской «Кредо» учредили кофейню. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/8058426> (дата обращения: 23.02.2026).

³⁶ От «темного пятна в биографии» до звания почетного гражданина: чем известен пермский депутат-миллионер Владимир Плотников. URL: <https://59.ru/text/politics/2026/05/15/76351271/> (дата обращения: 23.06.2026).

Аргументы против развития конкретной территории

Как и во многих сходных конфликтных ситуациях, жители Верхней Курьи опасаются, что после строительства мечети в микрорайоне резко вырастет трафик и еще больше усугубится проблема пробок. С учетом того, что район находится на противоположном от города берегу реки и связан с городом единственным мостом, этот тезис не выглядит невероятным. Кроме того, началось строительство еще двух новых районов многоэтажных домов, что также усилит нагрузку на инфраструктуру, однако это не вызвало заметной протестной реакции местных жителей.

Главной «болевым точкой», по мнению активистов, является сложившийся в последние десятилетия дефицит социальной инфраструктуры. В микрорайоне не имеется заметного числа мусульман, население преимущественно православное, поэтому мечеть не является, по мнению местных жителей, самым востребованным объектом³⁷.

Делается вывод, что маленький спокойный район потеряет свою привлекательность, усугубятся уже имеющиеся инфраструктурные проблемы.

Антимигрантские фреймы

Фраза «мигрантская мечеть» — одна из ключевых в риторике рассматриваемого Telegram-канала. Активисты, подчеркивая свое доброе отношение к проживающим в регионе несколько столетий³⁸ мусульманам-татарам и башкирам³⁹, высказывают уверенность, что новая мечеть будет служить исключительно интересам мигрантов. Первый пост в Telegram-канале от 26 ноября 2024 г. звучал так:

В начале мая, мы узнали, что в Верхней Курье собираются построить мечеть. Мы уважаем местных татар и башкир, дай Аллах им крепкое здоровье. Но здесь мечеть на-против православного храма. Нет. Нам не нужна мечеть раздора. Мы выступаем за все религии за все национальности. Но мигрантов здесь не будет⁴⁰.

Что так пугает жителей в факте постройки мечети для приезжих? Ни одно из выступлений и обращений местных активистов не обходилось без тезиса о грядущей криминализации обстановки в Верхней Курье. Широко тиражируемая СМИ повестка, которая ставит в один ряд слова «мигрант» и «преступник» [Якимова, 2020], воплощается в аргументации курьинцев во всей полноте. Они считают, что с появлением мечети в район начнут регулярно приезжать мигранты, которые в до-

³⁷ «Здесь население только христианское»: жители Верхней Курьи выступили против строительства у них мечети // 59.ru. 2025. 14 мая. URL: <https://59.ru/text/gorod/2024/05/14/73545290/> (дата обращения: 06.12.2025).

³⁸ Разброс датировок первого появления татар на пермских землях значителен: от XIII до XVI века. В любом случае они воспринимаются как «свои» в противовес «пришельцам, чужакам» — уроженцам стран Центральной Азии, приезжающим в регион на заработки.

³⁹ Активисты утверждают, что духовные запросы мусульман из числа местных жителей вполне удовлетворяют восемь действующих в Перми мечетей и что город стал лидером по числу мечетей среди других российских городов (в так называемых немусульманских регионах) (пост от 29.01.2025).

⁴⁰ Пост от 26.11.2024. Та же мысль в публикации 29 января 2025 г.: «Совершенно очевидно, что широко развернувшееся пермское мечетестроительство направлено не на местных мусульман, а на растущую новую мигрантскую общину, и тогда мечети действительно можно ставить повсеместно».

статочной степени не знают российское законодательство и традиции⁴¹. Люди заявляют, что боятся соседства с мигрантами из-за грядущего всплеска преступности, нападения на женщин, детей. Страх и ощущение незащищенности еще более усиливаются, когда речь ведется о будущем детей, усугубляется фактом отсутствия в микрорайоне опорного пункта полиции.

В качестве аргументации приводится факт участия мигрантов в терактах, в частности в трагических событиях в «Крокус Сити Холле» в подмосковном Красногорске 22 марта 2024 г.

Таким образом, к антимигрантскому фрейму добавляется антимечетский аргумент — мечети рассматриваются как центры радикализации.

Анализ публичных форм обращения к широкой аудитории показывает, что антимигрантские заявления и аргументы часто строятся на противопоставлении образов «свой» — «чужой», «своя, русская, земля» — «захват земли». Симптоматично, что активисты опираются на широко распространенный в России фрейм противопоставления «своих» мусульман (исторически проживающих на пермской земле татар и башкир) и «чужих».

Закономерным итогом таких рассуждений становится призыв к властям и общественности поддержать коренное население, помочь верхнекурьинцам «отстаивать свою территорию, свое спокойствие»⁴².

Критика социального порядка

Основная претензия, которая выдвигалась на первом этапе, заключалась в том, что строительство мечети — частный проект в интересах конкретных лиц. Верхнекурьинцы же хотели бы, чтобы в микрорайоне построили новые культурно-образовательные, спортивные учреждения, которых здесь не хватает. В их ожиданиях — новая школа, детский сад, спортивные сооружения, места для досуга семей с детьми⁴³. Разочарование курьинцев усугубляется и тем, что они неоднократно выходили с инициативами строительства социальных объектов, но местные власти отвечали, что места нет⁴⁴.

Запрос на создание «третьего места», общественного пространства, культурно-образовательного учреждения в интересах всех жителей противостоит частному интересу отдельных собственников. Трудно не заметить в противостоянии и выраженную антиэлитную классовую составляющую.

Второй протестный аргумент внутри этого фрейма связан с непрозрачным изменением статуса земельного участка для мечети. Активисты распространяли информацию, в том числе используя для доказательства документы, о том, что земля перешла в руки новых собственников незаконно, причем в процессе участвовали выходцы из пермских криминальных кругов в связке с местными чиновниками.

⁴¹ «Здесь население только христианское»: жители Верхней Курьи выступили против строительства у них мечети // 59.ru. 2025. 14 мая. URL: <https://59.ru/text/gorod/2024/05/14/73545290/> (дата обращения: 06.12.2025).

⁴² Из выступления одного из участников митинга.

⁴³ «Здесь население только христианское»: жители Верхней Курьи выступили против строительства у них мечети // 59.ru. 2025. 14 мая. URL: <https://59.ru/text/gorod/2024/05/14/73545290/> (дата обращения: 06.12.2025).

⁴⁴ Пост от 13.12.2024.

Погружаясь в вопросы передачи земли под застройку, инициативная группа приходит к следующим умозаключениям:

В ходе собственных расследований мы выяснили, что участок под строительство был муниципальным, на нем в СССР располагался кинотеатр «Маяк». Станным образом участок перешел в частные руки. В администрации Мотовилихинского района жителям подтвердили, что с 14 по 17 мая должны будут проходить общественные обсуждения, и жители смогут поучаствовать в них. Большинство жителей не было в курсе происходящего. Непонятно, на каком основании эта земля в муниципальной собственности была переведена в частную собственность⁴⁵.

Отсюда делается вывод, что единственный, кому под силу остановить «принудительную исламизацию», как представляется верхнекурьинцам, — это глава государства, поэтому они неоднократно апеллируют к нему, особенно на начальном этапе своей деятельности.

Масштабирование угроз

Важно отметить, что в процессе развития конфликта, особенно в моменты обострения (к примеру, после проведения акции со снеговиками) масштаб осмысления и характер задаваемых активистами вопросов меняются. В Telegram-канале постепенно появляются материалы по регионам, которые, на взгляд местных жителей, сталкиваются с аналогичными проблемами. Произошел смысловой переход от собственного, локального, кейса к общероссийским и даже мировым реалиям, отражающим антимигрантскую, антимечетскую повестку. Страх за собственный микрорайон перерастает в тотальную боязнь за судьбу Урала и России в целом⁴⁶.

Постепенный рост широты и глубины обобщений, экстраполяция собственных проблем на масштаб всей страны необходимы для привлечения общественного внимания к локальной проблеме, а также нахождения единомышленников из других регионов. Вопрос строительства мечетей в регионах, где большинство составляют не мусульмане, резко политизируется и преподносится как часть символического и физического «народозамещения коренного населения РФ». Внутри этой мыслительной рамки воображается, что строительство мечетей — сугубо политическая попытка закрепить за собой определенную территорию. Политизируется и секьюритизируется все, что отражает религиозную идентичность, — ношение головных уборов, распространение пищевых, туристических, медицинских, финансовых стандартов халяль и пр.

Разрешение конфликта

29 января 2026 г. Управление ФСБ России по Пермскому краю направило в Министерство по управлению имуществом и градостроительной деятельности Пермского края обращение по вопросу строительства мечети⁴⁷. В тот же день ре-

⁴⁵ Пост от 13.12.2024.

⁴⁶ Петиция «Защитим жителей русского поселка Верхняя Курья от строительства мечети». URL: <https://tinyurl.com/уuj2b9cj> (дата обращения: 06.12.2025).

⁴⁷ Текст обращения имеет гриф «Для служебного пользования» и не опубликован.

гиональное Минимущество отменило собственное решение от 18 июня 2024 г. № 31-02-1-4-1629 «О предоставлении разрешения на условно разрешенный вид использования земельного участка — „религиозное использование (3.7)“».

Сами активисты связали это решение с широкой общественной оглаской и собственной активностью в онлайн- и офлайн-пространствах, особо отметив значение собственного Telegram-канала⁴⁸. Это уже как минимум второй случай в новейшей истории Перми⁴⁹, когда протесты «снизу» смогли повлиять на процесс строительства мечети.

Заключение

Еще в 2010 г. в своей программной статье «Ислам в России: религия и политика» А. В. Малащенко обращал внимание на проблемы формирования мусульманских пространств и предупреждал об опасности их обособления. Не ссылаясь на модные сегодня подходы деколонизации и концепции агентности мусульман, он тем не менее чутко уловил тенденции постановки вопроса «мусульманской субъектности» мусульманскими интеллектуалами и священнослужителями, «под которой они подразумевают религиозное самосознание мусульман, их самообразование, самовоспитание» [Малащенко, 2010]. Мусульманская субъектность вызревает параллельно с другими — православной, буддийской, иудейской и т. д. Возникает ситуация, когда стремление обрести религиозную субъектность представителей одной религии неминуемо ведет к самоизоляции и вызывает ответную аналогичную реакцию со стороны представителей иных религий. Постсекулярная ситуация множественности акторов в публичном пространстве приводит к напряженности, причем выходящей далеко за рамки исключительно религиозных дискурсов.

Предпринятый нами фрейм-анализ антимигрантских и антимечетских нарративов, распространяемых пермяками в медиапространстве и через квазиполитические акции прямого действия, позволил выделить несколько линий раскола. Связующая идея для риторики противников строительства мечети — необходимость сохранения «русскости» и «православности» России путем ее «очищения» от «пришлого», мигрантского элемента. Мечети, которые строятся для растущих за счет мигрантов мусульманских общин, представляются сторонниками этого дискурса символами радикализации, наступления и вытеснения коренного населения с родной земли. Обсуждение данного кейса выявляет процессы, стимулирующие межконфессиональную и межэтническую напряженность: нарушение этноконфессионального баланса в российском обществе, возникновение новых мигрантских анклавов, которые представляются очагами радикализации и распространения терроризма; разделение мусульман, проживающих в стране, на «своих» коренных (хороших, «русских» мусульман) и «чужаков», прибывающих из-за рубежа.

Этот и подобные ему кейсы вполне похожи на описанные в зарубежных исследованиях логики антимигрантских и антимечетских публичных выступлений. Мы

⁴⁸ Фридрихсон Н. По ком звучал азан в Пермском крае // Репортеры. 2026. 9 февраля. URL: <https://reporters.live/publication/по-ком-звучал-azan-v-permskom-krae> (дата обращения: 10.02.2026); Фридрихсон Н., Обищенко С. Все решили без них. Но они не остановились // Репортеры. 2026. 10 февраля. URL: <https://reporters.live/publication/vse-reshili-bez-nih-no-oni-ne-ostanovilis/> (дата обращения: 11.02.2026).

⁴⁹ Первый случай имел место в 2014 г., когда местные жители добились отмены строительства мечети у Центрального рынка.

также наблюдаем аргументы в духе секьюритизации против развития территории и широкий набор весьма типичных антимигрантских тезисов.

Мустафа Камаль Паша обращает внимание на объяснительный потенциал постсекулярной теории для решения, казалось бы, неустрашимых конфликтов с мусульманским «другим». Именно «невыгодное положение ислама, выражающееся в искажении его послания и дискриминации его последователей, делает постсекулярность потенциальным источником для создания нового культурного кода инклюзии» [Pasha, 2017: 57]. Однако существующие теоретические попытки сформулировать новые принципы инклюзивности парадоксальным образом сохраняют и укрепляют прежние культурные иерархии, как мы отмечали в начале работы. Эти иерархии оказываются встроенными в сами механизмы межкультурного перевода и диалога, что подрывает эмансипаторный потенциал постсекулярного проекта.

В этом контексте эвристическая ценность постсекулярной перспективы раскрывается полностью лишь тогда, когда исследователи и практики постсекулярного диалога готовы признать двойную сложность: с одной стороны, ограниченность любых рационалистических схем, а с другой — принципиальную множественность способов, которыми различные традиции пытаются согласовать противоречивые требования земного и надмирного, посюстороннего и потустороннего. Это признание плюрализма ведет к более нюансированному и уважительному межкультурному взаимодействию.

Современный постсекулярный дискурс обнаруживает свои фундаментальные ограничения через призму взаимодействия с исламской традицией. Проблема-тичность постсекулярной парадигмы проявляется не столько через установление жестких параметров для легитимации религиозного дискурса и соответствующих форм субъективности в публичном пространстве, сколько через механизмы конструирования исламской идентичности как принципиально «другого».

Список литературы (References)

1. Замараева Ю. С., Антипина А. В., Павлова К. В., Юсупов А. М. К вопросу об отношении к исламу в современном обществе (на материале исследований в городе Красноярске) // Социодинамика. 2016. № 2. С. 163—174. <https://doi.org/10.7256/2409-7144.2016.2.17663>.
Zamaraeva Yu. S., Antipina A. V., Pavlova K. V., Yusupov A. M. (2016) On the Attitude Toward Islam in Modern Society (Based on Research in Krasnoyarsk). *Sociodynamics*. No. 2. P. 163—174. <https://doi.org/10.7256/2409-7144.2016.2.17663>. (In Russ.)
2. Малахов В., Летняков Д. Ислам в восприятии российского общества: сравнительно-политический аспект // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36. № 2. С. 248—271. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-2-248-271>.
Malakhov V., Letnyakov D. (2018) Islam in the Perception of Russian Society: A Comparative Political Aspect. *State, Religion, and Church in Russia and Worldwide*. Vol. 36. No. 2. P. 248—271. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-2-248-271>. (In Russ.)

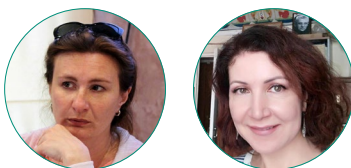
3. Малашенко А. В. Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3. С. 67—85.
Malashenko A. V. (2010) Islam in Russia: Religion and Politics. *Islamic Studies*. No. 3. P. 67—85. (In Russ.)
4. Мартыненко А. В., Кечина М. А. Образ ислама в советских и постсоветских масс-медиа: историкокультурный анализ. Гуманитарные науки и образование. 2023. Т. 14. № 1. С. 114—118.
Martynenko A. V., Kechina M. A. (2023) The Image of Islam in Soviet and Post-Soviet Mass Media: A Historical and Cultural Analysis. *Humanities and Education*. Vol. 14. No. 1. P. 114—118. (In Russ.)
5. Рагозина С. А. Защищая «традиционный» ислам от «радикального»: дискурс исламофобии в российских СМИ // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36. № 2. С. 272—299.
Ragozina S. A. (2018) Defending “Traditional” Islam from “Radical” Islam: The Discourse of Islamophobia in Russian Media. *State, Religion, and Church in Russia and Worldwide*. Vol. 36. No. 2. P. 272—299. (In Russ.)
6. Рагозина С. А. Фобия исламофобии как основа «критических мусульманских исследований». Как идеология превратилась в методологию изучения мусульманских сообществ на Западе // Islamology. 2020. № 2. С. 19—34. <https://doi.org/10.24848/islmglg.10.2.02>.
Ragozina S. A. (2020) “The Phobia of Islamophobia as the Basis of “Critical Muslim Studies”. How Ideology Became a Methodology for Studying Muslim Communities in the West.” *Islamology*. No. 2. P. 19—34. <https://doi.org/10.24848/islmglg.10.2.02>. (In Russ.)
7. Рагозина С. А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010—2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии, 2019. <https://iphras.ru/page18760951.htm>
Ragozina S. A. (2019) The Political Image of Islam (based on materials from central Russian print media, 2010—2017). Dissertation for the degree of Candidate of Political Sciences. Moscow: Institute of Philosophy. <https://iphras.ru/page18760951.htm>. (In Russ.)
8. Радикальный русский национализм: структуры, идеи, лица. М.: Информационно-аналитический центр «Сова»^{*50}, 2009.
Radical Russian Nationalism: Structures, Ideas, and Faces. (2009) Moscow: Sova Information and Analysis Center. (In Russ.)
9. Русский национализм: идеология и настроение. М.: Информационно-аналитический центр «Сова»^{*}, 2006.
Russian Nationalism: Ideology and Mood. (2006) Moscow: Sova Information and Analysis Center.

⁵⁰ Здесь и далее: * Региональная общественная организация содействия просвещению граждан «Информационно-аналитический центр „Сова“» 30.12.2016 внесен в реестр иностранных агентов.

10. Степанянц М. Т. На пути преодоления стереотипов (факторы провокации исламофобии) // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2019. Т. 15. № 2. С. 121—134. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2019-15-2-121-134>.
Stepanyants M. T. (2019) Overcoming Stereotypes (Factors Provoking Islamophobia). *Islam in the Modern World: Domestic and International Political Aspects*. Vol. 15. No. 2. P. 121—134. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2019-15-2-121-134>. (In Russ.)
11. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
Taylor C. (2017) *The Secular Age*. Moscow: BBI. (In Russ.)
12. Тынышбаев Т. М. Стереотипы в СМИ как основа бытования типажа «мусульманин» в русском языковом сознании (на материале портала Lenta.ru) // МНСК-2020: Материалы 58-й Международной научной студенческой конференции, Новосибирск, 10—13 апреля 2020 года. Новосибирск: Новосибирский национальный исследовательский государственный университет, 2020. С. 78—79.
Tynyshbaev T. M. (2020) Mass Media Stereotypes as the Basis for the Existence of the «Muslim» Character Type in Russian Linguistic Consciousness» (based on materials from the Lenta.ru portal). In: *MNSK-2020: Proceedings of the 58th International Scientific Student Conference, Novosibirsk, April 10—13, 2020*. Novosibirsk: Novosibirsk National Research State University. P. 78—79. (In Russ.)
13. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. М.: Весь Мир, 2016.
Habermas J. (2016) *Structural Change in the Public Sphere: Research on the Category of Bourgeois Society*. Moscow: Ves Mir Publishing House.
14. Якимова О. А. Репрезентация мигрантов в российских массмедиа и ее динамика (2010—2020 гг.) // Siberian Socium. 2020. Т. 4. № 4. С. 22—40. <https://doi.org/10.21684/2587-8484-2020-4-4-22-40>.
Iakimova O. A. (2020) Representation of Migrants in the Russian Mass Media and Its Dynamics (2010—2020). *Siberian Socium*. Vol. 4. No. 4. P. 22—40. <https://doi.org/10.21684/2587-8484-2020-4-4-22-40>. (In Russ.)
15. Abashin S. (2014) Migration from Central Asia to Russia in the New Model of World Order. *Russian Politics and Law*. Vol. 52. No. 6. P. 8—23.
16. Asad T. (1999) Religion, Nation-State, Secularism. In: van der Veer P., Lehmann H. (eds.) *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton University Press. P. 178—196.
17. Berger P. (1999) The Desecularization of the World: A Global Overview. In P. L. Berger (eds.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. P. 1—18.
18. Dannreuther R. (2010) Russian Discourses and Approaches to Islam and Islamism. In: R. Dannreuther, L. March (eds.) *Russia and Islam: State, Society and Radicalism*. New York: Routledge. P. 9—25.

19. Fadil N., Fernando M. (2015) Rediscovering the “Everyday” Muslim: Notes on an Anthropological Divide. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 5. No. 2. P. 59—88. <https://dx.doi.org/10.14318/hau5.2.005>.
20. Kovalskaya K. (2017) Nationalism and Religion in the Discourse of Russia's ‘Critical Experts of Islam. *Islam and Christian — Muslim Relations*. Vol. 28. No. 2. P. 141—161. <https://doi.org/10.1080/09596410.2017.1284971>.
21. Laruelle M., Schmoller J. (2021) Introduction. In: M. Laruelle, J. Schmoller (eds.) *Cultures of Islam: Vernacular Traditions and Revisionist Interpretations across Russia*. Washington, DC: The George Washington University, Central Asia Program. P. 5—8.
22. Malji A. (2021) People Don't Want a Mosque Here: Destruction of Minority Religious Sites as a Strategy of Nationalism. *Journal of Religion and Violence*. Vol. 9. No. 1. P. 1—19. <https://doi.org/10.5840/jrv202142086>.
23. Pasha M. K. (2017) *Islam and International Relations: Fractured Worlds*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315627786>.
24. Schmoller J., Laruelle M. (2025) What Does the Mufti Say? Internal and Public Debates about Islam in Russia. *Problems of Post-Communism*. Vol. 72. No. 2. P. 113—118. <https://doi.org/10.1080/10758216.2025.2465079>.
25. Sunier Th. (2005) Constructing Islam: Places of Worship and the Politics of Space in The Netherlands. *Journal of Contemporary European Studies*. Vol. 13. No. 3. P. 317—334.
26. Sunier Th. (2014) Domesticating Islam: Exploring Academic Knowledge Production on Islam and Muslims in European Societies. *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 37. No. 6. P. 1138—1155.
27. Tuna M. (2020) Anti-Muslim Fear Narrative and the Ban on Said Nursi's Works as “Extremist Literature” in Russia. *Slavic Review*. Vol. 79. No. 1. P. 28—50. <https://doi.org/10.1017/slr.2020.8>.
28. Verkhovski A. (2006) Religion et «idée nationale» dans la Russie de Poutine. *Les Cahiers Russie — The Russia Papers*. No. 3.
29. Yates E. A., Mahmood A. (2022) Countering Anti-muslim Opposition to Mosque and Islamic Center Construction and Expansion: Recommendations for Mosque Leaders, Policymakers, Interfaith and Community Allies, and More. *Institute for Social Policy and Understanding*. <https://ispu.org/mosque-opposition> (accessed: 06.12.2025).

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3230](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3230)



М. М. Мchedlova, Г. Я. Гузельбаева

**РАЗМЫВАНИЕ ГРАНИЦ МЕЖДУ РЕЛИГИОЗНЫМ
И НЕРЕЛИГИОЗНЫМ: ПРИМЕР СОЦИАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ
ИСЛАМСКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ КАЗАНИ**

Правильная ссылка на статью:

Мchedlova M. M., Guzelbaeva G. Y. Размывание границ между религиозным и нерелигиозным: пример социальной активности исламских благотворительных организаций Казани // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 93—115. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3230>.

For citation:

Mchedlova M. M., Guzelbaeva G. Y. (2026) Blurring the Boundaries Between Religious and Non-Religious: An Example of Social Activism of Islamic Charitable Organizations in Kazan. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 93—115. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3230>. (In Russ.)

Получено: 08.12.2025. Принято к публикации: 04.05.2026.

РАЗМЫВАНИЕ ГРАНИЦ МЕЖДУ РЕЛИГИОЗНЫМ И НЕРЕЛИГИОЗНЫМ: ПРИМЕР СОЦИАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ ИСЛАМСКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ КАЗАНИ

МЧЕДЛОВА Мария Мирановна — доктор политических наук, профессор, заведующая кафедрой сравнительной политологии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия; главный научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия

E-MAIL: mchedlova-mm@rudn.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4635-1741>

Гузельбаева Гузель Яхиевна — кандидат социологических наук, доцент кафедры индустрии разработки видеоигр, Институт информационных технологий и интеллектуальных систем, Казанский федеральный университет, Казань, Россия; доцент кафедры истории, философии и социологии, Казанский государственный медицинский университет, Казань, Россия

E-MAIL: Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9123-1124>

Аннотация. В фокусе исследования — формы и результаты взаимодействия между исламскими благотворительными структурами, государством и гражданским обществом; модусы пересечения и кооперации религиозного и нерелигиозного сегментов общества в практиках социально востребованной благотворительной работы; феномен социального партнерства между религиозными организациями и светскими участниками, переводящий совместные усилия на новый уровень социально ориентированной помощи. Обширная по масштабу социальная работа прежде всего в публичном секулярном пространстве и помощь нуждающимся представлена в статье деятельностью исламских негосударственных

BLURRING THE BOUNDARIES BETWEEN RELIGIOUS AND NON-RELIGIOUS: AN EXAMPLE OF SOCIAL ACTIVISM OF ISLAMIC CHARITABLE ORGANIZATIONS IN KAZAN

Maria M. MCHEDLOVA^{1,2} — Dr. Sci. (Polit.), Full Professor, Head of the Department of Comparative Politics; Chief Researcher

E-MAIL: mchedlova-mm@rudn.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4635-1741>

Guzel Ya. GUZELBAEVA^{3,4} — Cand. Sci. (Soc.), Associate Professor at the Department of Video Games Development Industry, Institute of Information Technology and Intelligent Systems; Associate Professor at the Department of History, Philosophy and Sociology

E-MAIL: Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9123-1124>

¹ RUDN University, Moscow, Russia

² Institute of Sociology of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

³ Kazan Federal University, Kazan, Russia

⁴ Kazan State Medical University, Kazan, Russia

Abstract. The study focuses on the forms and outcomes of interaction between Islamic charitable structures, the state, and civil society; the modes of intersection and cooperation between religious and non-religious segments of society in practices of socially demanded charitable work; and the phenomenon of social partnership between religious organizations and secular actors, which elevates joint efforts to a new level of socially oriented assistance. Large-scale social work, conducted primarily in the public space, is represented by the activities of Islamic non-governmental organizations — the “Yarmam–Pomoshch” (“Yardam–Help”) Foundation and the charitable projects “Center for Social Rehabilitation and Adaptation” and “Priyut Cheloveka” (“Human Shel-

организаций — фонда «Ярдам-Помощь» и благотворительных проектов «Центр социальной реабилитации и адаптации» и «Приют человека». В их работе задействованы в качестве волонтеров и меценатов как мусульмане, так и последователи других религий, атеисты и «внеконфессиональные» верующие. Поддержка и участие государства в этих исламских проектах позволяют им получать дополнительные ресурсы, повышают авторитет и доверие со стороны общества, благополучателей и доноров. Государство, в свою очередь, обретает надежного партнера и эффективный инструмент для решения социальных проблем, главным образом при работе с уязвимыми группами. Это способствует диффузии религиозных, государственных и социальных ресурсов и консолидации их деятельности в публичных сферах для достижения общего блага. Рассмотренные нами благотворительные организации обладают большей гибкостью и способны адресно оказывать нуждающимся помощь, интегративный эффект от которой способствует институционализации в нерелигиозных сферах. Социально востребованная работа исламских благотворителей совместно с государственными структурами, бизнесом и волонтерами способствует сплочению общества и укреплению доверия между его различными группами. Дизайн исследования, на основе которого написана статья, включает девять глубинных интервью (проведены с мая по июль 2025 г.) и четыре фокус-группы (август — сентябрь 2025 г.). Обработка полученных данных проводилась путем открытого кодирования, соединения кодов в темы, фиксации связи между темами, описания инсайдов и ключевых исследовательских открытий. Методика служила реализации цели статьи — раскрытию конкретных форм проявления религиозных смыслов в секулярном пространстве в формате социальной работы.

ter"). Their work involves Muslims as well as adherents of other religions and faiths, atheists, and the "non-denominational" as volunteers and patrons. State support and participation in these Islamic projects enable them to secure additional resources and enhance their authority and trustworthiness in the eyes of society, beneficiaries, and donors. The state, in turn, gains a reliable partner and an effective tool for solving social problems, primarily for vulnerable groups. This facilitates the diffusion of religious, state, and social resources and the consolidation of their activities in public spheres for the common good. The charitable organizations examined in our study exhibit greater flexibility and are capable of providing targeted assistance to those in need, whose integrative effect contributes to their institutionalization in non-religious spheres. The socially relevant work of Islamic charities, in collaboration with state structures, business, and volunteers, fosters social cohesion and strengthens trust between various groups in society. The research design underlying this article includes nine in-depth interviews (conducted May–July 2025) and four focus groups (August–September 2025). The selection criteria for informants in the in-depth interviews were: work experience within the organization (manager, rank-and-file employee, volunteer) and attitude toward religion (the target group comprised believing Muslims, as well as Orthodox Christians and non-religious individuals). Focus groups were conducted among volunteers of the "Human Shelter" organization (three groups) and the Yardam–Pomoshch Foundation (one group). The methodology served to fulfill the article's objective — namely, to reveal the specific forms in which religious meanings manifest in the secular space within the framework of social work.

Ключевые слова: религия, социальное служение, нерелигиозные, внеконфессиональные, социальное партнерство, взаимоотношения религии и государства, расширение сфер деятельности религии, религия в публичных сферах

Keywords: religion, social ministry, non-religious, nones, social partnership, religion-state relations, expansion of religion's spheres of activity, religion in the public sphere

Введение

Этап пристального интереса россиян к религии, длившийся с конца 1980-х по начало 2010-х годов, часто обозначается как религиозное возрождение. Оно характеризуется ростом числа верующих и позиционирующих себя в качестве последователей разных конфессий, а также усилением общественной активности религиозных организаций [Религия в современной России..., 2019]. Этому периоду были свойственны различные формы религиозности — как традиционные для нашей страны, так и новые, — наблюдалось возвращение к духовным поискам, повышалось значение религии и церкви в обществе, росло уважение к традиционным религиозным организациям и одновременно с этим усиливалась тенденция к клерикализации. С 2010-х годов, после стремительного роста популярности обращения к вере, массового строительства и восстановления церквей, мечетей, синагог и буддистских храмов, публикации религиозной литературы и т. д., основные религиозно-мировоззренческие группы стабилизировались и численность верующих пошла на спад [Стрела времени..., 2024]. Последние десять лет в России социологи обращают внимание на увеличение групп неверующих и внеконфессиональных (верящих в высшую силу, но не причисляющих себя ни к какой конфессии), особенно в молодежной среде [Богдан, 2025].

Одна из тенденций современного периода состоит в расширении сферы деятельности религиозных институтов в публичных сферах, ранее закрытых для них. Религия не ограничивается «церковной оградой» или частным выбором отдельного человека, она выходит в секулярное пространство, формируя собственные стратегии и смыслы. Социологи фиксируют случаи сотрудничества светских и религиозных структур [Исаев, Матвиенко, 2022]. Данная статья — о пересечении границ религиозного поля религиозными организациями, о феномене социального партнерства светских и религиозных агентов и об участии неверующих и внеконфессиональных россиян в практиках, инициированных и организованных религиозными агентами и структурами. В качестве объекта анализа выбраны исламские благотворительные организации как точки пересечения светских практик и религиозных предписаний, включая вероучительные особенности (закят, садака, принципы благотворительности).

Можно зафиксировать разнонаправленные, отчасти противоречивые тенденции. При сопротивлении общественного мнения тенденциям клерикализации участие религиозных объединений в социальной сфере, особенно в направлении помощи уязвимым социальным группам, наоборот, получает одобрение [Стрела времени..., 2024]. Хотя взаимодействие религии и государства оценивается экспертами, политиками и населением по-разному, именно вовлеченность государ-

ственных структур в дела, инициированные конфессиями, делает возможным эффективное развитие подобных начинаний. Более того, чем большее социальное значение и актуальность имеет инициатива, тем большую поддержку оно получает от рядовых граждан вне зависимости от их религиозных предпочтений. Не только прихожане, но и люди, далекие от конфессий и вопросов веры вообще, высказывают одобрение в адрес акций социального служения и лично участвуют в них. Из этого следуют исследовательские вопросы: каковы принципы взаимоотношений между российскими исламскими благотворительными организациями, государственными структурами и гражданским обществом в логике социальной работы? Каковы мотивы и принципы участия в активизации деятельности религиозно окрашенных групп в светской сфере, ее корреляция с верой и конфессией, а также в какой форме происходит взаимодействие религиозного и нерелигиозного сегментов общества? Готово ли государство позитивно откликаться на расширение поля деятельности исламских организаций?

Теоретическая рамка и обзор современных исследований

В дискуссиях о том, что в современном мире происходит с религией, как меняется религиозный ландшафт, используются такие характеристики, как упадок, возрождение, изменение [Fursett et al., 2019]. Р. Уитноу, И. Фурсет и соавторы используют понятие «религиозная сложность», которое совмещает различные измерения современных религиозных процессов и означает не просто разнообразие, но одновременное состояние упадка, возрождения и изменений. Концепция религиозной сложности подразумевает существование и религиозных, и нерелигиозных тенденций на разных уровнях общества [Wuthnow, 1997; Fursett et al., 2019]. Во многих странах социологи фиксируют увеличение доли неверующих, а также так называемых внеконфессиональных [Инглхарт, 2022; Стрела времени..., 2024; Руткевич, 2023]. В последних своих работах П. Бергер настаивал, что для многих вера и секулярность не являются взаимоисключающими способами отношения к реальности, актуален не выбор между ними, а их соединение [Berger, 2014].

Одной из важных характеристик теории и практики секуляризации многие социологи называли функциональную дифференциацию [Berger, 1990; Casanova, 1994], когда различные сферы — политика, экономика, культура, образование и др. — становятся автономными, выходя из-под контроля религии, что лишает последнюю влияния и снижает ее общественный авторитет. Место религии в обществе ограничивается сугубо религиозным сектором, а религиозные идеи, институты и практики вытесняются из публичных сфер. В современный период, часто обозначаемый как постсекулярность, религиозные институты и организации начинают пересекать установленные границы, проникая в различные области публичного пространства. Л. Вудхед и др. говорят о *дифференциации религии* как о процессе, при котором религиозные институты и практики преодолевают свою специфичность и автономность, становясь более тесно связанными с другими сферами жизни общества — политикой, экономикой, культурой [Woodhead, 2016; Хабермас, 2002; Щипков, 2019]. В результате этого процесса религия в институциональной проекции постепенно избавляется от своего статуса отдельного, независимого института, а ее функции и символы переплетаются с другими соци-

альными феноменами [Berger, Davie, Fokas, 2008; Beyer, 2013]. Таким образом, дедифференциация религии означает ее трансформацию и приспособление к новым условиям. Все больше людей считают себя «нерелигиозными», понимая под религией только совокупность догматических верований, не становясь при этом атеистами и не отвергая веру в нечто трансцендентное, что придает смысл жизни. Они являются одновременно и религиозными, и светскими [Woodhead, 2016; Руткевич, 2021]. Концепция религиозной сложности и концепция дедифференциации религии помогают осмыслить и объяснить происходящее размывание четких границ между религиозным и нерелигиозным, проникновение религии в сферы, прежде всего публичные, в которых ей раньше не было места.

Религиозный плюрализм в российском обществе [Каргина, 2018; Смирнов, 2020], появление новых гибридных форм, проблематизирующих жесткую дихотомию светских и религиозных институтов, становятся еще одним фокусом рассмотрения заявленной проблемы. Акценты делаются на недостаточную аналитическую действенность понятий, входящих в иррадиационный пул философии и социологии религии [Богдан, 2025; Руткевич, 2020; Антонов, Польсков, Смирнов, 2023], на необходимость подробного изучения групп неверующих и внеконфессиональных верующих [Инглхарт, 2022; Руткевич, 2023; Маркин, 2018], тенденций выражения религиозности и нерелигиозности в молодежной среде [Кублицкая, 2022; Лебедев, 2024; Селиверстова, Зубок, 2023; Гузельбаева, Мchedlova, 2020]. Наибольшее напряжение в академическом пространстве вызывают феномены, связанные с пересечением религиозной, политической и социальной сфер, поскольку налицо несводимость к единой традиционной причинности и невозможность классификации «констелляций» (Ш. Эйзенштадт) проявления религии в публичных сферах [Габдрахманова, 2025; Лункин, 2020; Мchedlova, 2024; Мухаметов, 2025]. Одним из востребованных направлений исследований становится изучение активизации деятельности религиозных структур в социальной сфере и области благотворительности, в том числе во время пандемии COVID-19 [Религия в современной России..., 2021; Богатова, Долгаева, 2024; Zabaev, Mikhaylova, Oreshina, 2018; Семенов, 2020; Багаева, 2025]. Данная статья продолжает изучение процесса размывания границ между религией и общественными сферами, фокусируясь на взаимонаправленном процессе, при котором люди, не являющиеся прихожанами и последователями конфессии, солидаризируются с религиозной организацией и присоединяются к волонтерской работе религиозных благотворительных структур. Данный предмет конкретизируется на примере социальной работы исламских благотворительных организаций г. Казани.

Одна из ключевых точек пересечения религиозных и общественных сфер — социальная деятельность религиозных организаций. Она представлена как в традиционном ракурсе пастырского служения, так и в современных коннотациях религиозного фактора. Социальное служение в своем традиционном смысле — это благотворительная деятельность различных религиозных объединений в виде прямой помощи нуждающимся, а также в форме создания определенных условий для подобной помощи, например создания центров социальной реабилитации [Лункин, 2020; Дорофеева, 2021]. Понятие социального служения первона-

чально исходит из религиозной среды, но сегодня оно включает в себя обширный контекст целенаправленной социальной политики различных субъектов, часто действующих в рамках социального партнерства [Исаев, Матвиенко, 2022]. Социальное партнерство становится тем узлом, который связывает в единый проблемный пул взаимоотношения между обществом, религиозными организациями и государством и одновременно с этим обеспечивает проникновение каритативных¹ и солидарных смыслов из религиозной сферы в социальную и политическую. Социальное партнерство в данном случае указывает на объединение усилий и ресурсов разных акторов для реализации совместных целей и гармонизацию их интересов. Институционализация социального партнерства как механизма совместного социального служения, когда драйвером выступают религиозные (превращенные) смыслы с одной стороны и религиозные институты и субъекты — с другой, предполагает прежде всего придание формального характера политике социального партнерства. В качестве примеров подобного партнерства можно привести ряд инициатив Русской православной церкви, которые стали драйвером возникновения целенаправленной государственной политики и институциональных новаций в социальной сфере. Среди таковых можно назвать следующие успешные проекты:

— инициативу помощи слепоглохим людям священника Льва Аршакяна, которая привело к институциональному решению их проблем — организации государственного фонда «Соединение»²;

— создание первого в России детского хосписа для детей с редкими заболеваниями священником Александром Ткаченко в Санкт-Петербурге, впоследствии назначенного директором государственного фонда «Круг добра»³ и ставшего членом Общественной палаты РФ;

— социальный проект РПЦ для бездомных «Автобус милосердия», послуживший толчком для учреждения городской службы «Социальный патруль»⁴, и др.

Среди исламских благотворительных проектов также имеются примеры успешного социального партнерства, базирующегося на совокупности социокультурных норм, но не формализованных, например благотворительные фонды и благотворительная деятельность мусульман — прихожан определенных мечетей, действующих в рамках религиозных предписаний и при этом с выходом за границы религиозных смыслов или за границы общины в светскую или инорелигиозные сферы.

¹ Под каритативной (рус. «любовь», «дела милосердия», «благотворительность») деятельностью религиозных организаций понимается социальный аспект духовного служения — милосердие, благотворительность [Семенов, 2020].

² Казанцева С. «Не надо нас жалеть, лучше помогите». Как люди без зрения и слуха учатся жить и творить в «Доме слепоглохих» в Пучково // Известия. 2021. 3 декабря. URL: <https://iz.ru/1259140/svetlana-kazantceva/ne-nado-nas-zhalet-luchshe-pomogite> (дата обращения: 20.11.2025).

³ Указ Президента Российской Федерации от 05.01.2021 № 16 «О создании Фонда поддержки детей с тяжелыми жизнеугрожающими и хроническими заболеваниями, в том числе редкими (орфанными) заболеваниями», «Круг добра» // Официальный интернет-портал правовой информации. 2021. 6 января. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/00012021101060001?ysclid=m2n51r4nzw833142224> (дата обращения: 20.11.2025).

⁴ Департаментом социальной защиты населения Москвы в 2013 г. были закуплены 30 автобусов для решения проблемы предотвращения замерзания бездомных зимой, таким образом городские власти (региональный и муниципальный сектора власти) вслед за Церковью подключились к институциональному решению социальной проблемы, подтверждая практику социального партнерства.

Данные и методы

В качестве примеров деятельности религиозных организаций и групп верующих за пределами религиозной сферы нами выбраны мусульманские благотворительные структуры столицы Татарстана — региона со значительной долей мусульманского населения [Габдрахманова, 2025]. Выбор организаций обусловлен масштабом их работы (это наиболее крупные в Республике структуры по объему оказываемой помощи, которая носит комплексный характер и распространяется на другие российские регионы), популярностью и авторитетом, о чем свидетельствует внимание к ним и помощь со стороны государственных структур, благотворителей, а также рядовых граждан — волонтеров. В качестве таковых выбраны АНО «Центр социальной реабилитации и адаптации» (ЦРА)⁵, АНО «Центр социальной реабилитации „Приют человека“»⁶, общенациональный благотворительный фонд «Ярдам-помощь»⁷, каждый из которых имеет собственную специфику социального служения.

Исследование деятельности благотворительных организаций, созданных мусульманами, было проведено для анализа взаимопроникновения религиозной и секулярных сфер, сотрудничества исламских организаций с государством, бизнесом и светским сообществом. Также ставились задачи определить направления их работы и выявить эффекты от взаимодействия с государством, подтвердить участие мусульман, немусульман и неверующих в деятельности этих исламских проектов. Дизайн исследования продиктован задачей выяснения как позиции организаторов и сотрудников мусульманских организаций, так и мнений волонтеров — представителей религиозного и нерелигиозного сегментов. Проведено девять глубинных интервью и четыре фокус-группы. Информация о формах и методиках работы благотворительных организаций собиралась посредством глубин-

⁵ Автономная некоммерческая организация «Центр социальной реабилитации и адаптации». URL: <https://centrra.ru/> (дата обращения: 20.11.2025). Деятельность некоммерческой организации «Центр социальной реабилитации и адаптации» нацелена на комплексную работу с людьми, освободившимся из мест лишения свободы. Им оказывается разносторонняя поддержка по поиску работы, жилья, а также предоставляется юридическая, медицинская, психологическая и прочие виды помощи. Эта организация создана более 15 лет назад по инициативе людей, в колонии принявших ислам и переориентировавших свою жизнь под влиянием своей религии. Схожий бэкграунд девиации и стигматизации позволяет сотрудникам ЦРА найти общий язык с подопечными и легче понять друг друга, не вызывая недоверия и сопротивления [Гузельбаева, 2024].

⁶ Автономная некоммерческая организации «Приют человека». URL: <https://priyutr.ru/> (дата обращения: 20.11.2025). Благотворительный проект, созданный в 2017 г. группой активных мусульман. Основная задача — поддержка социально незащищенных слоев населения (малоимущих, инвалидов, погорельцев, беженцев, ветеранов войн и труда, пенсионеров, бездомных и лиц, освободившихся из мест лишения свободы). Это низкопороговый центр для социально уязвимых слоев населения, которые на безвозмездной основе получают временное жилье, помощь в поиске работы и переквалификации, бытовую, юридическую, медицинскую, психологическую поддержку. Помощь в приготвлении и раздаче горячей еды, развоз продуктовых пакетов, работа в пункте приема одежды и пр. осуществляются в основном группами добровольцев. Волонтерская группа «Приюта» в конце 2025 г. состояла из 620 человек.

⁷ Общенациональный благотворительный фонд «Ярдам-Помощь». URL: <https://yardemfond.ru/> (дата обращения: 20.11.2025). Был создан в Казани в 2007 г. при мечети Ярдам. Основное направление деятельности состоит в многоплановой помощи людям с ограниченными возможностями здоровья — незрячим и слабовидящим, глухим и слабослышащим, людям с проблемами опорно-двигательного аппарата. На территории Татарстана фонд создал несколько детских центров — для духовного и культурно-просветительского воспитания, а также один семейный детский дом и несколько пансионатов для мальчиков с проживанием и обучением. Работает проект по сбору и отправке помощи участникам СВО, а также по поддержке семей мобилизованных. Наше внимание привлекло участие неверующих и атеистов в деятельности этого фонда еще в период самоизоляции во время пандемии. На момент начала пандемии COVID-19 фонд «Ярдам» был крупнейшей благотворительной организацией в Татарстане. В течение всего периода пандемии он осуществлял масштабную благотворительную работу [Ибрагимов, 2021] по материальной, духовной и информационной помощи нуждающимся, причем не только прихожанам или мусульманам.

ных интервью с сотрудниками и активными волонтерами. При отборе информантов учитывался опыт работы в организации (руководитель, рядовой сотрудник, волонтер), отношение к религии (наряду с большинством представителей целевой группы — верующими мусульманами — в число информантов вошли православные и нерелигиозные). Длительность интервью составила от 50 до 70 минут, сроки — с мая по июль 2025 г. Главным источником информации о работе волонтеров и их отношении к религии и социальному служению стали фокус-группы, что позволило получить информацию от широкого круга добровольцев, имеющих разное отношение к вере и конфессиям, а также разный религиозный и волонтерский опыт. Фокус-группы прошли в августе-сентябре 2025 г. В них приняли участие волонтеры организации «Приют человека» (три группы) и фонда «Ярдам-помощь» (одна группа). Стаж волонтерской работы участников исследования составляет от двух месяцев до трех лет. Состав каждой группы определялся стихийно — участниками по собственному желанию становились те, кто в день проведения фокусированного группового интервью оказывался «на дежурстве» в организации.

К полученным данным применялся тематический анализ, разделенный на последовательные этапы: открытое кодирование данных индивидуальных и групповых интервью, соединение кодов в темы, фиксация связи между темами, описание основных исследовательских открытий, возникших во время анализа [Практики анализа качественных..., 2023]. Выделены следующие темы глубинных интервью: направления деятельности и ее расширение по видам и географии; роль религиозного компонента в работе организации; взаимодействие с государственными структурами; источники финансирования и сотрудничество со спонсорами и работодателями; организация волонтерской работы; оценка доверия со стороны подопечных, государственных органов, спонсоров и волонтеров. Темы фокус-групп: мотивы волонтерской работы; направления помощи; опыт волонтерства; рефлексия работы в данной организации в целом; отношение к социальному служению и к работе в благотворительной организации с религиозным компонентом, взаимоотношения между волонтерами с различным отношением к вере и религии; особенность коммуникации с подопечными.

Религиозные смыслы социальной деятельности и волонтерства: пример исламских благотворительных организаций Казани

Заметное общественное звучание приобрела дискуссия о взаимоотношениях религиозного и светского сегментов российского общества, а также целенаправленная политизация религиозной проблематики как в национальном, так и в международном масштабе [Идентичность..., 2023; Стрела времени..., 2024]. Вопрос о соотношении светского и религиозного, логика интерпретации взаимоотношений между религией и обществом, религией и политикой в публичных сферах поднимает проблему границ проникновения религиозных организаций в различные области, ранее для них закрытые. Одновременно растут надежды на роль религии в сфере духовности, поддержании моральных и нравственных норм, благотворительности и милосердия. Это естественным образом находит выражение в деятельности религиозных организаций всех конфессий, в чем воплощается активное социально ориентированное религиозное служение.

Религиозные организации могут выступать акторами общественно-политической и экономической сфер — они иницируют социальные проекты, научные конференции, благотворительные акции, занимаются предпринимательской деятельностью. Крупные религиозные организации выражают свою позицию по социально значимым вопросам, что отражено в «Основах социальной концепции Русской православной церкви»⁸, «Социальной доктрине российских мусульман»⁹, «Основах социальной концепции иудаизма в России»¹⁰ и др. В этих документах содержатся ключевые положения, на которых базируется внекультовая — социальная деятельность этих структур, в частности имеется призыв к активному и ответственному социальному служению. В общественном поле в последнее время появляется все больше случаев реализации социальных инициатив в виде религиозно мотивированной солидарности в соединении с гражданской активностью. Среди примеров деятельности религиозных организаций и групп верующих за пределами сугубо религиозной сферы особую роль играет работа в области милосердия и благотворительности, вызывающая высокую степень общественного одобрения. По данным социологических исследований, деятельность религии в социальной сфере россияне поддерживают больше, чем в образовательной, просветительской и политической [Забаев, Пруцкова, Маркин, 2022]. Успехи религиозных организаций в благотворительности признают 41 % россиян, что на 14 % больше, чем десять лет назад. Причем одобрение высказывают не только верующие (около 45 %), но и атеисты с внеконфессиональными (22 % и 34 % соответственно), которые традиционно скептически относятся к религиозным структурам [Стрела времени..., 2024]. Более того, помимо позитивного отклика на многочисленные случаи религиозного социального служения, люди стремятся принять личное участие в подобных практиках. Это не зависит от отношения к вере и религии. Желание оказать помощь исходит не только от членов религиозных общин, но и людей, не идентифицирующих себя с верой и/или конкретной конфессией. Мощным стимулом к благотворительности стала пандемия COVID-19, когда многие приходы развернули активную деятельность по поддержке нуждающихся, помощи заболевшим — материальной и духовной [Религия в современной России..., 2019].

Каритативная деятельность — одна из основных задач, заложенная во всех институционализированных конфессиях, воплощение активного социально ориентированного служения. Благотворительность остается важнейшим видом деятельности религиозных организаций, посредством которого они преодолевают и материальное неравенство, и нравственный кризис, а также выполняют важную солидаризирующую функцию. Осуществляя выход за пределы сугубо религиозного поля, одновременно с этим религия привлекает и объединяет людей с различными взглядами на веру.

Социальная ответственность и добродетель — составные части моральной системы ислама, закреплённой в вероучительных положениях. Этическое уче-

⁸ Основы социальной концепции Русской Православной церкви. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/105101> (дата обращения: 20.11.2025).

⁹ Социальная доктрина российских мусульман. URL: <https://www.muslim.ru/actual/13636/> (дата обращения: 20.11.2025).

¹⁰ Основы социальной концепции иудаизма. URL: <https://religare.ru/772210> (дата обращения: 20.11.2025).

ние мусульман подразумевает обязательную помощь другим людям и общине, прежде всего тем, кто оказался в сложной жизненной ситуации. Концепция социальной справедливости включает в себя социальную ответственность и выражается в призыве следовать принципам и устоям общества и совершать добродетельные поступки, помогая ближним. Согласно мусульманскому праву (фикх), общественное благополучие важнее благополучия индивидуально [Мевлютов, Гамзатов, 2023; Патеев, 2020; Ибрагимов, 2021]. В «Социальной доктрине российских мусульман» указывается на важность социальной ответственности каждого гражданина. Благотворительная помощь мусульман обязательно оказывается на территориях компактного их проживания и распространяется не только на последователей ислама, но и на приверженцев иных конфессий, равно как и на неверующих, что входит в концепцию исламского милосердия.

Возникнув как благотворительный центр при казанской мечети для помощи незрячим и слабовидящим, за несколько лет «Ярдам» превратился в общенациональный благотворительный фонд, который расширил свою активность по направлениям оказываемой помощи и по географии деятельности, выйдя за пределы Татарстана. Помимо коммерческих организаций, среди партнеров фонда есть и государственные структуры. Активное участие в благотворительных проектах принимает мэрия Казани, а председатель Совета ОБФ «Ярдам-помощь» Илдар Баязитов в ноябре 2025 г. избран членом Общественной палаты Республики.

Выход на технологии социального партнерства позволил Центру социальной реабилитации и адаптации найти содействие у официальных властей Татарстана (Аппарат Главы Республики Татарстан, несколько министерств и ведомств, включая республиканское Управление ФСИН) и Духовного управления мусульман РТ, что предоставило ресурсы, недоступные большинству негосударственных организаций [Гузельбаева, 2024]. Сотрудники ЦРА входят в Экспертный совет при Уполномоченном по правам человека Татарстана и республиканскую Общественную палату. Центр уже помог более 30 тыс. человек и заслуженно зарекомендовал себя с положительной стороны, внося реальный вклад в профилактику рецидивной преступности. Глава ФСИН РФ А. Гостев в марте 2025 г. заявил о снижении числа рецидивов у осужденных, прошедших ресоциализацию. Уровень рецидивной преступности среди них в пять раз ниже, чем у других категорий¹¹.

Деятельность АНО «Приют человека» стала масштабироваться в партнерстве со структурами, представляющими публичную власть. Партнерами выступают Министерство труда, занятости и социальной защиты РТ, Министерство здравоохранения РТ, Министерство образования и науки РТ, мэрия г. Казани, Общественная палата Татарстана, несколько казанских больниц¹².

Отмеченные факты позволяют говорить о действенности технологий социального партнерства. Партнерство между государством и этими организациями ос-

¹¹ Мицкевич О. Глава ФСИН заявил о снижении числа рецидивов у прошедших ресоциализацию осужденных // Lenta.ru. 12.03.2025. URL: <https://lenta.ru/news/2025/03/12/glava-fsin-zayavil-o-snizhenii-chisla-retsdivov-u-proshedshih-resotsializatsiyu-osuzhdennyh/> (дата обращения: 20.11.2025).

¹² За время работы центра (на начало осени 2025 г.) в «Приюте человека» роздано около 2,8 млн порций горячей еды, более 20 тыс. продуктовых наборов, около 57 тыс. людей предоставлен ночлег, 36 тыс. оказаны услуги бани, парикмахерской и прачечной.

новывается на взаимной заинтересованности в сотрудничестве в процессе решения общих социальных и воспитательных задач, что подтверждается мнением информантов.

У нас [в ЦРА] налажены крепкие связи с государством, они [государственные структуры] идут с нами на контакт. Это взаимовыгодно, мы друг другу помогаем. Нам предоставили помещения и грант на ремонт, идет огромная административная поддержка от нескольких структур. Они ценят нашу работу. Управления ФСИН из других регионов о нас прекрасно знают, к нам из других регионов, даже издалека направляют освободившихся — кому, как они знают по опыту нашей работы, у нас можно комплексно помочь. Мы же, честно говоря, ближе к народу, мы легче находим общий язык с подобными людьми. (Интервью с сотрудником организации «Центр реабилитации и социальной адаптации»)

*Вообще, мы не просим помощи у государства. Сами справляемся, силами наших спонсоров. Единственное, от государства мы получаем административную поддержку. Получается такой удачный симбиоз: **бизнес дает деньги, государство — административный ресурс, а люди — руки.** (Интервью с сотрудником фонда «Ярдам-Помощь»)*

*Наш центр оказывает комплексную помощь. Что это значит: во-первых, комплексную помощь благоприобретателю по набору услуг. А во-вторых, **мы создаем универсальную площадку, где... и бизнес, и волонтеры, и государство могут комплексно взаимодействовать в решении острых социальных вопросов.** (Интервью с сотрудником организации «Приют человека»)*

Поддержка и участие государства, региональных властных структур в проектах исламских благотворительных организаций позволяют им получать дополнительные ресурсы, повышает их авторитет и доверие со стороны общества, благополучателей и доноров. Государство, в свою очередь, получает надежного партнера и эффективный инструмент для решения социальных проблем, прежде всего уязвимых групп. Таким образом, совместная работа государства, органов публичной власти и благотворителей, их партнерство, имеет более широкий социальный результат: способствует сплочению общества и укреплению доверия между его различными группами.

Все три рассматриваемые благотворительные структуры ведут разноплановую социальную работу, помогая людям различных социальных категорий, расширяя первоначальное целеполагание, стремясь учитывать специфические потребности каждой из них.

Мы делаем работу огромного социального значения. Надо признаться, ведь большинство тех, кому мы помогаем, — это не бездомные и бывшие эзки [первоначальная целевая аудитория], а простые бабушки и дедушки, малоимущие. Их около 70 % наших подопечных. Еще — люди, например, кто в поездке не рассчитал время и средства, или даже у кого острая семейная ситуация — нужен ночлег. Мы никому не отказываем. Только табу на алкоголь. Люди разных социальных групп, и у каждой — свой

запрос. Поест, взять теплую одежду, пообщаться. (Интервью с сотрудником организации «Приют человека»)

Можно зафиксировать, что через определенный период после начала своей деятельности анализируемые организации перешли к ее диверсификации и масштабированию. Растет список предоставляемых услуг, увеличивается число адресатов поддержки, расширяется география деятельности. Одновременно их инициативы, подходы и формы деятельности, сформулированные на основе религиозных смыслов и структур, универсализируются в секулярном пространстве федерального масштаба или проникают в нормативную и институциональную сферы. Так, ЦРА стал крупной и одной из наиболее успешных организаций по реабилитации бывших заключенных из нескольких подобных в России [Филоненко, 2024]. Положения его устава легли в основу нескольких положений Федерального закона «О пробации в РФ»¹³. «Приют человека» также значительно расширил первоначальный набор предлагаемых услуг, разнообразив имеющиеся и дополнив их медицинской и психологической поддержкой. Помимо 12 пунктов, предоставляющих горячее питание в Казани, и павильонов для проживания в 17 городах и районных центрах Татарстана, организация распространяет свою деятельность на территории других российских регионов — открыты пять полноценных филиалов помимо Татарстана: в Саратовской и Ульяновской областях, Удмуртии, Башкортостане, Мордовии. Идет работа по открытию восьмого центра помощи бездомным и малоимущим в Нижегородской области. ЦРА и «Ярдам» также осуществляют свою благотворительную деятельность в нескольких областях и республиках.

Выход религиозного поля в другие сферы не ограничивается однонаправленным движением. Это обоюдный процесс — религия проникает в различные социальные области, а нерелигиозные члены общества, в свою очередь, участвуют в деятельности религиозных организаций. Невзирая на несовпадение мировоззренческих позиций религиозных и нерелигиозных людей, можно говорить о единстве в представлениях об общечеловеческих и духовно-нравственных ценностях [Кублицкая, Писманник, 2023]. Показательно, что, осознавая необходимость духовной основы и учитывая разную конфессиональную приверженность своих подопечных, ЦРА и «Приют человека» приглашают к работе православных священников. Еженедельно проходят беседы священника и имама с подопечными, духовные лица регулярно посещают колонии и СИЗО г. Казани и районов Татарстана. Несмотря на первоначальный исламский импульс в деятельности этих организаций, на сегодняшний день среди их основных работников и среди волонтеров не только мусульмане, но и православные, внеконфессиональные верующие и те, кто индифферентно относится к религии. Это также маркирует более сложную проблему — ракурс рассмотрения межрелигиозного диалога как формы социального служения в секулярном пространстве, с привлечением в том числе нерелигиозных сегментов общества. Приведем примеры из интервью и фокус-групп о совместной деятельности людей с разным отношением к вере.

¹³ Федеральный закон от 6 февраля 2023 г. № 10-ФЗ «О пробации в Российской Федерации». URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48882?ysclid=mkogpl3yqu824878845> (дата обращения: 20.11.2025).

Мусульманка привела для добровольческой работы в преимущественно мусульманский «Приют человека» православную соседку, затем сама приняла участие в волонтерской помощи православного прихода:

*Кормить нуждающихся, бездомных горячим обедом — я раньше не задумывалась, что многим это почти недоступно. Соседке рассказала, она тоже пришла, спасибо ей. Я потом с ней на их мероприятие [православного прихода] сходила. **Это наше общее дело.** (Фокус-группа с волонтерами организации «Приют человека», жен., 34 года, мусульманка)*

Атеистка, случайно попавшая в благотворительную организацию, продолжает помогать на добровольной основе, приглашая с собой друзей с разным отношением к вере:

*Когда училась [на психолога], проходила практику здесь. С тех пор нет-нет да прихожу. Мне атмосфера нравится, люди. **Нужное дело делаем.** (Фокус-группа с волонтерами организации «Приют человека», жен., 30 лет, русская, атеистка)*

Осознавая различия в отношении к вере и религии, участники стремятся взаимодействовать с религиозными структурами и признают позитивные нравственные возможности ислама и православия:

Признаю, что здесь религия хорошо помогает бездомным, кому пойти некуда. Ведь в такой критической [ситуации] люди, а церковь и мусульмане все-таки проповедуют [бескорыстную] помощь. (Фокус-группа с волонтерами организации «Приют человека», жен., 33 года, татарка, нет отношения к религии)

***Мы здесь очень разные, но это не важно, главное — мы помогаем людям и помогаем себе.** Сколько я сам себе помог, успокоился, вокруг меня добрые люди, улыбки, вот это важно. (Фокус-группа с волонтерами организации «Приют человека», муж., 34 года, русский, православный)*

Волонтеры, не идентифицирующие себя ни с исламом, ни с другой религией, объясняют участие в отдельных акциях или регулярной работе «Приюта» уважением к ценностям, которые они находят у работников организации. Им импонирует социальное служение, направленное на конкретную помощь конкретным людям, в то время как в других проектах, с которыми некоторые из добровольцев имеют опыт сотрудничества, они видят более абстрактные идеи и менее полезные, по их личным словам, действия. Пример: внеконфессиональный верующий, родители которого — православные, участвовал в активистских акциях гражданского направления, затем подключился к волонтерской помощи благотворительной организации, созданной мусульманами:

Я ездил на собрания, типа митингов, что ли, мы за хорошее дело боролись, я считал. Но на самом деле моя работа здесь мне нравится больше. Может, я повзрослел. Я смо-

трю вот на этих мужиков [подопечных, живущих в Приюте], видно же, что пили, а сейчас нет, улыбаются, это хорошо. Среди работников много бородатых — понятно, что мусульмане. Сначала немного сторонился, теперь вместе работаем, едим, болтаем. Я уважаю их подход. (Интервью с волонтером организации «Приют человека», муж., 29 года, чуваш, колеблется между верой и неверием)

Различные мировоззренческие взгляды характерны не только для волонтеров благотворительной организации, но также для партнеров и благотворителей:

Мы сотрудничаем и с мечетями, и с православными храмами. К нам священники приходят тоже регулярно, среди наших подопечных ведь православных тоже много. Надеемся, религия им поможет. (Интервью с сотрудником организации ЦРА, русский, нет отношения к религии)

Спонсоры и жертвователи тоже представлены разнообразным конфессиональным составом. В помощи участвуют светские структуры и частные дарители, мусульманские и православные.

Между прочим, больше всего в денежном выражении помощи из числа всех благотворителей у АНО ЦРА — православные организации и частные пожертвователи. Не знаю, почему так сложилось. Конечно, если мы кинем клич, мусульмане соберутся и сделают очень большой взнос, но мусульмане помогают другим организациям, не только нам, это распределено как-то само собой. Мы помогаем всем независимо [от вероисповедания], и нам помогают разные. (Интервью с сотрудником организации ЦРА)

Заключение

Исламские благотворительные организации Татарстана выполняют не только сугубо милосердные функции, но и выводят религиозные смыслы в публичные сферы, реализуют проекты социальной архитектуры, направленной на достижение общего блага. Сотрудничество со светскими структурами — административными и деловыми — повышает эффективность этой деятельности, а также фиксирует диффузию религиозных и нерелигиозных сфер общества, маркируя в нем новые формы присутствия религии. Сегодня можно уверенно говорить о сложившемся социальном партнерстве между исламскими благотворительными организациями Казани, волонтерами и государством. Их ресурсы и усилия объединены для реализации совместных целей, а государственная поддержка повышает возможности и авторитет этих исламских проектов. В ответ государство получает эффективного партнера для помощи нуждающимся и реализации целей социальной политики. Инициатива одной казанской мечети (Ярдам) и ее имама (Илдара Баязитова) с подвижниками, поддержанная Духовным управлением мусульман Татарстана и государственными структурами (мэрией Казани, Фондом президентских грантов), выросла в национальный благотворительный фонд «Ярдам-Помощь». Инициативы рядовых мусульман по продвижению комплексной помощи бывшим заключенным, малоимущим, инвалидам и прочим малозащищенным гражданам, поддержанные Федеральной службой исполнения наказаний, а так-

же главой Республики Татарстан и татарстанскими министерствами, развились во флагман развития института PROBATION в России — АНО ЦРА и в деятельность федерального масштаба АНО «Приют человека», осуществляющей разностороннюю помощь нуждающимся в семи российских регионах. Подобное партнерство обеспечивает координацию государственных, общественных и религиозных ресурсов, создавая институциональную основу для эффективного решения социальных проблем. Одновременно подобные проекты подтверждают выход религиозных смыслов за конфессиональные границы и их существование в прямом и «превращенном» виде в качестве аттракторов социальной и управленческой деятельности.

Активизация своей деятельности в социальной сфере позволяет религиозным организациям выйти за пределы сугубо религиозного поля в публичную область. Социальное служение, при котором религиозные акторы солидаризируются с государством и обнаруживают с ним общие цели и интересы по социально востребованным вопросам, переформатируется в обширную деятельность, в которой задействованы религиозная, политическая и общественная сферы. Негосударственные организации, включая религиозные, играют все более заметную роль, прежде всего в решении социальных проблем, расширяя и дополняя ресурсную базу государства. Кейсы трех исламских благотворительных организаций Казани демонстрируют, что объединение усилий государства, религии и гражданского общества в формате социального партнерства способствует социальной консолидации и решению социальных проблем. Выбор именно исламских организаций показывает как универсальность происходящих процессов, так и более отчетливое перетекание религиозных интенций в секуляризированные публичные сферы, включая социальную политику и обеспечение общественной солидарности. Проанализированные примеры могут стать выражением новых гибридных форм, которые стремятся преодолеть строгую дихотомию светских и религиозных институтов.

Еще одним качественным отличием становятся параметры межрелигиозного диалога как технология социального служения, то есть взаимодействия по-разному религиозно и мировоззренчески ориентированных людей в рамках общего дела ради общего блага.

Партнерство между государственными и исламскими благотворительными организациями способствует формированию устойчивых механизмов социальной интеграции. Для религиозных организаций сотрудничество обеспечивает наращивание ресурсного потенциала и повышение легитимности, для государства — создание действенных инструментов адресной помощи, способствующих снижению социальной напряженности среди уязвимых групп населения. Инициативы исламской благотворительности, получив поддержку различных участников, могут выйти на федеральный институциональный уровень, отражая универсализирующий характер благотворительной деятельности в формате социального партнерства.

Подобное социальное партнерство консолидирует государственные, общественные и религиозные ресурсы для достижения социально значимых целей и в итоге способствует поддержанию социальной стабильности.

Список литературы (References)

1. Антонов К. М., Польсков К. О., Смирнов М. Ю. Секуляризация и постсекулярность (к дискуссии о современном научном аппарате исследования религий) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 138—154. <https://doi.org/10.15382/sturl2023105.138-154>.
Antonov K. M., Pol'skov K. O., Smirnov M. Yu. (2023) Secularisation and Post-Secularity (On the Discussion about the Modern Conceptual Framework of Religious Studies). *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tixonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. Vol. 105. P. 138—154. <https://doi.org/10.15382/sturl2023105.138-154>. (In Russ.)
2. Багаева К. А. Социальная деятельность традиционных религиозных организаций в рамках государственно-религиозных отношений // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2025. Вып. 3. С. 20—27.
Bagaeva K. A. (2025) Social Activity of Traditional Religious Organizations within the Framework of Religion—State Relations. *Bulletin of Buryat State University. Philosophy*. Vol. 3. P. 20—27. (In Russ.)
3. Богатова О. А., Долгаева Е. И. Православный активизм в восприятии населения региона: основные фреймы // Вестник Института социологии. 2024. Т. 15. № 3. С. 55—78. <https://doi.org/10.19181/vis.2024.15.3.5>.
Bogatova O. A., Dolgaeva E. I. (2024) Orthodox Activism as Perceived by the Population of the Region: Main Frames. *Vestnik Instituta Sotziologii*. Vol. 15. No. 3. P. 55—78. <https://doi.org/10.19181/vis.2024.15.3.5>. (In Russ.)
4. Богдан С. С. От исследования религиозно «никаких» к становлению социологии «нерелигии» // Научный результат. Социология и управление. 2025. Т. 11. № 2. С. 4—21.
Bogdan S. S. (2025) From the Study of Religious “Nones” to the Development of the Sociology of “Non-Religion”. *Research Result. Sociology and Management*. Vol. 11. No. 2. P. 4—21. (In Russ.)
5. Габдрахманова Г. Ф. Образ ислама в официальной риторике и общественных представлениях: сопоставительный анализ на материалах Республики Татарстан // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 3. С. 194—222. [https://doi.org/10.14258/nreur\(2025\)3-11](https://doi.org/10.14258/nreur(2025)3-11).
Gabdrakhmanova G. F. (2025) The Image of Islam in Official Rhetoric and Public Representations: A Comparative Analysis Based on Materials from the Republic of Tatarstan. *Nations and Religions of Eurasia*. Vol. 30. No. 3. P. 194—222. [https://doi.org/10.14258/nreur\(2025\)3-11](https://doi.org/10.14258/nreur(2025)3-11). (In Russ.)
6. Гузельбаева Г. Я., Мchedlova М. М. Мусульманские сообщества в Казани начала XXI века: причины подъема и спада исламского молодежного активизма // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 3. С. 247—268. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.3.1617>.
Guzelbaeva G. Y., Mchedlova M. M. (2020) Kazan Muslim Communities at the Beginning of the 21st Century: Causes of the Rise and Fall of Islamic Youth Activism.

Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes. No. 3. P. 247—268.
<https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.3.1617>. (In Russ.)

7. Гузельбаева Г. Я. Религия и ресоциализация: специфика гражданского общества в России // Россия в полицентричном мировом порядке: вызовы и новые парадигмы развития: Материалы X Всероссийского конгресса политологов РАПН с международным участием. М.: Аспект Пресс, 2024. С. 169—170.
Guzelbaeva G. Y. (2024) Religion and Resocialization: The Specifics of Civil Society in Russia: In: *Russia in a Polycentric World Order: Challenges and New Development Paradigms. Proceedings of the 10th All-Russian Congress of Political Scientists with International Participation*. Moscow: Aspect Press. P. 169—170. (In Russ.)
8. Дорофеева М. Г. Социальное служение как направление социальной работы // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2021. № 2. С. 220—226.
Dorofeeva M. G. (2021) Social Service as a Type of Social Work. *Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary*. No. 2. P. 220—226. (In Russ.)
9. Забаев И. В., Пруцкова Е. В., Маркин К. В. Церковная социальная работа глазами россиян и социальных работников Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 139—153. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2022_3_139.
Zabaev I. V., Prutskova E. V., Markin K. V. (2022) Church Social Work Through the Eyes of Russians and Social Workers of the Russian Orthodox Church. *Christian Reading*. No. 3. P. 139—153. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2022_3_139. (In Russ.)
10. Ибрагимов М. И. Деятельность исламских благотворительных организаций в период коронавирусной инфекции на примере благотворительного фонда «Ярдэм» // Казанский вестник молодых ученых. 2021. Т. 5. № 5. С. 77—82.
Ibragimov M. I. (2021) Activities of Islamic Charitable Organizations during the Period of Coronavirus Infection on the Example of the Charity Foundation “Yardem”. *Kazan Bulletin of Young Scientists*. Vol. 5. No. 5. P. 77—82. (In Russ.)
11. Идентичность: личность, общество, политика. Новые контуры исследовательского поля / отв. ред. И. С. Семененко. М.: Весь Мир, 2023.
Semenenko I. S. (ed.) (2023) Identity: Personality, Society, Politics. New Contours of the Research Field. Moscow: Ves Mir. (In Russ.)
12. Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022.
Inglehart R. (2022) Religion’s Sudden Decline: What’s Causing It, and What Comes Next? St. Petersburg: EUSP Press. (in Russ.)
13. Исаев А. В., Матвиенко В. А. Социально ориентированное партнерство государства и религий в ретроспективе преобразований «новой» России // Вестник государственного и муниципального управления. 2022. Т. 11. № 3. С. 98—110.
Isaev A. V., Matvienko V. A. (2022) Socially Oriented Partnership of the State and Religions in the Retrospective of the Transformations of the “New” Russia. *Journal of Public and Municipal Administration*. Vol. 11. No. 3. P. 98—110. (In Russ.)

14. Каргина И. Г. Современные вызовы познанию и измерению религиозного плюрализма // Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Сер. «Демография. Социология. Экономика». Т. 4. № 4 / под ред. С. Ю. Глазьева, С. В. Рязанцева, Е. А. Кублицкой. М.: Экон-информ, 2018. С. 46—61.
Kargina I. G. (2018) Contemporary Challenges to Cognition and Measurement of Religious Pluralism. In: Glaziev S. Yu., Ryazantsev S. V., Kublitskaya E. A. (eds.) *Secularization in the Context of Religious Changes in Modern Society*. Vol. 4. No. 4. P. 46—61. (In Russ.)
15. Кублицкая Е. А. Динамика процесса пост/де/секуляризации среди молодежных групп московского мегаполиса // Научный результат. Социология и управление. 2022. Т. 8. № 3. С. 103—115. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2022-8-3-0-8>.
Kublitskaya E. A. (2022) Dynamics of the Post/De/Secularization Process among the Youth Groups of the Moscow Metropolis. *Research Result. Sociology and Management*. Vol. 8. No. 3. P. 103—115. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2022-8-3-0-8>. (In Russ.)
16. Кублицкая Е. А., Писманик М. Г. Религиозные и социокультурные процессы в интеграции современных обществ (аналитический обзор социокультурного взаимодействия религиозных и нерелигиозных россиян) // Научный результат. Социология и управление. 2023. Т. 9. № 2. С. 15—20. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-2>.
Kublitskaya E. A., Pismanik M. G. (2023) Religious and Socio-Cultural Processes in the Integration of Modern Societies (Analytical Review of the Socio-Cultural Interaction of Religious and Non-Religious Russians). *Research Result. Sociology and Management*. Vol. 9. No. 2. P. 15—20. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-2>. (In Russ.)
17. Лебедев С. Д. Рефлексия религии современной российской молодежью: к постановке вторичных гипотез (на материалах межрегионального исследования) // Научный результат. Социология и управление. 2024. Т. 10. № 1. С. 28—39. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2024-10-1-0-3>.
Lebedev S. D. (2024) Reflection of Religion by Modern Russian Youth: Towards the Formulation of Secondary Hypotheses (Based on the Materials of an Interregional Study). *Research Result. Sociology and Management*. Vol. 10. No. 1. P. 28—39. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2024-10-1-0-3>. (In Russ.)
18. Лункин Р. Н. Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет европейское общество. М.: Нестор-История, 2020.
Lunkin R. N. (2020) *The Churches in Politics and the Politics in the Churches. How the Christianity Changes the European Society*. Moscow: Nestor-Istoriya. (In Russ.)
19. Маркин К. В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274—290. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.2.16>.

- Markin K. V. (2018) Between Belief and Unbelief: Non-Practicing Orthodox Christians in the Context of the Russian Sociology of Religion. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 2. P. 274—290. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.2.16>. (In Russ.)
20. Мевлютов А. Ш., Гамзатов А. А. Проблема социальной ответственности в исламе // *Minbar. Islamic Studies*. 2023. Т. 16. № 1. С. 117—125. <http://doi.org/10.31162/2618-9569-2023-16-1-117-125>.
Mevliutov A. Sh., Gamzatov A. A. (2023) The Problem of Social Responsibility in Islam. *Minbar. Islamic Studies*. Vol. 16. No. 1. P. 117—125. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2023-16-1-117-125>. (In Russ.)
21. Мухаметов Р. С. (есть ссылка в тексте на стр. 6) Взаимосвязь религиозности и уровня патриотизма граждан РФ: анализ данных Всемирного обзора ценностей // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2025. № 3. С. 134—155. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2025.3.2655>.
Mukhametov R. S. (2025) The Relationship Between Religiosity and the Level of Patriotism of Russian Citizens: Analysis of Data from the World Values Survey (WVS). *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 134—155. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2025.3.2655>. (In Russ.)
22. Мchedlova M. M. Российская идентичность: цивилизация, ценности, государство. М.: РУДН, 2024.
Mchedlova M. M. (2024) Russian Identity: Civilization, Values, State. Moscow: RUDN University. (In Russ.)
23. Патеев Р. Ф. Религиозный активизм в мусульманских обществах: переосмысление в постсекулярную эпоху // Религиоведение. 2020. № 3. С. 78—87. <https://doi.org/10.22250/2072-8662.2020.3.78-87>.
Pateev R. F. (2020) Religious Activism in Muslim Communities: Rethinking in the Post-Secular Era. *Religion Studies*. No. 3. P. 78—87. <https://doi.org/10.22250/2072-8662.2020.3.78-87>. (In Russ.)
24. Практики анализа качественных данных в социальных науках / отв. ред. Е. В. Полухина. М.: ИД ВШЭ. 2023.
Polukhina E. V. (ed.) (2023) The Practices of Qualitative Data Analysis in Social Sciences. Moscow: HSE. (In Russ.)
25. Религия в современной России: контексты и дискуссии / отв. ред. М. М. Мchedlova. М.: РУДН; ФНИСЦ РАН, 2019.
Mchedlova M. M. (ed.) (2019) Religion in Modern Russia: Context and Discussions. Moscow: RUDN; FCTAS RAS. (In Russ.)
26. Религия в современной России: события и дискурсы пандемии / под ред. М. М. Мchedlova. М.: РУДН. 2021.
Mchedlova M. M. (ed.) (2021) Religion in Modern Russia: Events and Discourses of the Pandemic. Moscow: RUDN. (In Russ.)

27. Руткевич Е. Д. (Не)религиозное разнообразие и соотношение религиозного, духовного и светского в сознании современного человека // Вестник Института социологии. 2021. Т. 12. № 3. С. 54—78.
Rutkevich E. D. (2021) (Non)Religious Diversity and Correlation of Religious, Spiritual and Secular in the Consciousness of Modern Man. *Vestnik Istituta Sotziologii*. Vol. 12. No. 3. P. 54—78. (In Russ.)
28. Руткевич Е. Д. О современном мире, (не)религиозном разнообразии и пост-секулярной перспективе // Научный результат. Социология и управление. 2023. Т. 9. № 2. С. 58—76. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-5>.
Rutkevich E. D. (2023) On Current World, (Non)Religious Diversity and Post-Secular Perspective. *Research Result. Sociology and Management*. Vol. 9. No. 2. P. 58—76. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-5>. (In Russ.)
29. Руткевич Е. Д. Религия, неверие и духовность «никаких»: проблема определения и изучения // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 29—48. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-2>.
Rutkevich E. D. (2020) “Religion”, “No Religion” and “Spirituality” of the “Nones”: Issues of Definition and Study. *Research Result. Sociology and Management*. Vol. 6. No. 3. P. 29—48. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-2>. (In Russ.)
30. Селиверстова Н. А., Зубок Ю. А. Религиозная идентичность в смысловой саморегуляции молодежи // Научный результат. Социология и управление. 2023. Т. 9. № 2. С. 127—143. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-10>.
Seliverstova N. A., Zubok J. A. (2023) Religious Identity in the Semantic Self-Regulation of Youth. *Research Result. Sociology and Management*. Vol. 9. No. 2. P. 127—144. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-10>. (In Russ.)
31. Семенов И. А. Каритативная практика ислама // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2020. Т. 207. № 3. С. 18—22. <https://doi.org/10.18522/2687-0770-2020-3-18-22>.
Semenov I. A. (2020) Caritative Practice of Islam. *Bulletin of Higher Educational Institutions. North Caucasus Region. Social Science*. Vol. 207. No. 3. P. 18—22. <https://doi.org/10.18522/2687-0770-2020-3-18-22>. (In Russ.)
32. Смирнов М. Ю. Новые форматы религии в публичном пространстве современного российского общества // Технологос. 2020. № 1. С. 124—132. <https://doi.org/10.15593/perm.kipf/2020.1.11>.
Smirnov M. Yu. (2020) New Religion Formats in the Modern Russian Society Public Space. *Technologos*. No. 1. P. 124—132. <https://doi.org/10.15593/perm.kipf/2020.1.11>. (In Russ.)
33. «Стрела времени» в массовом сознании россиян: оценки прошлого, суждения о настоящем, представления о будущем / под ред. М. К. Горшкова. М.: Весь Мир, 2024.
Gorshkov M. K. (ed.) (2024) “The Arrow of Time” in the Mass Consciousness of Russians: Assessments of the Past, Judgments about the Present, Ideas about the Future. Moscow: Ves’ Mir. (In Russ.)

34. Филоненко Т. В. Участие негосударственных институтов в постпенитенциарной адаптации осужденных // Вопросы российского и международного права. 2024. Т. 14. № 8А С. 165—177.
Filonenko T. V. (2024) Participation of Non-Governmental Institutions in Post-Penitentiary Adaptation of Convicts. *Matters of Russian and International Law*. Vol. 14. No. 8A. P. 165—177. (In Russ.)
35. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002.
Habermas J. (2002) *The Future of Human Nature*. Moscow: Ves' Mir. (In Russ.)
36. Щипков В. А. Постсекулярная речь. Ценностное измерение современных культурных и политических процессов. М.: МГИМО, 2019.
Shchipkov V. A. (2019) *Post-Secular Speech. Value Dimension of Modern Cultural and Political Processes*. Moscow: MGIMO. (In Russ.)
37. Berger P. (1990) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, NY: Anchor.
38. Berger P. (2014) *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston; Berlin: Walter de Gruyter.
39. Berger P., Davie G., Focas E. (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate.
40. Beyer P. (2013) Religion in the Context of Globalization. A Developing of Theoretical Perspective. In: Beyer P. *Religion in the Context of Globalization. Essays on Concept, Form, and Political Implication*. London: Routledge. P. 1—23.
41. Casanova J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL; London: The University of Chicago Press.
42. Fursett I., Kuhle L., Lundby K., Lovheim M. (2019) Religious Complexity in Nordic Public Spheres. *Nordic Journal of Religion and Society*. Vol. 32. No. 1. P. 71—90. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2019-01-05>.
43. Woodhead L. (2016) Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: The British Example. *Society*. Vol. 53. P. 41—46. <https://doi.org/10.1007/s12115-015-9984-1>.
44. Wuthnow R. (1997) The Cultural Turn: Stories, Logics, and the Quest for Identity in American Religion. In: Becker P., Eiesland N. (eds.) *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press. P. 245—265.
45. Zabaev I., Mikhaylova Y., Oreshina D. (2018) Neither Public nor Private Religion: The Russian Orthodox Church in the Public Sphere of Contemporary Russia. *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 33. No. 1. P. 17—38. <https://doi.org/10.1080/13537903.2018.1408260>.

Приложение

Таблица 1. *Характеристики информантов глубинных интервью*

№ интервью	Статус	Пол, возраст	Доп. характеристики
1	Сотрудник, ЦРА	Муж., 45 лет	Мусульманин, представитель руководства
2	Сотрудник, ЦРА	Муж., 50 лет	Мусульманин, представитель руководства
3	Сотрудник, ЦРА	Муж., ок. 32 лет	Без конкретного отношения к религии, рядовой сотрудник
4	Волонтер, ЦРА	Муж., ок. 47—48 лет	Мусульманин, активный и постоянный волонтер
5	Сотрудник, «Приют человека»	Муж., ок. 45 лет	Православный, представитель руководства
6	Волонтер, «Приют человека»	Муж., 29 лет	Колеблется между верой и неверием, активный и постоянный волонтер
7	Волонтер, «Приют человека»	Жен., 30 лет	Атеист, активный и постоянный волонтер
8	Сотрудник, «Ярдам-помощь»	Муж., 52 года	Мусульманин, представитель руководства
9	Сотрудник, «Ярдам-помощь»	Муж., ок. 40 лет	Мусульманин, рядовой сотрудник

Таблица 2. *Характеристики фокус-групп*

№ группы	Организация	Количество участников	Характеристики участников
1	«Приют человека»	10 человек	Мужчины и женщины в возрасте от 20 до 45 лет, разного отношения к религии, опыт работы волонтером в данной организации — от двух лет до двух месяцев
2	«Приют человека»	10 человек	Мужчины и женщины в возрасте от 20 до 45 лет, разного отношения к религии, опыт работы волонтером в данной организации — от одного года до двух месяцев
3	«Приют человека»	7 человек	Мужчины и женщины в возрасте от 22 до 55 лет, разного отношения к религии, опыт работы волонтером в данной организации — от трех лет до двух месяцев
4	«Ярдам-помощь»	8 человек	Мужчины и женщины в возрасте от 26 до 55 лет, разного отношения к религии, опыт работы волонтером в данной организации — от трех лет до двух месяцев

Правильная ссылка на статью:

Мониторинг мнений (ВЦИОМ): май — июнь 2026 // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 116—129.

For citation:

Public Opinion Poll (VCIOM): May — June 2026. (2026) *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 116–129.

МОНИТОРИНГ МНЕНИЙ: МАЙ — ИЮНЬ 2026

Результаты ежедневных опросов «ВЦИОМ—Спутник». Методы опроса: (1) телефонное интервью по стратифицированной двухосновной случайной выборке стационарных и мобильных номеров объемом 1 600 респондентов в возрасте от 18 лет (выборка построена на основе полного списка телефонных номеров, задействованных на территории РФ); (2) интернет-опрос по формализованной анкете на базе вероятностной панели «ВЦИОМ-онлайн» (участники панели рекрутируются в ходе ежедневного всероссийского телефонного (CATI) опроса «Спутник», который проводится по случайной (RDD) выборке мобильных номеров из полного списка телефонных номеров, задействованных на территории РФ). Данные взвешены на вероятность отбора и по социально-демографическим параметрам. Максимальный размер ошибки с вероятностью 95 % не превышает 2,5—3,1 %. Помимо ошибки выборки, смещение в данные опросов могут вносить формулировки вопросов и различные обстоятельства, возникающие в ходе полевых работ.

СОДЕРЖАНИЕ ДАЙДЖЕСТА

СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

ЭФФЕКТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ ПОИСКА РАБОТЫ117

ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ ЛЕКАРСТВА: ПРЕДПОЧТЕНИЯ РОССИЯН120

ОБРАЗ ЖИЗНИ

ЕДА ПО ПРАВИЛАМ И БЕЗ.....122

ОНЛАЙН-ШОПИНГ В РОССИИ: ВСЕ ПРОДАЕТСЯ, НО НЕ ВСЕ ПОКУПАЕТСЯ?.....124

СПОРТ РЯДОМ С ДОМОМ — ПУТЬ К ЗОЖ!126

ПРЕСТИЖ И СТАТУС В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ128

Авторы аналитических обзоров: Татьяна Смак, Людмила Карпова, Иван Леконцев, Олег Маврин, Сергей Ушкин, Екатерина Юшкина

Составитель дайджеста: Светлана Бирюкова

СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

ЭФФЕКТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ ПОИСКА РАБОТЫ	117
ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ ЛЕКАРСТВА: ПРЕДПОЧТЕНИЯ РОССИЯН	120

ЭФФЕКТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ ПОИСКА РАБОТЫ

4—9 июня 2026 г.

«Где искать работу?» — вопрос, которым задается каждый, оказавшись в ситуации поиска места трудоустройства. Одни делают ставку на цифровые платформы, другие полагаются на помощь близких. Если верить статистике, от 40 % до 50 % вакансий в России успешно закрываются благодаря рекомендациям и нетворкингу до их публикации в открытом доступе¹. На современном российском рынке труда за статус самого востребованного канала поиска работы конкурируют специализированные сайты и личные связи (57 % и 54 % соответственно от числа искавших работу по найму).

Часть респондентов предпочитают напрямую обращаться в компании, отслеживая разделы с вакансиями на официальном сайте потенциального работодателя (28 %). Почти столь же востребованы сервисы объявлений широкого профиля, где предложения о работе соседствуют с предложениями о продаже товаров и услуг (26 %). Замыкают пятерку самых популярных каналов поиска работы службы занятости (20 %). Еще 17 лет назад, на закате 2000-х годов, поиск работы был устроен совсем иначе: обращение к интернету в те годы было скорее исключением, чем правилом; соискатели полагались в первую очередь на личные знакомства, реже отслеживали вакансии непосредственно в компаниях и обращались в службы занятости.

При этом сегодня поиск работы через личные знакомства востребован вне зависимости от возраста потенциального соискателя, в то время как современные каналы трудоустройства подчеркивают цифровой разрыв между поколениями. В частности, специализированные сайты по поиску работы пользуются наибольшей популярностью среди миллениалов, а традиционные каналы — среди соискателей постарше.

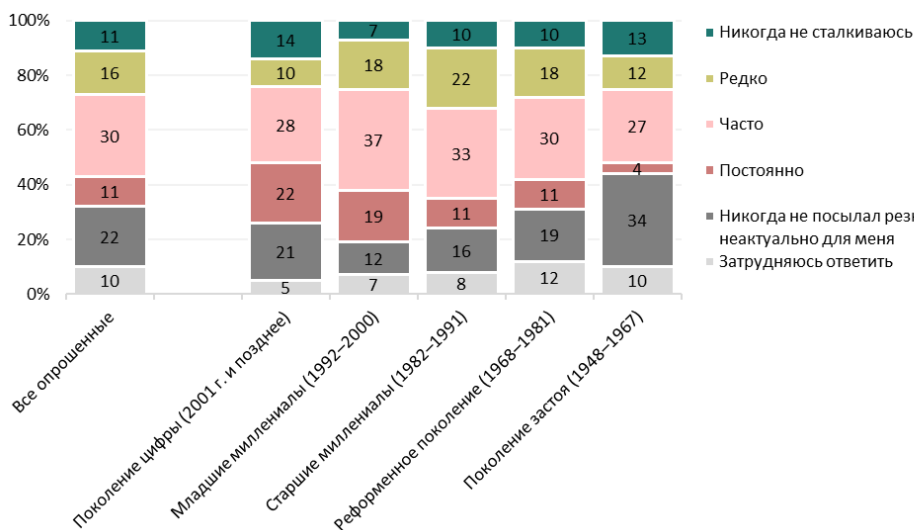
Одна из характерных особенностей современного рынка труда — асимметрия информации между соискателем и работодателем, в частности дефицит обратной связи от второго. В то время как от кандидатов ожидаются грамотное резюме, мотивационные письма и готовность оперативно отвечать на запросы рекрутеров, работодатели далеко не всегда считают необходимым предоставлять обратную связь даже после рассмотрения резюме. Согласно полученным данным, более половины опрошенных сталкивались с игнорированием их отклика на вакансии, в том числе каждый девятый оказывается в подобной ситуации постоянно.

Не менее острая проблема — отсутствие обратной связи после отказа. Для большинства респондентов, не получивших ответа от потенциального работодателя, подобная практика также носит регулярный характер. Особенно остро про-

¹ Почему компании все чаще закрывают вакансии «своими» людьми // РБК. 2026. 6 апреля. URL: <https://www.rbc.ru/education/06/04/2026/69cfb7a99a794769a8bf907c> (дата обращения: 07.07.2026).

блема дефицита обратной связи от работодателя ощущается на столичных рынках труда: жители Москвы и Санкт-Петербурга чаще других сталкиваются с отказами без объяснения причин. Как итог, поиск работы все чаще напоминает игру по неизвестным правилам: соискатели не получают информации ни о причинах отказа, ни о перспективах рассмотрения своей кандидатуры. Это усиливает ощущение неопределенности и повышает привлекательность неформальных каналов поиска работы (помощи близких).

Рис. 1. Как часто при поиске работы Вы сталкиваетесь с тем, что работодатели никак не реагируют на Ваши отклики, посланные резюме?*
(закрытый вопрос, один ответ, в % от всех опрошенных)



* Поколение оттепели (род. до 1947 г.) не представлено ввиду малого объема выборки ($N = 7$).

Самыми уязвимыми в этой ситуации оказываются молодые специалисты. Представители поколения цифры и младшие миллениалы заметно чаще остальных сталкиваются как с отсутствием реакции на отправленные резюме, так и с отказами без объяснения причин. В результате молодые специалисты лишаются возможности учиться на собственном опыте и корректировать стратегию поиска работы; нехватка профессионального опыта вкупе с дефицитом обратной связи от работодателя создает замкнутый круг, воспроизводящий неравенство стартовых возможностей между молодыми и более опытными участниками рынка труда.

В борьбе за внимание работодателя опрошенные привлекают нового союзника — искусственный интеллект: около четверти российских интернет-пользователей обращаются к нейросетям при поиске работы, чаще всего — при подготовке резюме и сопроводительных писем. Получается, что нейросети применяются в первую очередь для наиболее выигрышной презентации профессионального опыта и навыков, тогда как поиск вакансий, подготовка к собеседованиям и принятие карьерных решений по-прежнему в зоне ответственности человека.

Чаще других к помощи нейросетей при поиске работы прибегает молодежь. Для представителей поколения цифры искусственный интеллект уже стал привычным инструментом решения повседневных задач, поэтому его применение для подготовки к собеседованию и написания резюме выглядит весьма ожидаемым. Активнее других возможности искусственного интеллекта при трудоустройстве осваивают высокообразованные пользователи сети, в частности обладатели двух и более высших образований или ученой степени, что, вероятно, объясняется не только доступом к технологии, но и владением определенными компетенциями (умение формулировать запросы, критически оценивать результат и пр.). В этом смысле современные технологии скорее усиливают отдачу от уже накопленного человеческого капитала, чем компенсируют его дефицит.

ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ ЛЕКАРСТВА: ПРЕДПОЧТЕНИЯ РОССИЯН

12 июня 2026 г.

За последние годы российский фармацевтический рынок претерпел серьезные изменения, однако структура предпочтений россиян в отношении происхождения лекарств остается стабильной. Как и в 2023 г., сегодня 54 % россиян при наличии выбора и необходимых средств предпочли бы препараты российского производства. Вероятно, речь может идти о сформировавшейся модели потребительского поведения, которая не зависит исключительно от текущей рыночной конъюнктуры или внешних обстоятельств.

Следует отметить, что отечественная фарминдустрия не уступает в производстве наиболее распространенных и востребованных лекарств, тогда как на мировом рынке оригинальных препаратов пока преобладает зарубежная продукция. Россия обеспечивает около 2 % мирового фармацевтического рынка в стоимостном выражении², при этом основные инвестиции в разработку новых препаратов по-прежнему сосредоточены в США, странах Европы и Китае, в связи с чем доминирование иностранных компаний в наиболее наукоемких сегментах выглядит закономерным. В мировой практике значительная часть новых препаратов представляет собой не радикальный терапевтический прорыв, а последовательные улучшения уже существующих решений, нередко поддерживаемые масштабными маркетинговыми бюджетами.

Главные причины выбора российских препаратов — доверие к отечественным производителям (37 %), более доступная цена (35 %) и рекомендации врачей и фармацевтов (31 %). Декларируемое респондентами доверие к производителю свидетельствует о накопленном опыте взаимодействия с отечественной фармацевтической продукцией и постепенном укреплении репутации российских компаний на внутреннем рынке. В 2023 г. среди аргументов в пользу российских лекарств заметным фактором стало стремление наших сограждан поддержать отечественного производителя (32 %). Сегодня этот мотив сохраняется, однако перестает быть определяющим (20 %). При этом вопросы доступности препаратов и предсказуемости поставок остаются важными для широких групп населения.

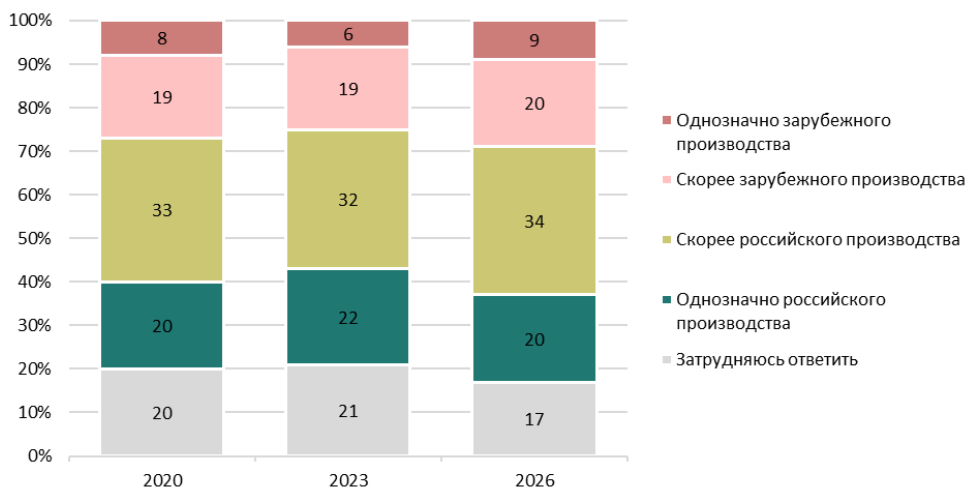
Для сторонников импортной продукции определяющими при выборе лекарств остаются два аргумента: убежденность в их более высокой эффективности (44 %) и более строгих стандартах контроля качества (41 %). Эффективность зарубежных препаратов уже не выглядит неоспоримой (в 2023 г. — 57 %, снижение на 13 п. п.). Разница проходит скорее в области представлений о технологическом уровне производителей. Доверие к продукции российской фармацевтической отрасли не отменяет того, что у части россиян именно зарубежные компании ассоциируются с передовыми исследованиями, инновациями и высокими стандартами разработки лекарств.

Российская фарминдустрия постепенно наращивает компетенции в разработке сложных лекарственных средств, включая биотехнологические препараты. Это находит отражение и в общественном мнении: половина россиян (50 %) считают, что за последние 25 лет качество отечественных лекарств улучшилось и на рынке

² Фармрынок в России: прогноз на 2025 год и рекомендации для инвесторов // AdIndex. 2025. 20 июня. URL: <https://adindex.ru/publication/analitics/search/2025/06/20/334392.phtml> (дата обращения: 07.07.2026).

появилось много качественных российских препаратов, тогда как противоположной точки зрения придерживаются лишь 11 %. Вместе с тем общественный консенсус пока не сформирован: для части наших сограждан достижения отрасли остаются недостаточно заметными (21 % не заметил изменений, а 18 % и вовсе затруднились с ответом), что указывает на сохраняющийся разрыв между реальными изменениями в индустрии и их восприятием обществом.

Рис. 2. Представим, что у Вас есть возможность выбора и необходимые средства. Какими лекарствами Вы предпочтете лечиться: российского или зарубежного производства? (закрытый вопрос, один ответ, % от всех опрошенных)



ОБРАЗ ЖИЗНИ

ЕДА ПО ПРАВИЛАМ И БЕЗ	122
ОНЛАЙН-ШОПИНГ В РОССИИ: ВСЕ ПРОДАЕТСЯ, НО НЕ ВСЕ ПОКУПАЕТСЯ?.....	124
СПОРТ РЯДОМ С ДОМОМ — ПУТЬ К ЗОЖ!	126
ПРЕСТИЖ И СТАТУС В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	128

ЕДА ПО ПРАВИЛАМ И БЕЗ

8—10 мая 2026 г.

В последние годы АЦ ВЦИОМ фиксирует устойчивую и крайне высокую включенность россиян в тему здорового образа жизни, где правильное питание (далее — ПП), наряду с физической активностью и отсутствием вредных привычек, становится базовым элементом поведения. Несмотря на то что россияне осведомлены о составляемых ЗОЖ, и в частности о принципах правильного питания, распространенность реальных практик невелика. Лишь 17 % опрошенных ответили, что питаются правильно. Большая часть респондентов (58 %) стараются, но признают, что не всегда справляются. Наконец, каждый четвертый россиянин не ориентируется на принципы ПП, а питается, как получается.

Барьеры на пути к здоровому рациону выстраиваются в четыре взаимосвязанные группы. Первая — экономические барьеры: ограниченная потребительская возможность приобретать необходимые продукты (61 %). Вторая — инерция привычек и установок: неправильные пищевые привычки, противоречивость информации о здоровом рационе и ассоциации, что это невкусно (53 %, 13 % и 10 % соответственно). Третья — факторы образа жизни: питание вне дома, стресс, нехватка времени (каждый в диапазоне 29—34 %). Наконец, четвертая группа — это факторы среды и восприятия: сложность поиска качественных, натуральных продуктов (28 %). Значимая часть этих барьеров — не просто индивидуальный выбор, а во многом продукт семейных и культурных привычек, которые передаются из поколения в поколение. Это означает, что с ними можно и нужно работать.

Россияне отмечают существенное несоответствие между разнообразием и качеством своего питания. Так, разнообразным свой рацион считают 71 % опрошенных, а сбалансированным по соотношению белков, жиров и углеводов — уже только 40 %. Почти столько же полагают, что потребляют достаточно овощей и фруктов (39 %), тогда как большая часть (57 %) признают, что до рекомендованной Всемирной организацией здравоохранения нормы потребления в 400 грамм не дотягивают.

Основа ежедневного рациона — хлебобулочные изделия, овощи и твердые молочные продукты (масло, сыр, творог). Крупы, яйца, мясо птицы, фрукты, зелень, красное мясо, колбасы, соусы, орехи и полуфабрикаты большинство потребляют хотя бы раз в неделю. А рыба, морепродукты, субпродукты, ягоды и орехи в рационе появляются эпизодически или отсутствуют вовсе. Топ-3 напитков — чай, кофе, молочная или кисломолочная продукция. Таким образом, ощущение разнообразия формируется за счет широкого набора привычных продуктов, но не включает

в себя регулярное потребление рыбы, морепродуктов и достаточного количества овощей и фруктов.

Респонденты весьма четко формулируют желаемые перемены в своем рационе. К примеру, опрошенные хотели бы исключить простые углеводы — сахар, белый хлеб и пр. (71%), трансжиры — фастфуд, кондитерские изделия (65%) и соль (45%). Параллельно выражен запрос на добавление в рацион клетчатки (73%), витаминов и микроэлементов (65%), ненасыщенных жиров (жирное мясо, масла — 50%), сложных углеводов (46%), а также животных и растительных белков (40% и 44%). Другими словами, люди не просто хотят «есть меньше сладкого», а представляют осмысленный идеальный рацион. Но одного стремления недостаточно, оно наталкивается на комплекс ограничений, описанных выше, и потому для большинства остается нереализованным.

Даже при понимании желаемых изменений в питании многие сталкиваются с тем, что информация, призванная помочь, скорее путает и настораживает. При этом объем информации, по оценкам опрошенных, достаточный (61%), а содержание — нет. Так, большинство граждан (67—80%) регулярно сталкиваются с противоречиями между источниками о пользе и вреде одних и тех же продуктов, противоречивыми рекомендациями специалистов, слишком сложными для применения советами. Порядка 43% респондентов попадают в группу с высоким уровнем информационной перегруженности по теме питания³. Вероятно, поэтому идея национальных стандартов питания находит отклик у большей части опрошенных (точно или скорее нужны — 67%; против 24% считающих, что такие рекомендации не нужны). В таких документах граждане, выступающие за их разработку, хотели бы видеть рекомендации по питанию при разных заболеваниях, советы по полезному питанию для разных возрастов, информацию о связи питания и профилактики заболеваний, примеры замены вредных продуктов полезными. Запрос на национальные рекомендации по питанию — это не просто усталость от информационного разнообразия, а желание получить надежный и понятный набор правил, применимых в жизни.

³ Индекс рассчитан путем суммирования баллов (часто — 2, редко — 1, не сталкиваюсь/затрудняюсь — 0) по четырем ситуациям (противоречивые оценки продуктов, конфликтующие рекомендации специалистов, избыток информации, сложность применения советов на практике) и последующего перевода в проценты долей, набравших 0—2, 3—5 и 6—8 баллов соответственно.

ОНЛАЙН-ШОПИНГ В РОССИИ: ВСЕ ПРОДАЕТСЯ, НО НЕ ВСЕ ПОКУПАЕТСЯ?

11 мая 2026 г.

За последние 15 лет российский рынок онлайн-торговли совершил впечатляющий рывок: число заказов в интернете выросло минимум стократно, и это без учета цифровых продуктов и услуг. По прогнозам аналитического агентства Data Insight⁴, к концу 2026 г. количество онлайн-заказов материальных товаров в нашей стране достигнет 10 млрд.

Масштабы распространения онлайн-шопинга в России демонстрируют и результаты всероссийского опроса АЦ ВЦИОМ. В 2011 г. опытом онлайн-покупок могли похвастаться примерно трое, в 2021 г. — семеро, а в 2026 г. — рекордные девять из десяти российских интернет-пользователей.

Потребительский интерес рос ко всем без исключения исследуемым категориям товаров, при этом перечень самых покупаемых категорий за эти годы почти не изменился. Главным драйвером продаж в Рунете на протяжении всего периода наблюдений остается категория одежды и обуви. Она одной из первых адаптировалась к дистанционному формату, что во многом связано с развитием так называемой каталожной торговли, подготовившей российских покупателей к дистанционному выбору одежды задолго до появления современных интернет-магазинов. В число наиболее востребованных категорий товаров в интернете также стабильно входят авиа— и железнодорожные билеты, электроника и мелкая бытовая техника. Главным изменением в структуре потребительских предпочтений стал взрывной спрос на товары для дома, которые в 2021 г. вошли в топ-5 онлайн-покупок, потеснив книги и медиапродукцию (диски с фильмами, музыкой или играми).

По мере развития рынка онлайн-торговли выделить «типичного потребителя» в этом сегменте становится все сложнее: сегодня покупки в интернете совершают представители всех социально-демографических групп аудитории Рунета. При этом главными адептами онлайн-торговли по-прежнему остаются москвичи и петербуржцы — трепетное ожидание онлайн-посылки знакомо почти каждому столичному интернет-пользователю: судя по структуре покупок, интернет успешно заменяет супермаркет, книжный, билетную кассу и даже обменный пункт.

Если в начале 2010-х годов покупки в интернете ассоциировались прежде всего с прогрессивной молодежью, то к сегодняшнему дню поколенческие различия ощутимо сгладились: онлайн-шопинг освоила интернет-аудитория постарше — реформенное поколение и поколение застоя. В целом рынок взрослеет вместе с целевой аудиторией. Вчерашние первопроходцы онлайн-шопинга (старшие миллениалы) сохранили приверженность покупкам в интернете. По мере того как они обзаводились семьями и собственным жильем, расширялась и их потребительская корзина: к онлайн-покупкам предметов гардероба и электроники добавились многие другие категории (бытовая техника, мебель, товары для дома и прочие).

Опыт онлайн-покупок одинаково распространен среди разных доходных групп, а различия между ними определяются скорее содержанием виртуальной корзины

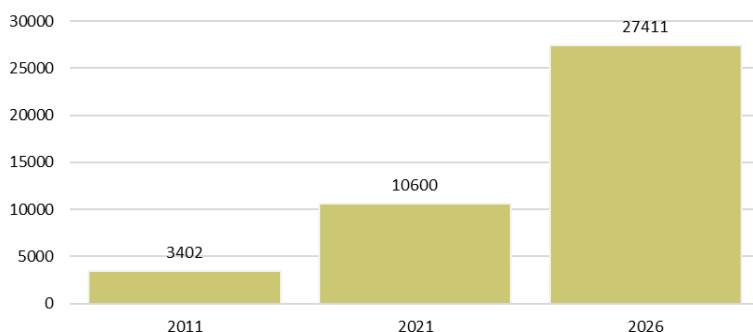
⁴ Маркетинговое исследование Интернет-торговля в России 2026 // Datainsight. 2026. 31 марта. URL: https://datainsight.ru/DI_eCommerce_2026 (дата обращения: 07.07.2026).

и средним чеком. В частности, обеспеченные интернет-пользователи ежемесячно оставляют в интернет-магазинах и на маркетплейсах почти в 2,5 раза больше денег, чем опрошенные с более скромными потребительскими возможностями (51 тыс. рублей против 21,1 тыс. рублей).

Онлайн-покупки можно смело назвать весомой статьёй расходов: за последние пять лет средние ежемесячные траты интернет-пользователей на покупки в интернете выросли в 2,6 раза, с 10,6 до 27,4 тыс. рублей, а по сравнению с 2011 г. — в восемь раз. Расходы росли не только в абсолютном, но и в относительном выражении: 15 лет назад на онлайн-шопинг уходило 15 % среднемесячной зарплаты, 5 лет назад — 19 %, а сегодня — более четверти (26 %) ⁵. Полученные данные свидетельствуют не столько о росте расходов в целом, сколько о миграции покупателей: значительная часть трат, ранее приходившаяся на традиционную розницу, переместилась в онлайн.

За последние 15 лет число принципиальных противников онлайн-шопинга — тех, кто не допускает никакие покупки через интернет, — сократилось втрое. Однако в ряде сегментов по-прежнему сохраняется сопротивление цифровой экспансии. Это касается прежде всего покупки домашних питомцев, валюты и крупной бытовой техники, то есть товаров и услуг, где высока цена ошибки или важен контактный выбор. В 2011 г. рейтинг нежелательных покупок в интернете возглавляли продукты питания. Скептицизм потребителей был во многом обусловлен реальными возможностями служб доставки того времени: услуга предоставлялась единичными сервисами, требовала предварительного планирования и как итог была лишена главного преимущества — возможности получить товар здесь и сейчас.

Рис. 1. Вспомните, пожалуйста, сколько рублей в месяц в среднем Вы тратили на покупки товаров через интернет за последние три месяца* (закрытый вопрос, один ответ, средняя сумма в рублях, по ответам тех, кто пользуется интернетом и приобретал товары через интернет)



* До 2017 г. опросы проводились методом поквартальных face-to-face интервью (проект «Экспресс»), выборка стратифицированная многоступенчатая с квотами по социально-демографическим параметрам, репрезентирует население РФ 18 лет и старше по типу населенного пункта, полу, возрасту, образованию и федеральному округу. Объем выборки составляет 1600 респондентов.

⁵ По данным Росстата, среднемесячная номинальная начисленная заработная плата работников по полному кругу организаций в целом по экономике РФ в 2011 г. составляла 23,3 тыс. рублей, в 2021 г. — 57,2 тыс. рублей, на начало (январь — февраль) 2026 г. — 104 тыс. рублей.

СПОРТ РЯДОМ С ДОМОМ — ПУТЬ К ЗОЖИ

15 мая 2026 г.

В последние годы развитие спортивной инфраструктуры стало одним из приоритетных направлений государственной политики. Усилия в этой сфере находят отражение и в общественных оценках: семеро из десяти (70 %) опрошенных россиян считают, что в их регионе созданы хорошие условия для занятия хотя бы одним или любыми видами спорта. При этом те, кто регулярно тренируется, дают более высокие оценки: среди занимающихся в спортзале, спортивном помещении показатель увеличивается до 84 %, на открытых площадках — до 79 %, в домашней обстановке — до 75 %. Иными словами, личный опыт регулярной физической активности улучшает восприятие существующей региональной спортивной инфраструктуры.

Наиболее благосклонно ситуацию оценивают молодые люди, чей уровень вовлеченности в спорт, физкультуру традиционно выше. Хорошие условия для развития любых или хотя бы одного вида спорта отмечают 86 % представителей поколения цифры и 77 % младших миллениалов. Кроме того, в авангарде и жители двух столиц — Москвы и Санкт-Петербурга, где показатель составляет 76 %.

Наиболее благоприятные условия, по мнению россиян, созданы для массовых (или общенародных) видов спорта. Среди спонтанно упоминаемых дисциплин уверенно лидирует футбол (26 %), далее с большим отставанием располагаются хоккей (14 %) и плавание, бассейн (14 %). Упоминаются и иные виды спорта: бег и различные виды ходьбы, биатлон и лыжные виды спорта, легкая атлетика, волейбол, борьба, баскетбол, бокс и тайский бокс, гимнастика, велосипед.

При этом успехи регионов по продвижению спорта в значительной степени обусловлены их климатическими особенностями: в теплых южных местах лучше всего обстоят дела с футболом; в регионах с умеренно прохладным, холодным или арктическим климатом — с хоккеем. Своего рода визитной карточкой Русского Севера выступают зимние виды спорта — биатлон и лыжи, а также крытые бассейны.

Выражен и молодежный тренд: поколения цифры и младших миллениалов заметно выше оценивают условия для занятия бегом. В значительной степени это может быть следствием изменения городской среды, которая адаптируется к актуальным запросам: парки, набережные, скверы и иные благоустроенные общественные пространства становятся полноценными площадками для регулярных тренировок.

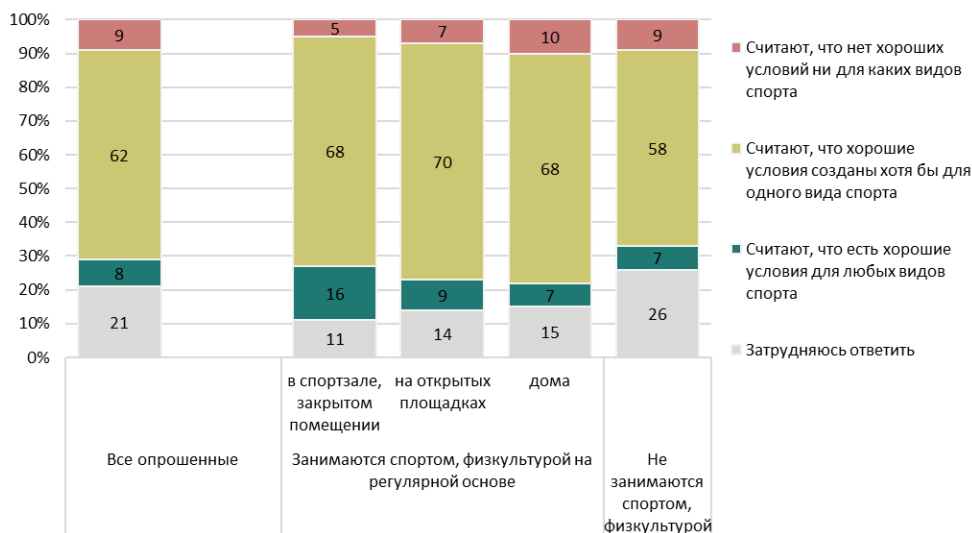
Заметная часть спортивной инфраструктуры — открытые спортивные площадки шаговой доступности. Создаются целые кластеры, которые могут объединять пространства для занятия футболом и волейболом, воркаут-зоны, игровые и детские городки, прогулочные дорожки и т. д. Как правило, они не требуют оплаты, доступны людям разных возрастов и позволяют заниматься самостоятельно с использованием различного инвентаря. Шестеро из десяти опрошенных россиян (62 %) видели объекты подобного рода рядом с домом, при этом каждый второй (51 %) положительно оценивает их оснащенность и общее состояние.

Примерно треть опрошенных (34 %) заявляют, что в непосредственной близости с их домом нет спортивных объектов, и это серьезный вызов для регионов. Об от-

сутствии открытых спортивных площадок в шаговой доступности относительно чаще говорят представители поколения оттепели, а также жители северных и, что несколько парадоксально, южных российских территорий. Кроме того, несколько исключенными остаются люди, проживающие в сельской местности, где плотность социальной инфраструктуры традиционно ниже, чем в городах.

В восприятии имеющихся условий для занятия спортом и физкультурой на открытых спортивных площадках преобладает положительная динамика: 45% за последние один-два года замечают улучшения в своем регионе, только 5% отмечают негатив. Вместе с тем четверо из десяти опрошенных (40%) не видят значимых изменений, и это маркер того, что спортивная инфраструктура развивается неравномерно и далеко не всегда заметна в повседневном опыте людей.

Рис. 2. Как Вы считаете, для занятий какими видами спорта в Вашем регионе созданы хорошие условия? Вы можете дать несколько ответов (открытый вопрос, группировка, % от всех опрошенных)



ПРЕСТИЖ И СТАТУС В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

23 мая 2026 г.

У каждой эпохи свои приметы хорошей жизни. В советское время, когда «наши люди в булочную на такси не ездили», престиж был связан с отдельной квартирой, долгожданным «москвичом» и дефицитными импортными вещами. В 2000-е годы им на смену пришли капиталистические ориентиры: евроремонт, заграничный отдых, дорогой телефон, досуг в ресторанах, социальный успех стал более демонстративным и роскошным.

Сегодня эта система снова меняется — на этот раз в сторону социальной защищенности. Статус становится более прагматичным, менее демонстративным и более ориентированным на долгосрочное качество жизни. Многие прежние символы потребления стали доступнее и привычнее, а потому уже «не работают». Если 12 лет назад определить человека богатого можно было по хорошей квартире или возможности ее приобрести, автомобилю, заграничным поездкам, дорогой мебели, то сегодня на первый план выходят возможности, которые дают семье устойчивость: качественное образование для детей и качественное медицинское обслуживание, которые опережают даже личную недвижимость. При этом восприятие жилья как признака статуса тоже сильно изменилось, раньше фокус был именно на хорошем жилье, сегодня — на возможности приобрести собственные квадратные метры, то есть важнее стало не «какое», а «свое».

Рис. 3. Что, по-Вашему, в настоящее время в России является признаком престижа, статуса? (закрытый вопрос, до трех ответов, % от всех опрошенных)



* До 2017 г. опросы проводились методом поквартирных face-to-face интервью (проект «Экспресс»), выборка стратифицированная многоступенчатая с квотами по социально-демографическим параметрам, репрезентирует население РФ 18 лет и старше по типу населенного пункта, полу, возрасту, образованию и федеральному округу. Объем выборки составляет 1600 респондентов.

Качественное образование детей — универсальный маркер статуса для россиян всех возрастов. Мужчины чуть чаще связывают престиж с автомобилем, женщины — с образованием детей, медициной и качеством жилья. Для молодых поколений символы статуса сконцентрированы вокруг возможности приобрести недвижимость: квартиру, загородный дом и даже недвижимость за рубежом. Это

одна из главных задач их жизненного этапа, от решения которой зависит очень многое: от создания семьи до долгосрочных финансовых обязательств. Личное авто также входит в код престижа молодых.

У старших поколений другая картина. Для них становятся важнее социальные гарантии — образование детей начинает уверенно лидировать, к нему добавляются медицина, жилье не как факт личной недвижимости, а уже как маркер уровня комфорта — хорошее жилье.

Материальное положение почти не меняет иерархию ответов, отсюда вывод: образ престижной жизни довольно универсальный, почти не зависит от личных возможностей. А территория проживания уже накладывает отпечаток на запросы.

В крупных городах статус чаще связывается с недвижимостью, мобильностью, зарубежными возможностями, досугом и расширением жизненного пространства. На селе и в малых населенных пунктах образ успеха более концентрированный — образование, медицина и жилье.

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3200](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3200)



А. О. Макаренцева

ТОЛКОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ

Правильная ссылка на статью:

Макаренцева А. О. Толкования традиционных семейных ценностей в постсекулярном обществе // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 130—144. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3200>.

For citation:

Makarentseva A. O. (2026) Interpretations of Traditional Family Values in a Post-Secular Society. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 130–144. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3200>. (In Russ.)

Получено: 25.11.2025. Принято к публикации: 06.04.2026.

ТОЛКОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ СЕМЕЙ-
НЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ
ОБЩЕСТВЕ

*МАКАРЕНЦЕВА Алла Олеговна — канди-
дат экономических наук, ведущий научный
сотрудник Центра «Институт социально-
го анализа и прогнозирования» Института
прикладных экономических исследований,
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте
РФ, Москва, Россия*

*E-MAIL: makarentseva-ao@ranepa.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0091-7532>*

Аннотация. С 2013 г. в российском офици-
альном дискурсе был запущен и постепен-
но интенсифицировался курс на поддерж-
ку традиционных, в том числе семейных,
ценностей. В статье государственное свет-
ское понимание этого понятия сравнива-
ется со смыслами, которые вкладывают
в него представители традиционной рели-
гии. От расхождений в толковании могут за-
висеть курс на воплощение традиционных
ценностей и потенциальный отклик на него.
Исследование реализовано в аналитиче-
ской рамке постсекулярного общества, до-
пускающей присутствие в публичной сфере
понятий, в которые светские и религиозные
акторы вкладывают разные, даже противो-
положные значения. В процессе столкнове-
ния этих толкований трансформируется сам
концепт. Автор предполагает, что «традици-
онные семейные ценности» — одно из таких
понятий. Эмпирическая часть работы осно-
вана на онлайн-опросе молодых прихожан
Русской православной старообрядческой
церкви ($N=65$), включающем открытые во-
просы. По основному вопросу о понимании
«традиционных семейных ценностей» был
сформирован корпус анализируемых выска-
зываний, затем проведена семантическая
обработка естественного языка средствами
искусственного интеллекта (DeepSeek), вы-

INTERPRETATIONS OF TRADITIONAL FAMILY
VALUES IN A POST-SECULAR SOCIETY

*Alla O. MAKARENTSEVA¹ — Cand. Sci. (Econ.),
Leading Research Fellow at “Institute of Social
Analysis and Forecasting” Center, Institute of
Applied Economic Research
E-MAIL: makarentseva-ao@ranepa.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0091-7532>*

¹ Russian Presidential Academy for National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia

Abstract. Since 2013, a policy of support-
ing traditional values, including family values,
has been launched and gradually intensified
in Russian official discourse. This study com-
pares the state secular understanding of this
concept with the meanings that representa-
tives of traditional religion put into it. Differ-
ences in interpretation may influence the im-
plementation of traditional values and the
potential response to them. The study is con-
ducted within the analytical framework of a
post-secular society, which allows for the pres-
ence in the public sphere of concepts that sec-
ular and religious actors assign different, even
opposing, meanings. As these interpretations
collide, the concept itself is transformed. The
author suggests that traditional family values
is one of such concepts. Empirically, the study
is based on an online survey with open-end-
ed questions distributed among young parish-
ioners of the Russian Orthodox Old Believer
Church ($N=65$). A corpus of analyzed state-
ments was compiled based on the central
question of understanding traditional family
values. Then, semantic processing of natural
language was conducted using artificial intel-
ligence (DeepSeek), identifying the most fre-
quently occurring words, a semantic core, and
thematic groups of words. The study shows
that Old Believer Christian youth's understand-

делены наиболее часто встречаемые слова, семантическое ядро и тематические группы слов. Представления старообрядческой христианской молодежи о содержании понятия «традиционные семейные ценности» собирается из пяти компонент: «преемственность и традиция», «религия как фундамент», «иерархия и четкие роли», «взаимность и гармония», «оборона и кризис». Как показал анализ нормативных документов, циркулирующее в публичном дискурсе светское толкование не имеет каких-либо отсылок к религиозному фундаменту и не включает утверждений о внутрисемейном закреплении ролей. Обнаруженные противоречия позиций могут указывать на формирование постсекулярного конфликта.

Ключевые слова: традиционные семейные ценности, демографическая политика, старообрядцы, постсекулярное общество, семейные роли

Благодарность. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

ing of the concept of traditional family values is composed of five components, namely: continuity and tradition, religion as a foundation, hierarchy and clear roles, reciprocity and harmony, and defense and crisis. An analysis of regulatory documents revealed that the secular interpretation circulating in public discourse makes no reference to a religious foundation and does not include assertions about the consolidation of roles within the family. The discrepancies in these positions may indicate emerging post-secular conflict.

Keywords: traditional family values, demographic policy, Russian Old Believers, post-secular society, family roles

Acknowledgments. This article has been prepared as part of a research program under a state directive to the RANEPA.

В действующих федеральных программах (Национальный проект «Семья», «Стратегия действий по реализации семейной и демографической политики до 2036 г.» и др.) в явном виде обозначен курс на поддержку «традиционных семейных ценностей». Семантика этого привычного в обыденном употреблении, но философски нагруженного понятия, является плавающей. В публичных обсуждениях традиционные семейные ценности зачастую редуцируются к «ценностям крепкой семьи, брака, многодетности» (статья 14 Указа Президента РФ № 809¹). В настоящем исследовании используется эмпирический подход, то есть представлен взгляд изнутри сообщества, разделяющего традиционные ценности. Задачей является оценка того, в чем он совпадает с официальным языком государства и в чем расходится. Расхождения толкований могут указывать на постсекулярный конфликт вокруг данного понятия и ослаблять потенциальный отклик на демографическую политику.

Эмпирической базой работы выступают результаты опроса, проведенного среди молодых прихожан Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ). Сама постановка вопроса о трактовке рассматриваемого нами понятия старооб-

¹ Указ Президента РФ от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (ред. от 04.03.2026).

рядцами невозможна без предпосылки о заметном присутствии религии и мнений религиозных представителей в публичной сфере. Необходимо также допускать возможность институционального влияния религии на нерелигиозные сферы (в данном случае на семью и брак). Наконец, мы делаем допущение, что представители религии в своих социальных действиях подвержены влиянию ее догм. Другими словами, они следуют традиции как письменно и устно (Писание и Предание) зафиксированным ценностным основаниям повседневной деятельности (в то числе социально-демографического поведения). Эти три предпосылки помещают нас в аналитическую рамку постсекулярного общества². В постсекулярном обществе светские и постсекулярные принципы циркулируют одновременно в рамках социальных отношений [Beaumont, 2019]. В публичной сфере циркулируют понятия, в которые со стороны светских и религиозных акторов могут вкладываться разные, даже противоположные значения. Мы предполагаем, что к таковым относятся и «традиционные семейные ценности». В процессе столкновений этих толкований концепты трансформируются. От того, удастся ли выработать некий постсекулярный консенсус в отношении наполнения понятия «традиционные семейные ценности», зависят курс на их воплощение и потенциальный отклик на него религиозных и светских групп населения.

Говоря о циркуляции рассматриваемого понятия, мы представляем современную гибридную онлайн-офлайн-реальность. Большинство дискуссий или происходят в интернете, или впоследствии получают отражение в нем, в связи с чем необходимо ответить на вопрос о присутствии представителей старообрядчества в онлайн-среде. Сделать это довольно сложно в силу небольшого числа существующих исследований по теме. В социальном отношении, по утверждению некоторых ученых, «российское современное старообрядчество имеет характер городской, субкультурный, информационный, соцсетевой и неофитский» [Товбин, Аторин, Кожурин, 2018: 16]. В ходе городской эмансипации оно приобрело черты бикультурности, то есть «небесконфликтного сочетания всепроникающей массовой культуры и конфессиональной замкнутости», что сделало его «довольно развитой религиозной субкультурой, которая находится в состоянии продуктивного диалога с современностью» [Шиманская, 2021: 159]. Можно утверждать, что старообрядчество занимает свою нишу среди акторов постсекулярного общества, в достаточной мере соответствуя критерию Хабермаса «модернизации религиозного сознания», или саморефлексии религиозной традиции в условиях современности [Habermas, 2006].

В поле зрения исследователей медиатизации религии старообрядчество попадало нечасто. Н. С. Душакова на основе методологии Х. Кэмпбелл [Campbell, 2010] утверждает присутствие старообрядчества в онлайн-пространстве, заметное не только непосредственно внутри своей группы, но и за ее пределами, и также прогнозирует расширение этого присутствия [Душакова, 2020]. Представители РСПЦ называются одним из наиболее лояльных к коммуникации в Сети старообрядческих согласий (в отличие от, например, часовенных, последовательно сле-

² Однако мы принимаем, что спор об эмпирических преимуществах применения концепции постсекулярности [Habermas, 2006; Хабермас, 2008] вместо допущения нелинейности секулярного вектора остается незавершенным [Смирнов, 2023; Кырлежев, 2024].

дующих принципам избегания замирщения) [Ермолин, 2020]. Таким образом, исследуемая религиозная группа может рассматриваться как актор постсекулярного общества, заметна в медийном пространстве и может выступать стороной распространения тех или иных разделяемых ею позиций.

Конструирование понятия «традиционные семейные ценности»

Традиция была осмыслена обществом модерна как «парная категория» к нему [Шубрт, Подвойский, 2024; Гофман, 2008]. Доиндустриальные, домодерные общества рассматриваются социологами как основанные на традиции. Социум традиционных обществ организован вертикально, и индивидуальные роли в нем жестко закреплены. Вертикальная внутрисемейная ось строится не только в нуклеарной ячейке (муж — жена), но вбирает в себя и старшее поколение, проявляя авторитет рода и «вечно вчерашнего».

В социологических исследованиях традиционные ценности определяются через противопоставление модернизированным, секулярно-рациональным ценностям (в терминологии Р. Инглхарта [Inglehart, 1997]) и имеют следующие измерения: религиозность, патриархальность, важность брака и деторождения, консервативные гендерные роли, авторитет и иерархия в семье. В модели мотивационного континуума Ш. Шварца сегмент традиционных ценностей определяется через ценности сохранения и выражения интересов группы. Ш. Шварц разграничивает индивидуальный и культурный уровни ценностей, что подразумевает возможность несовпадения ценностных профилей личности и доминирующих в обществе ценностных ориентаций [Schwartz, 2011]. Другими словами, индивидуальные традиционные ценности способны устойчиво существовать в обществах, не разделяющих их на макроуровне.

В исследованиях постсекулярного общества также встречаются вопросы о конструировании традиционных ценностей. К Штекль в проекте по постсекулярным конфликтам, основанном на анализе интервью с консервативными представителями о понятии «традиционных ценностей», отмечает, что оно было определено «лишь в общих чертах» и «включает в себя гетеронормативную модель семьи, патриархат, консервативные общественные нравы и антимодернистские элементы христианского учения» [Stoeckl, Uzlaner, 2020: 17].

Какое наполнение этого понятия формирует официальный публичный дискурс в России? Вехой активизации курса на традиционные ценности в целом и семейные в частности считается Послание Президента Федеральному Собранию в декабре 2013 г.: «Нашу позицию по защите традиционных ценностей, которые тысячелетиями составляли духовную, нравственную основу цивилизации и каждого народа: ценностей традиционной семьи, подлинной человеческой жизни, в том числе и жизни религиозной, жизни не только материальной, но и духовной, ценностей гуманизма и разнообразия мира. Конечно, это консервативная позиция, но, говоря словами Николая Бердяева, смысл консерватизма не в том, что он препятствует движению вперед и вверх, а в том, что он препятствует движению назад и вниз, к хаотичной тьме, к возврату к первобытному состоянию»³. Первую стадию этого

³ Послание Президента РФ Федеральному Собранию от 12.12.2013 «Послание Президента РФ Владимира Путина Федеральному Собранию» // Российская газета. 2013. 13 декабря. № 282.

периода исследовала М. Муравьева [Муравьева, 2014]. Она опиралась на модель Ш. Шварца и рассматривала концепт традиционных ценностей как важный элемент адаптации постсоветских обществ к вызовам 2000-х и 2010-х годов. Тогда, из 2014 г., автор скептически оценивала перспективы интеграции традиционных ценностей в действующий нормативный порядок. Однако в дальнейшем циркуляция этого понятия в публичном дискурсе не только не стихла, но и усилилась⁴.

В 2022 г. общее понятие «традиционных ценностей» было зафиксировано в Указе Президента Российской Федерации «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» от 09.11.2022 № 809⁵. В нем же утверждалось: «Сохранение, укрепление и продвижение традиционных семейных ценностей (в том числе защита института брака как союза мужчины и женщины), обеспечение преемственности поколений, забота о достойной жизни старшего поколения, формирование представления о сбережении народа России как об основном стратегическом национальном приоритете». В 2025 г. была принята Стратегия действий по реализации семейной и демографической политики, поддержке многодетности в Российской Федерации до 2036 г., в которой повторяется содержание этого концепта: «Традиционные семейные ценности — брак как союз мужчины и женщины, уважение детей к старшим поколениям, доверие и заботу нескольких поколений семьи друг о друге»⁶. Среди целей Стратегии-2036 заявлено: «укрепление института семьи и брака как союза мужчины и женщины на основе сохранения и продвижения традиционных семейных ценностей, в том числе противодействия деструктивным идеологиям, направленным на разрушение ценностей крепкой семьи, брака, многодетности». На уровне состава ценностей здесь отсутствует указание на консервативные гендерные роли, авторитет и иерархию в семье (по Р. Инглхарту). Более того, на уровне действий — практического воплощения Стратегии — выполняется поиск компромисса, в котором традиционные семейные ценности должны соседствовать с «гармоничным совмещением работы и учебы родителей с рождением и воспитанием детей»⁷. Наконец, в тексте Стратегии раскрываются каналы «продвижения» ценностей с прямым указанием на «информационно-телекоммуникационную сеть „Интернет“». Медиатизация, трансляция консервативных и религиозных нарративов посредством интернет-медиа, играет важную роль в формировании постсекулярного общества [Hjarvard, Lövhheim, 2012].

Итак, конструирование понятия традиционных семейных ценностей в нормативных документах:

⁴ Например, по доступной с 2018 г. статистике поисковых запросов частота запросов по словосочетанию «традиционные семейные ценности» выросла в 7 раз в 2024—2025 гг. по сравнению с 2018—2019 гг. в среднегодовом измерении (Яндекс.Вордстат // Сервис статистики поисковых запросов. URL: <https://wordstat.yandex.ru> (дата обращения: 11.11.2025)).

⁵ Указ Президента РФ от 09.11.2022 N 809. «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (ред. от 04.03.2026).

⁶ Распоряжение Правительства РФ от 15.03.2025 № 615-р «Об утверждении Стратегии действий по реализации семейной и демографической политики, поддержке многодетности в Российской Федерации до 2036 г.». Раздел 6. (ред. от 30.04.2026).

⁷ Можно добавить, что Целями Стратегии действий в интересах женщин на 2023—2030 гг. заявлено «повышение экономической независимости... и возможностей самореализации женщин» (Распоряжение Правительства РФ от 29 декабря 2022 г. № 4356-р Об утверждении Национальной стратегии действий в интересах женщин на 2023—2030 гг.).

- базируется на кризисном представлении и в явном виде подается в качестве «парной категории» к современности;
- использует мотивацию сохранения и принадлежности к группе;
- редуцировано, не включает религиозный фундамент и вопросы об иерархическом закреплении внутрисемейных ролей;
- продвигается в медиапространстве.

Рассмотрим, как указанные элементы соотносятся с наполнением этого понятия представителями традиционной религии.

Данные и методы исследования

В качестве целевой группы для исследования выбрана группа респондентов, близких к традиционному мировоззрению. В связи со сложностью доопросного критерия поиска целевой группы респонденты отбирались по критерию религиозности как основному из эмпирически измеримых показателей оси традиционных ценностей (по Р. Инглхарту и К. Вельцелю [Инглхарт, Вельцель, 2011]). Был проведен опрос молодых прихожан РПСЦ. Выбор в пользу РПСЦ, как и в наших предыдущих исследованиях [Макаренцева, 2022], был сделан в связи с компактностью и большей однородностью этой социально-религиозной группы по сравнению с намного более массовой группой прихожан Русской православной церкви.

Как правило, в опросах операционализация религиозности базируется на измерениях, предложенных Ч. Глоком (или их вариациях): идеологическое (самоопределение как верующего), ритуальное (регулярное посещение церкви — наиболее часто используемый критерий [Marks, 2006]), интеллектуальное (изучение религии), основанное на проживании религиозного опыта (молитвенной практике) и на следовании христианским моральным нормам [Glock, 1954]. В данном случае способ поиска респондентов во многом определял их характеристики. Поиск осуществлялся в групповых чатах (в Telegram) старообрядческих общин, а также в чатах, специально создаваемых на период проведения старообрядческих молодежных мероприятий. В таких чатах состоят только вовлеченные в жизнь общин участники, ведущие церковную жизнь. Исходя из соблюдаемых старообрядцами церковных правил можно говорить о выполнении двух критериев: регулярное посещение исповеди (таинство покаяния обычно совершается не реже раза в год, так как усопший без покаяния лишается церковного погребения и поминовения); регулярное посещение храма (по правилу Шестого Вселенского Собора не посетивший храм три воскресных дня подряд без уважительной причины может быть отлучен от церковного общения).

С целью получения наибольшего отклика на объявление о поиске респондентов оно по нашей просьбе размещалось либо председателем общины, либо священнослужителем, либо одним из ключевых участников группы. Респонденты — преимущественно городские жители из нескольких регионов России (Москвы, Санкт-Петербурга, Тверской области, Нижегородской области, Свердловской области, Новосибирской области, Томской области, Татарстана).

Данные собирались методом онлайн-опроса⁸. Основные вопросы были посвящены представлениям о традиционных ценностях, также фиксировались соци-

⁸ В предыдущем исследовании семейного поведения старообрядцев нами проводились развернутые интервью, затрагивающие в том числе вопросы семейных ценностей [Макаренцева, 2022].

ально-демографические характеристики (см. Приложение). Выбор в пользу самозаполнения вместо интервьюирования связан как с разницей в издержках проведения обследования, так и с более высоким откликом на такой тип опроса среди молодежи.

Всего на вопросы ответило 75 человек, однако 10 анкет отбраковались в ходе первичной обработки (пропуски вопросов, частичное заполнение). Возраст участников варьировал от 16 до 30 лет, выборка смещена к младшим возрастам: в возрасте 16—17 лет — 10 человек, 18—19 лет — 16, 20—21 год — 12, 22—23 года — 13, 24 года и старше — 14. Две трети респондентов составили девушки, треть — юноши.

Среднее число слов в ответе на вопрос «Что такое, по вашему мнению, „традиционные семейные ценности?“» — 41 слово, медианное — 24 слова, максимальное — 305 слов, минимальное — 3 слова. У 12 человек ответ составляет менее 10 слов. Далее проанализируем единый корпус текстов с ответами без разбивки на респондентов. Его объем составил 11,4 тыс. знаков (1641 слово).

Дизайн исследования предполагал семантическую обработку естественного языка средствами искусственного интеллекта, и на первом этапе исследования в феврале 2025 г. он был обработан с помощью ИИ-ассистента «Кибертида»⁹. В период с февраля по ноябрь 2025 г. стремительно развивались модели искусственного интеллекта, поэтому выполненный в феврале анализ в ноябре было решено воспроизвести инструментами DeepSeek-V3.1. Результаты двух итераций оказались непротиворечивыми, и в силу большей гибкости инструментов DeepSeek в тексте представлены его ответы.

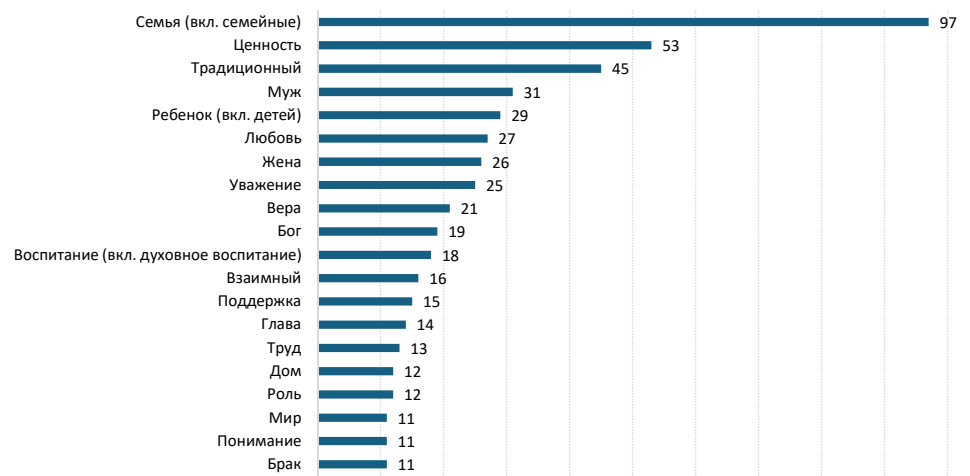
Результаты опроса

В анализируемом корпусе ответов на открытый вопрос «Что такое, по вашему мнению, „традиционные семейные ценности?“» (далее Корпус высказываний) были выделены наиболее часто употребляемые слова (они представлены на рис. 1), а также семантическое ядро. Оно выглядит следующим образом: «Семья, основанная на вере, с четкой иерархией (муж-глава, жена-хранительница) и взаимным уважением, передающая традиции через поколения». В нем отражается многогранность толкования понятия, включающая компоненты религиозности, жесткого закрепления внутрисемейных ролей, а также мотивацию сохранения.

Далее средствами ИИ были выделены семантические поля (группы слов, объединенные тематически, см. табл. 1). Они подробнее раскрывают указанные выше компоненты понятия, а также дополняют отсутствующим в ядре компонентом кризисного представления (группа 5). Кроме того, особняком стоит группа 4, в которой определение ценностей проходит через плоскость чувств. Его наполняют высказывания респондентов, которые в большей степени, чем остальная часть выборки, тяготеют к светской риторике (в частности, дополнительный анализ их ответов про образ будущей собственной семьи показал, что тот соотносится с эгалитарной семьей двух работающих родителей двоих-троих детей).

⁹ См. <https://cybertida.ru/>. Входит в корпоративную подписку РАНХиГС, в качестве базовых моделей «Кибертида» использует микс из OpenAi, YandexGpt, GigaChat, LLama.

Рис. 1. Частота встречаемости слов в корпусе высказываний



Источник: корпус высказываний обработан в DeepSeek-V3.1, промт: «Проведи подсчет статистики встречаемости слов в тексте из данного файла».

Таблица 1. Тематические группы слов, выделенные в Корпусе высказываний

Название группы	Наполнение группы: перечень слов и примеры цитат
1 «Преемственность и традиция»	Ключевые слова: передача, наследование, связь поколений, устои, обычаи, проверенное временем. Цитаты: «передается из поколения в поколения»; «сохранение семейных традиций своих предков»; «что заложено старшими поколениями, работает десятилетиями»; «уважение к старшим не на словах, а на деле, поддержка старшего поколения»; «то, что заложено генетически, в родовом коде здорового русско-го человека»; «ценности, которые формировались не одно поко-ление».
2 «Религия как фундамент»	Ключевые слова: основа, духовность, закон Божий, моральный абсолют, «малая церковь». Цитаты: «традиционные семейные ценности базируются на ос-новании Закона Божьего»; «христианские семейные ценности»; «Вера, церковь, семья, много детей»; «молитва вместе, труды вместе, поход в храм вместе, отдых вместе»; «я лично за хри-стианскую мораль, которая присуща Истинной Церкви, а не ка-кие-то обобщенные „традиционные“ ценности, которые пыта-ются обобщить мораль любой религии, что напоминает собой экуменизм за маской традиций»; «[которые] не дают человеку перестать быть человеком, превратиться в бессовестное живот-ное и отвернуться от Бога».
3 «Иерархия и четкие роли»	Ключевые слова: порядок, структура, предсказуемость, главен-ство, распределение обязанностей. Цитаты: 1) Иерархия: «во главе семьи муж, который решает все вопросы, обеспечивает семью, за мужем стоит жена, которая традицион-но является хранительницей очага. Жена должна слушаться мужа, поддерживать его, быть ему опорой и подмогой во всем»; «когда жена идет за мужем»; «мужчина принимает окончательное

	решение, но перед этим обязательно советуется с женой и все обсуждается»; «иерархия в семье»; «авторитет старшего мужчины в семье». 2) Закрепление ролей: «муж занимается работой, добычей денег, „внешним миром“, а жена детьми, домом, „внутренним миром“»; «Муж несет главную, ведущую ответственность за семью, в большей степени заботится о материальном благополучии. Жена приносит тепло в семейный очаг, ухаживает за всеми членами семьи, занимается с детьми»; «Семья, состоящая из мужа, жены и их общих детей, где муж — глава семьи, кормилец и помощник своей жены, а жена — его верная спутница и помощница, хранительница их домашнего очага»; «четкое разделение семейных обязанностей».
4 «Взаимность и гармония»	Ключевые слова: любовь, уважение, поддержка, взаимопонимание, забота, командная работа. Цитаты (для данного поля характерны короткие ответы): «забота друг о друге», «крепкая и дружная семья», «любовь, доброта, ответственность, поддержка, взаимопонимание»; «любовь к близким»; «любовь, позитив, терпение»; «любовь, фундаментализм».
5 «Оборона и кризис»	Ключевые слова: противопоставление, защита, угроза, исчезновение, хаос, пропаганда. Цитаты: 1) Противопоставление светскому: «противоположность нерелигиозной городской „семьи“, живущая оторванная от жизни и от культуры, не знающая ради чего вообще жить, просто как шестеренка в экономике, потребители, манкурты»; «если это молодежь, далекая от Бога, то они больше думают о своем комфорте, т. е. живут для себя, выбирают свободные отношения, не вступают в брак, не рожают детей». 2) Противопоставление западным, современным: «противоположное „нетрадиционным семейным ценностям“»; «Сейчас в моде обратное — „сильные женщины“ и „слабые мужчины“»; «западные ценности (чайлдфри, беспорядочные половые связи и т. д.)»; «не разделяют же те, кто разделяет современную идеологию того, что жить нужно для себя»; «мы сделаем этот мир, идущий в хаос, чуточку лучше. Уважая эти традиции, мы обустроиваем собственный благочестивый дом, не зависящий от кого-либо».

Источник: корпус высказываний обработан в DeepSeek-V3.1, промпт: «Проведи семантический анализ текста в данном файле». Цитаты добавлены автором.

Представления религиозной молодежи о содержании понятия «традиционные семейные ценности» многогранны. Они собираются из пяти выделенных тематических групп слов — «преемственность и традиция», «религия как фундамент», «иерархия и четкие роли», «взаимность и гармония», «оборона и кризис». Циркулирующее в публичном дискурсе светское толкование, как было показано выше, включающее крепкий брак как союз мужчины и женщины, многодетность, уважение к старшим поколениям, не имеет отсылок ни к религиозному фундаменту (группа 2 в табл. 1), ни к закреплению семейных ролей (3 группа в табл. 1).

Заключение

Понятие традиционных семейных ценностей, которое еще не так давно в России находилось за пределами широкого обсуждения, было возвращено в публичный дискурс на фоне его внесения в федеральные нормативные документы. Оно

распространяется через средства массовой информации (преимущественно светские как занимающие много больший сегмент, чем религиозные), а также через социальные сети (и светскими, и религиозными акторами).

Как и другие религиозные сообщества, Русская православная старообрядческая церковь имеет собственные онлайн-медиа (веб-портал <https://rpsc.ru>; <https://staroobryadci.ru/>; <https://starove.ru/> и др.¹⁰). Эти медиапространства прежде всего проецируют структуру своего религиозного института на медиадискурс (в терминах Е. И. Гришаевой и В. А. Шумковой [Гришаева, Шумкова, 2018]), а также вступают в диалог со светской и государственной повесткой. Например, веб-портал размещает резолюцию Всероссийского старообрядческого форума «Традиционные семейные ценности»¹¹, в ее тексте прослеживаются выделенные нами в высказываниях молодежи компоненты этого понятия — мотивация сохранения и преемственности поколений, религиозный фундамент, кризисный и чувственный компоненты. Вместе с тем в ней не представлено распределение ролей в семье, за исключением нераскрытой фразы «важно восстановить ценности внутрисемейной иерархии». Представляется, что артикуляция ценности традиционного закрепления ролей внутри семьи может стать ключевым источником постсекулярного конфликта¹². Другими словами, на уровне частных мнений есть сторонники и противники включения традиционного закрепления ролей в состав традиционных семейных ценностей. На уровне публичной религиозной риторики выражение согласия с этой позицией затрудняет ведение «активного диалога между Церковью, обществом и государством» (из резолюции форума), так как публичная светская позиция однозначно выступает за удовлетворение потребности современной экономики в модели семьи с двумя работающими взрослыми. То, как в старообрядческой медиасреде идет становление и формируется аргументация публичных позиций в отношении того, что именно включать в традиционные семейные ценности, требует дополнительных исследований.

В концептуальной плоскости разрыв между наполнением этого понятия со стороны светских и религиозных людей сохранится. В практической плоскости поиск эффективного консенсуса должен как минимум подразумевать плюрализм мер социально-демографической политики, опирающейся на традиционные семейные ценности. В наибольшей степени их разделяют семьи, ориентированные на модель одного работающего взрослого [Кучмаева, 2019]. Не отказываясь от развития мер, способствующих совмещению родительства и занятости вне дома, в публичной риторике следует более полно учитывать потребности этой группы семей.

Список литературы (References)

1. Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38 № 2. С. 184—206.

¹⁰ Становление и современное состояние онлайн-СМИ старообрядцев подробно описано в работе [Душакова, Литвина, 2025].

¹¹ Резолюция Всероссийского старообрядческого форума с международным участием «Традиционные семейные ценности» в г. Казани 29—30 октября 2024 года // Официальный сайт Московской Митрополии. URL: <https://rpsc.ru/news/culture/rezoljucija-kazan-forum/> (дата обращения: 18.03.2026)

¹² Постсекулярные конфликты вращаются вокруг определения явных и неявных норм, религиозных и нравственных вопросов [Stoeckl, Uzlaner 2020; Штекль, 2016].

- Dushakova N. S. (2020) How Religion Becomes More Visible in Public Space: Old Believers Communities in Social Networks. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. Vol. 38. No. 2. P. 184—206. (In Russ.)
2. Душакова Н. С., Литвина Н. В. «Еще одна обитель в сети»: история старообрядческого Интернета // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2025. № 1. С. 115—136. <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2025-1-115-136>.
Dushakova N. S., Litvina N. V. (2025) “Another Place of God on the Net”. The History of Old Believer Internet. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. No. 1. P. 115—136. <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2025-1-115-136>. (In Russ.)
 3. Гришаева Е. И., Шумкова В. А. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2018. № 2. С. 291—308. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.2.17>.
Grishaeva E. I., Shumkova V. A. (2018) Traditionalist Orthodox Christian Media: Discourse Structure and Peculiarities of the Functioning. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 2(144). P. 291—308. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.2.17>. (In Russ.)
 4. Гофман А. Б. Социология традиции и современная Россия // *Россия реформирующаяся*. 2008. № 7. С. 334—352.
Hoffman A. B. (2008) Sociology of Tradition and Modern Russia. *Russia Reforming*. No. 7. P. 334—352. (In Russ.)
 5. Ермолин Д. С. Старообрядчество online: мосты, границы и информационные потоки // *Кунсткамера*. 2020. № 3. С. 130—140. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-3\(9\)-130-140](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-3(9)-130-140).
Ermolin D. S. (2020) Old Believers Online: Bridges, Borders and Information Flows. *Kunstkamera*. No. 3. P. 130—140. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-3\(9\)-130-140](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-3(9)-130-140). (In Russ.)
 6. Инглхарт Р. Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое издательство. 2011.
Inglehart R., Welzel C. (2011) *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. Moscow: Novoe Izdatel'stvo. (In Russ.)
 7. Кучмаева О. В. Идеальная модель семьи в глазах россиян и стратегия по повышению ценности семейного образа жизни // *Экономика. Налоги. Право*. 2019. Т. 12. № 2. С. 70—82.
Kuchmaeva O. V. (2019) The Ideal Family Model in the Eyes of Russians and a Strategy of Enhancing the Value of a Family Lifestyle. *Economics, Taxes & Law*. Vol. 12. No. 2. P. 70—82. (In Russ.)
 8. Кырлежев А. И. «Постсекулярное»: возобновление дискуссии // *Философия религии: аналитические исследования*. 2024. Т. 8. № 1. С. 20—36. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2024-8-1-20-36>.

- Kyrlezhev A. I. (2024) "Post-secular": the Renewal of the Debate. *Philosophy of Religion: Analytical Studies*. Vol. 8. No. 1. P. 20—36. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2024-8-1-20-36>. (In Russ.)
9. Макаренцева А. Семья и рождение детей в жизненном пути старообрядцев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. Т. 40. № 4. С. 139—162. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-139-162>.
Makarentseva A. (2022) Family and Childbearing in the Life Course of Old Believers. *State, Religion, Church in Russia and Worldwide*. Vol. 40. No. 4. P. 139—162. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-139-162>. (In Russ.)
 10. Муравьева М. Г. Традиционные ценности и современные семьи: правовые подходы к традиции и модерну в современной России // Журнал исследований социальной политики. 2014. Т. 12. № 4. С. 625—638.
Muravyeva M. G. (2014) Traditional Values and Modern Families: Legal Approaches to Tradition and Modernity in Contemporary Russia. *The Journal of Social Policy Studies*. Vol. 12, No. 4. P. 625—638. (In Russ.)
 11. Смирнов М. Ю. Концепт постсекулярности как симулякр // Социология религии в обществе позднего модерна. 2023. Т. 12. № 2. С. 10—13.
Smirnov M. Y. (2023) The Concept of Post-secularity as a Simulacrum. *Sociology of Religion in Late Modern Society*. Vol. 12. No. 2. P. 10—13. (In Russ.)
 12. Товбин К. М., Аторин Р. Ю., Кожурин К. Я. Православное старообрядчество как вариант российской цивилизации: методология исследований // Вестник славянских культур. 2018. Т. 49. № 3. С. 9—31.
Tovbin K. M., Atorin R. Y., Kozhurin K. Y. (2018) Orthodox Old Believers as a Version of Russian Civilization: Research Methodology. *Bulletin of Slavic Cultures*. Vol. 49. No. 3. P. 9—31. (In Russ.)
 13. Хабермас Ю. «Постсекулярное общество» — что это? // Российская философская газета. 2008. Т. 4. № 18. С. 1—2.
Habermas J. (2008) "Post-Secular Society" — What Is It? *Rossiyskaya Filosofskaya Gazeta*. Vol. 4. No. 18. P. 1—2. (In Russ.)
 14. Шварц Ш., Бутенко Т. П., Седова Д. С., Липатова А. С. Уточненная теория базовых индивидуальных ценностей: применение в России // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2012. Т. 9. № 2. С. 43—70.
Schwartz S., Butenko T. P., Sedova D. S., Lipatova A. S. (2012) Refining the Theory of Basic Individual Values: Applications in Russia. *Psychology. Journal of the Higher School of Economics*. Vol. 9. No. 2. P. 43—70. (In Russ.)
 15. Шиманская О. К. Глобальная современность и старообрядчество: амбивалентность взаимодействия // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 3. С. 40—58.
Shimanskaya O. K. (2021) Global Modernity and Old Believers: the Ambivalence of Interaction. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. No. 3. P. 40—58.

16. Штекль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 4. С. 222—240.
Stoeckl K. (2016) Postsecular Conflicts and the Global Struggle for Traditional Values. *State, Religion, Church in Russia and Worldwide*. Vol. 34. No. 4. P. 222—240. (In Russ.)
17. Шубрт И., Подвойский Д. Г. Современные социологические теории: Как не заблудиться в концептуальном лабиринте? М.: ВЦИОМ, 2024.
Shubrt I. Podvoyskiy D. G. (2024) *Modern Sociological Theories: How Not to Get Lost in the Conceptual Labyrinth?* Moscow: VCIOM. (In Russ.)
18. Campbell H. (2010) *When Religion Meets New Media*. Routledge.
19. Glock C. Y. (1954) *Towards a Typology of Religious Orientation*. Bureau of Applied Social Research. New York, NY: Columbia University.
20. Habermas J. (2006) Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*. Vol. 14. No. 1. P. 1—25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>.
21. Hjarvard S., Lövheim M. (2012) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Nordicom: University of Gothenburg.
22. Inglehart R. (1997) *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
23. Marks L. (2006) Religion and Family Relational Health: An Overview and Conceptual Model. *Journal of Religion and Health*. Vol. 45. P. 603—618. <https://doi.org/10.1007/s10943-006-9064-3>.
24. Stoeckl K., Uzlaner D. (2020) *Postsecular Conflicts: Debating Tradition in Russia and the United States*. Innsbruck: Innsbruck University Press. <https://doi.org/10.15203/3187-99-3>.
25. Schwartz S. H. (2011) Values: Cultural and Individual. In: F. J. R. van de Vijver, A. Chasiotis, S. M. Breugelmans (eds.), *Fundamental Questions in Cross-Cultural Psychology*. New York, NY: Cambridge University Press. P. 463—493. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511974090.019>.
26. Beaumont J. (ed.) (2019) *The Routledge Handbook of Postsecularity*. New York, NY: Routledge.

Приложение

Вопросы для опроса старообрядческой молодежи

1. Сколько вам лет?	_____ лет
2. Отметьте, пожалуйста, свой пол.	Мужской
	Женский
3. Сколько у вас родных братьев и сестер?	_____ братьев и сестер
4. Как вы представляете свою собственную (будущую или уже созданную) семью, какая она? Напишите, пожалуйста, подробно.	
5. Сколько всего детей вы хотели бы иметь, если бы у вас были все необходимые условия? (множественный выбор)	0, не хочу иметь детей
	1 ребенка
	2 детей
	3 детей
	4 детей
	5 и более детей
	Сколько Бог пошлет
	Трудно сказать
6. Что такое, по вашему мнению, «традиционные семейные ценности»?	
7. Как вы думаете, большинство молодежи в России разделяют традиционные семейные ценности? Кто их разделяет, а кто нет и почему?	
8. Где вы хотели бы жить через 10 лет?	
9. Что, на ваш взгляд, может сделать государство для того, чтобы в семьях рождалось больше детей?	
10. Спаси Христос за ответы! Если мы о чем-то не спросили по теме семейного будущего, но вы хотели бы сказать об этом, напишите здесь.	

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3201](https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3201)



Т. В. Ицкович, И. Г. Полякова

РЕЛИГИОЗНЫЙ АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ VS АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О СУРРОГАТНОМ МАТЕРИНСТВЕ

Правильная ссылка на статью:

Ицкович Т. В., Полякова И. Г. Религиозный аксиологический идеал vs аксиологическая реальность в представлениях о суррогатном материнстве // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 145—168. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3201>.

For citation:

Itskovich T. V., Polyakova I. G. (2026) Religious Axiological Ideal vs Axiological Reality in the Concept of Surrogate Motherhood. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 145—168. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3201>. (In Russ.)

Получено: 27.11.2025. Принято к публикации: 04.05.2026.

РЕЛИГИОЗНЫЙ АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ VS АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О СУРРОГАТНОМ МАТЕРИНСТВЕ

RELIGIOUS AXIOLOGICAL IDEAL VS AXIOLOGICAL REALITY IN THE CONCEPT OF SURROGATE MOTHERHOOD

ИЦКОВИЧ Татьяна Викторовна — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия

E-MAIL: tatiana.itckovich@urfu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5841-2943>

Tatiana V. ITSKOVICH¹ — Dr. Sci. (Philol.), Professor of the Department of the Russian Language, General Linguistics and Speech Communication

E-MAIL: tatiana.itckovich@urfu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5841-2943>

Полякова Ирина Геннадьевна — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Лаборатории социально-политических коммуникаций, Институт философии и права Уральского отделения Российской академии наук, Екатеринбург, Россия

E-MAIL: irinapolykova@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3379-1959>

Irina G. POLYAKOVA² — Cand. Sci. (Soc.), Senior Researcher at the Laboratory of Socio-Political Communications

E-MAIL: irinapolykova@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3379-1959>

¹ Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia

² Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia

Аннотация. В условиях постсекулярного общества позиция церкви по социально значимым вопросам сохраняет нормативный статус. Официальные документы Русской православной церкви содержат развернутую ценностную систему (аксиологический идеал), регулиующую отношение верующих к вспомогательным репродуктивным технологиям; эта система транслируется через официальные церковные документы и пастырскую практику. Цель исследования — выявить степень соответствия между аксиологическим идеалом РПЦ и аксиологической реальностью, реконструированной на основе интервью с непосредственными участниками практик суррогатного материнства. Исследование реализовано в два этапа. На первом на материале официальных документов РПЦ, проповеднических текстов и публикаций православных СМИ применяются методы категориально-

Abstract. In a post-secular society, the Church's position on socially significant issues retains its normative status. The official documents of the Russian Orthodox Church contain an elaborated value system (axiological ideal) that regulates the attitude of believers toward assisted reproductive technologies (ART); this system is transmitted through official church documents and pastoral practice. The aim of this study is to identify the degree of correspondence between the axiological ideal of the Russian Orthodox Church and the axiological reality reconstructed on the basis of interviews with direct participants in surrogacy practices. The study was conducted in two stages. At the first stage, methods of categorical-textual and linguoaxiological analysis were applied to the material of official documents of the Russian Orthodox Church, homiletic texts, and publications in Orthodox media. At the second stage, a sociolinguistic and linguoaxiological analy-

текстового и лингвоаксиологического анализа. На втором проводится социолингвистический и лингвоаксиологический анализ глубинных полуструктурированных интервью с двумя группами: женщинами, прибегавшими к услугам суррогатной матери ($n = 9$), и суррогатными матерями ($n = 16$). Биоматери — женщины в возрасте от 37 до 56 лет, имеющие высшее (преимущественно) и среднее специальное образование, состоящие в браке. Суррогатные матери — женщины от 20 до 36 лет, в основном имеющие среднее специальное образование. Проведенный анализ показал, что аксиологический идеал, формируемый Русской православной церковью в отношении современных репродуктивных технологий, опирается на традиционные религиозные ценности: цель семьи — совместное духовное возрастание в Боге и деторождение. По мнению Церкви, технологическое вмешательство в процесс зачатия и деторождения оправдан только в рамках семьи, без нанесения ущерба эмбрионам. РПЦ видит в применении современных репродуктивных технологий угрозу для духовной целостности и физического здоровья личности, считает недопустимым суррогатное материнство и экстракорпоральное оплодотворение. Анализ глубинных интервью показывает, что информанты не воспринимают официальную позицию Церкви как ориентир при принятии решений об использовании современных репродуктивных технологий. Обе группы опрошенных (и суррогатные, и биоматери) не считают грехом использование суррогатного материнства и экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), оправдывают себя высокой целью рождения ребенка. Современная ситуация использования вспомогательных репродуктивных технологий свидетельствует, что аксиологическая реальность вступает в противоречие с аксиологическим идеалом. Высокие абстрактные религиозные ценности в постсекулярном российском

sis of in-depth semi-structured interviews was carried out for two groups: women who have used the services of a surrogate mother ($n = 9$), and surrogate mothers ($n = 16$). The biological mothers are women aged 37 to 56 years, holding higher education (predominantly) or secondary specialized education, and are married. The surrogate mothers are women aged 20 to 36 years, primarily with secondary specialized education. The study shows that the axiological ideal formulated by the Russian Orthodox Church regarding modern reproductive technologies is based on traditional religious values: the purpose of the family is joint spiritual growth in God and childbearing. According to the Church, technological intervention in the process of conception and childbirth is justified only within the family, without causing harm to embryos. The Russian Orthodox Church sees the use of modern reproductive technologies as a threat to the spiritual integrity and physical health of the individual and considers surrogacy and in vitro fertilization impermissible. The analysis of in-depth interviews reveals that informants do not perceive the official position of the Church as a guideline when making decisions about the use of modern reproductive technologies. None of the interviewed groups (surrogate mothers and biological mothers) consider the use of surrogacy and in vitro fertilization (IVF) a sin, justifying themselves by the high goal of giving birth to a child. The current situation regarding the use of assisted reproductive technologies (ART) shows that the axiological reality comes into contradiction with the axiological ideal. High abstract religious values in post-secular Russian society give way to pragmatic aspirations of women based on basic biological instincts.

обществе уступают прагматичным, основанным на базовых биологических инстинктах устремлениям женщин.

Ключевые слова: постсекулярное общество, традиционная семья, деторождение, вспомогательные репродуктивные технологии, суррогатные матери, биоматери, аксиологический идеал, аксиологическая реальность

Keywords: post-secular society, traditional family, childbearing, assisted reproductive technologies, surrogate mothers, biological mothers, axiological ideal, axiological reality

Введение

Современное российское общество отличается многополярностью взглядов, для него характерна «турбулентность общественного сознания» [Тощенко, 2020], под которым понимается сосуществование в сознании людей взаимоисключающих, противоречивых установок и оценок; отсутствие четких мировоззренческих идей; утрата жизненных ориентиров и эталонов поведения. Русская православная церковь, как и другие традиционные религии, выполняет функцию формирования в обществе фундаментальных аксиологических установок, позволяющих человеку ориентироваться в современном мире, опираясь на проверенные духовные практики.

Одна из проблемных областей, возникающих в современном обществе в результате процессов технологизации, это семья. Технологии вторгаются в глубоко интимные семейные вопросы, в частности деторождения. Использование метода экстракорпорального оплодотворения позволяет решать репродуктивные проблемы, в процесс деторождения на разных этапах вовлекаются новые акторы: врачи, осуществляющие процесс оплодотворения *in vitro*; доноры; женщины, вынашивающие «чужой» плод, — суррогатные матери.

Процесс деторождения, в Церкви традиционно считающийся таинственным, свершающимся по Божьему произволению, в секулярном обществе оказывается разложимым на этапы, требующие вмешательства других субъектов, помимо мужа и жены: так, в процесс зачатия и вынашивания вовлекаются доноры и суррогатные матери. В документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» от 9 июня 2008 г. РПЦ, опираясь на прототекст Священного Писания и Священного Предания, формулирует официальную позицию по использованию ЭКО и суррогатного материнства. Такую позицию, назовем ее аксиологическим идеалом, поддерживают священнослужители в проповедях и беседах с прихожанами. Изучение аксиологической реальности, то есть отношения акторов (в нашем случае это био- и суррогатные матери) к месту и роли религиозной доктрины в своей жизни, является целью исследования.

Методы исследования и эмпирическая база

На первом этапе ставится задача выявления аксиологического идеала, для чего анализируются «Основы социальной концепции Русской православной цер-

кви»¹, положения Концепции обязательны к исполнению всеми священнослужителями и мирянами, составляющими приходскую общину.

На первом этапе используются методы категориально-текстового и лингво-аксиологического анализа, разработанные Уральской научной школой лингвокультурологии и стилистики [Матвеева, 2024; Купина, 2022]. В текстах интервью методом сплошной выборки выделяются языковые единицы, отражающие исследуемую тему — отношение опрашиваемых к Богу: лексические единицы, содержащие ценностные коннотации; синтаксические конструкции, выражающие идею долженствования, что в совокупности позволяет получить целостную картину аксиологических предпочтений информантов.

Задача второго этапа — характеристика аксиологической реальности. Материалом стали полуструктурированные интервью с представителями двух целевых групп: женщины, пользующиеся услугами суррогатного материнства (так называемые «биоматери», $N = 9$), и суррогатные матери ($N = 12$). Данные об информантах представлены в Приложении. Все интервью проведены одним из авторов статьи в Екатеринбурге в период с 2023 по 2024 г., записаны с полного согласия информантов и дословно расшифрованы. Необходимо отметить, что представители целевых групп исследования плохо идут на контакт, интервью стали возможными только при посредничестве врачей-репродуктологов. Все информанты-биоматери отреагировали на просьбу лечащего врача. Выборку суррогатных матерей, кроме того, формировали методом «снежного кома» — просили уже опрошенных женщин порекомендовать своих знакомых суррогатных матерей. Информанты положительно ответили на вопрос интервьюера, верят ли они в Бога.

Постсекулярное общество и религиозный нормативный дискурс: теоретический контекст

Изучение проблем семьи — актуальный предмет исследований в различных гуманитарных науках. Аксиология рассматривает семью как уникальный социокультурный феномен, источник базовых ценностей и основу бытия личности; ценностные установки человека особенно активно проявляются в личной, семейной сфере [Вепрева, 2018]. Фамилистика как новый раздел науки о семье, изучающий ее как феномен повседневности, продуцирует идею «религии семьи» [Баркова, 2016; Семья, 2016; Черняк, 2011]; вводится понятие «семейное сознание», которое разделяется на традиционное, эгалитарное и смешанное [Ильиных, 2013], определяются гендерные особенности представлений о семье [Ильиных, 2008, 2009; Нечаева, 1997; Суй, 2016].

Обратимся к пониманию ценности, значимому в исследовании. Это «нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка» [Лосский, 1931: 5]. Ценности определяются как «изначальные высшие принципы» [Петров, 2008: 28], обобщенные представления о том, что является должным, правильным, «социально желанным» в различных сферах общественной жизни [Kluckhohn, 1962: 289; Леонтьев, 2000:

¹ Основы социальной концепции Русской православной церкви. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 09.06.2026).

410], как устойчивые убеждения, которыми руководствуется человек или социальная группа, предпочитая тот, а не иной тип поведения [Rokeach, 1973: 12—26].

Понятие ценностей находится в неоднозначных отношениях с понятием нормы. Так, в классической работе И. Гофмана «Коммуникативное поведение в островном сообществе» («Communication Conduct in an Island Community») норма на логическом основании «род — вид» относится к понятию высшего порядка по отношению к ценности: «Нормы — это высшие социальные ценности... они служат руководством к действию и поведению, часто устанавливая своего рода внешний и внутренний предел допустимой и желательной деятельности. Нормы не предоставляют средства и цели, но дают критерии для выбора между ними» [Goffman, 1953: III].

Мы опираемся на дедуктивную идею о том, что ценности являются фундаментальным основанием, а нормы — их конкретным воплощением, полагая, вслед за Т. Парсонсом, что в основе социального действия лежит именно ценность: «Действие всегда должно рассматриваться как включающее состояние напряжения между двумя различными порядками элементов, нормативным и условным. Как процесс действие есть, по сути, процесс изменения условных элементов в направлении соответствия нормам» [Парсонс, 2000: 87]. Согласно Т. Парсонсу, нормы всегда производны от ценностей и выполняют по отношению к ним подчиненную функцию интеграции и регуляции поведения: в то время как ценности задают общее направление и высшие принципы желаемого состояния системы, нормы конкретизируют эти принципы в правилах, применимых к отдельным статусам и ролям [там же: 215].

Анализируемые нами религиозные документы (Основы социальной концепции и тексты проповедей) представляют собой свод и трактовку религиозных ценностей, опирающихся на прототексты Св. Писания и Св. Предания. В документах и проповедях РПЦ транслирует ценностный идеал, материалы же интервью эксплицируют ценностную реальность респондентов, которые, осмысливая свои поступки и принимая жизненно важные решения, создают собственную трактовку Божественной истины, собственную ценностную картину мира, по сути, свою религиозную аксиологическую реальность.

Христианские ценности сформулированы в прототекстах Св. Писания, Св. Предания и представляют собой аксиологический идеал. В христианстве сформирован комплекс идеальных семейных ожиданий, которые находятся в дихотомических отношениях с понятием аксиологической реальности и эксплицированы в текстах разных жанров, в нашем случае — в материалах интервью биоматерей и суррогатных матерей. Тексты, отражающие аксиологический идеал (проповедь, молитва, житие), относятся к ядру поля религиозной коммуникации; тексты, эксплицирующие аксиологическую реальность (брачные объявления, интервью и др.), сдвинуты к периферии. Впервые в нашем исследовании аксиологическую реальность предлагается изучать на не имеющем аналога материале — глубинных интервью, данных женщинами, напрямую связанных с современными репродуктивными технологиями.

В аксио- и теолингвистике особое внимание уделяется исследованиям корреляций между аксиологическим идеалом и аксиологической реальностью в раз-

ных христианских конфессиях (православии, католичестве, протестантизме) на материале текстов разных жанров. Аксиологический идеал изучается по текстам Св. Писания и Св. Предания, канонических молитв, акафистов; а аксиологическая реальность — на материале личных молитв, брачных объявлений, размещенных на религиозно ориентированных сайтах [Келер, 2020; Петрикова, Ицкович 2025; Пазио-Влазловская, 2021]. Отмечаются существенные профессиональные различия в отношении семейных ценностей, уровне сформированности аксиологического идеала, основанного на христианских догматах. Причина в экстралингвистических факторах: 70-летний период атеизма в России негативно сказался на общем уровне осознанного восприятия религиозных ценностей в социуме.

В социологии большинство исследователей фокусируют внимание на отношении религии и разных ее доктрин к вспомогательным репродуктивным технологиям (ВРТ) в целом и суррогатному материнству в частности. По мнению Л. П. Киященко и ее соавторов, «если сравнить разные религии с точки зрения их отношения к ВРТ, то самыми либеральными окажутся иудаизм и буддизм, а самой консервативной — христианство, в особенности православие и католицизм» [Киященко, Майленова, Брофман, 2018: 145]. Наиболее «проблемными» точками ВРТ, которые высвечиваются через призму религии, являются вопросы об угрозе святости брака и сакральности эмбриона [Best et al., 2019]. Суррогатное материнство, таким образом, остается одной из самых неприемлемых форм ВРТ с религиозной точки зрения. Тем не менее существует и альтернативная точка зрения. Так, Р. Тарабрин в работе об этических дилеммах суррогатного материнства пишет, что «противоречие христианского отношения к суррогатному материнству и реальной практики в современном социокультурном контексте обуславливает потребность подробного рассмотрения христианского дискурса биоэтических проблем СМ» [Тарабрин, 2020: 141]. Несмотря на то что суррогатное материнство не может быть использовано для лечения бесплодия в христианском понимании супружеского союза, существующий социокультурный контекст ставит перед христианским сообществом необходимость применения суррогатного материнства для решения проблемы криоконсервированных эмбрионов, поскольку остальные варианты ее решения равноценны убийству, а потому неприемлемы. Применение суррогатного материнства может быть допущено при условии, что ребенка вынашивает, рождает, а затем и воспитывает усыновившая мать.

Количественные методы не дают однозначной картины о соотношении религии и ВРТ. Например, исследование, проведенное в Германии в 2014—2015 гг., включавшее мигрантов, исповедующих различные религии (всего выборка охватывала 960 женщин), показало, что религиозность слабо коррелировала с негативным отношением к ВРТ, однако наблюдалась корреляция между повышенной религиозностью и негативным отношением к тем видам ВРТ, которые подразумевают использование донорского биоматериала и суррогатное материнство [Haug, Milewski, 2019]. Масштабное изучение в 11 странах мира отношения различных религий к суррогатному материнству показало значимость религиозного и культурного контекста, но самой значимой переменной являет-

ся переменная национальности [Yildiz et al., 2023]. Учитывая интимность и деликатность темы, наиболее релевантными в данном случае мы считаем качественные исследования. Тем не менее у нас получилось найти всего несколько соответствующих работ.

Нам удалось обнаружить еще две работы, где приводится анализ опыта суррогатных матерей, в том числе с упоминанием религиозного контекста. Это качественные исследования иранских коллег, описывающих глубинные интервью с суррогатными матерями [Tashi et al., 2014; Ghane-Mokhallesouni et al., 2022]. В работе [Ghane-Mokhallesouni et al., 2022] одна из участниц считает, что участие в программе суррогатного материнства подразумевает «божественную награду... Если вы решите хотя бы одну проблему для кого-то, Бог решит сотни проблем в вашей жизни», а женщина из второй статьи, напротив, волновалась о своем участии в программе суррогатного материнства в связи с тем, что этого не одобрит Бог: «Поначалу мы с мужем не хотели, чтобы кто-то узнал о моей беременности, потому что не были уверены в ее религиозной правомерности. Обратившись к шиитским ученым и правоведам и задав им вопросы, мы частично успокоились. На самом деле я не была полностью уверена, что суррогатное материнство является религиозно правомерным, хотя биородители утверждали обратное...» [Ghane-Mokhallesouni et al., 2022: 479]. Иранские ученые изучили факторы, влияющие на принятие решения об использовании суррогатного материнства. В рамках исследования было проведено 25 интервью с девятью парами биородителей, членами семей пациенток (две свекрови), тремя психотерапевтами, одной женщиной-врачом и двумя акушерками, имеющими большой опыт в лечебном процессе. Для анализа данных в этой работе использовался традиционный метод контент-анализа. Религиозные представления информантов были упомянуты как «еще один важный вопрос, создающий трудности для пар», наряду с отношением общества, семейным культурным кодом и психологическими проблемами [Golboni et al., 2019: 207]. Тем не менее в высказываниях и словах участников было ясно видно, что вера в Бога, а также надежда и потребность в рождении ребенка были одними из важнейших факторов, помогающих парам преодолевать все финансовые и психологические проблемы [ibid.: 208].

Наиболее интересно для нашей работы исследование Элене Гавашелишвили [Gavashelishvili, 2018]. На примере Грузии ученый рассматривает, как бездетные женщины сочетают современные репродуктивные технологии (новые и светские) с религиозными убеждениями (традиционными, сакральными и относящимися к домашнему хозяйству) в своей повседневной жизни. Автор строит свое исследование на «эффекте бриколажа, который подразумевает объединение ресурсов, со стороны кажущихся разрозненными» [ibid.: 24]. Героини данного исследования ($N = 20$) считают, что забеременели благодаря сочетанию религиозных ритуалов и новых репродуктивных технологий. Женщины, которые борются за ребенка, используют все возможные средства — они обращаются к врачам и в церковь, посещают ритуалы, покупают чудодейственные масла и другие предметы, занимают деньги на ЭКО — и помимо всех этих усилий считают внутренние убеждения главным решением своей проблемы. Одновременное обращение к медицине и вере, науке и религии не кажется им противоречивым.

Изученные работы позволяют сделать предварительный вывод о противоречивом отношении представителей авраамических религий к проблемам бесплодия и использования современных репродуктивных технологий.

Официальная позиция Русской православной церкви по вопросам вспомогательных репродуктивных технологий: аксиологический идеал

При описании аксиологического идеала наше обращение к документам Русской Православной церкви определяется как историческими причинами — на протяжении многих веков Россия была страной с главенствующей православной религией, — так и современным состоянием общества. Сегодня в стране православие является преобладающей религиозной доктриной: по данным фонда «Общественное мнение» за 2025 г., 67 % опрошенных исповедуют православие. При этом 79 % опрошенных граждан считают себя верующими, а 19 % — нет². Наши информантки, в большинстве своем не являясь воцерковленными православными, не заявляют о себе как о приверженцах другой религии, например ислама.

Официальная позиция РПЦ по вопросам семьи и биоэтики заявлена в документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятом Юбилейным архиерейским собором в 2000 г. В разделе XII.4., посвященном биоэтике, высказывается отношение к проблеме бесплодия и способам ее решения³. Обратим внимание, что это единственный официальный документ РПЦ, регламентирующий отношение церкви к социальным проблемам и являющийся обязательным для всего церковного сообщества.

РПЦ считает, что чадородие не единственная цель законного супружества: наряду с «плодом чрева на пользу» супругам испрашиваются дары непреходящей взаимной любви, целомудрия, «единомыслия душ и телес». Отсюда не все пути к деторождению признаются Церковью нравственно оправданными.

РПЦ полагает приемлемыми следующие варианты решения проблемы бесплодия супругов: смиренное принятие «бесчадия» как жизненного призвания; усыновление ребенка по обоюдному согласию супругов; допустимым средством может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, «поскольку оно не нарушает целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений»⁴.

Неприемлемо, с точки зрения РПЦ, донорство половых клеток, так как оно нарушает «целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны»; поощряет безответственное отцовство или материнство; «подрывает основы семейных взаимосвязей», в результате чего возникает разделение родителей на биологических и «социальных».

Также морально недопустимо и противоестественно суррогатное материнство, даже если оно осуществляется на некоммерческой основе, так как приво-

² Большинство россиян назвали себя верующими // РБК. 2025. 14 мая. URL: <https://www.rbc.ru/society/14/05/2025/682498d49a7947504e4a9cfa?ysclid=mq6uudkrgi635682839> (дата обращения: 09.06.2026).

³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 13.06.2026).

⁴ Там же.

дит к разрушению «глубокой эмоциональной и духовной близости, устанавливающейся между матерью и младенцем уже во время беременности»⁵. Церковь отмечает, что суррогатное материнство «травмирует как вынашивающую женщину, материнские чувства которой попираются, так и дитя, которое впоследствии может испытывать кризис самосознания».

Церковь осуждает также все разновидности экстракорпорального (внетелесного) оплодотворения, предполагающие заготовление, консервацию и намеренное разрушение «избыточных» эмбрионов, за которыми признается человеческое достоинство.

Запрещается «оплодотворение одиноких женщин с использованием донорских половых клеток или реализация „репродуктивных прав“ одиноких мужчин, а также лиц с так называемой нестандартной сексуальной ориентацией», потому что лишает будущего ребенка права иметь мать и отца.

Духовной причиной отрицательного отношения Церкви к современным репродуктивным технологиям является отказ от Божественной воли: «Употребление репродуктивных методов вне контекста благословенной Богом семьи становится формой богоборчества, осуществляемого под прикрытием защиты автономии человека и превратно понимаемой свободы личности»⁶.

Работы отечественных исследователей с опорой на исследования профессора Х. Т. Энгельгардта [Engelhardt, 2002] говорят о том, что религиозный институт не должен категорически отвергать новые достижения в области биомедицины. Скорее необходимо провести комплексный биоэтический анализ проблем, связанных с каждой новой технологией. В ходе этого процесса важно определить границы, основанные на религиозной доктрине, — пределы, которые верующий не должен нарушать, чтобы сохранить связь с божественным, — и при этом разрешить использование новых биомедицинских решений [Tarabrin, 2026].

Отдельного внимания заслуживает вопрос о крещении детей, рожденных суррогатными матерями. Анализ интервью показывает, что зачастую именно отказ РПЦ крестить ребенка, родившегося в результате использования современных репродуктивных технологий, заставляет женщину переосмыслить свое отношение к церковным догматам. «Основы социальной концепции» получают истолкование в дальнейших документах РПЦ, например, в 2013 г. на заседании Священного синода Русской православной церкви 25—26 декабря 2013 г. (журнал № 158) был принят документ «О крещении младенцев, родившихся при помощи „суррогатной матери“»⁷. В документе указывается на особую роль матери в рождении и воспитании детей, так как она «тесно связана со своим ребенком телесными, душевными и духовными узами». Роль матери подтверждается обращением к примеру материнства в Пресвятой Богородице, чей образ «раскрывает высочайшее достоинство женщины, уникальность ее материнского призвания»⁸.

⁵ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 13.06.2026).

⁶ Там же.

⁷ О крещении младенцев, родившихся при помощи «суррогатной матери». URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html> (дата обращения: 13.06.2026).

⁸ Там же.

Важным является также разъяснение позиции Церкви об отрицательных последствиях для сторон, принимающих участие в проекте. Биологическая мать предоставляет половые клетки, но лишается подлинного материнства; суррогатная мать вынашивает и рождает ребенка, но вынуждена с ним расстаться после рождения; ребенок вместо «полноценной матери либо имеет двух неполноценных матерей, либо не имеет ни одной (как в случае с одиноким мужчиной, пожелавшим иметь „биологическое потомство“)⁹; общество утрачивает понимание семьи, «предполагающее особые отношения между родителями и детьми... между дедушками/бабушками и внуками». Документ констатирует, что «тайнство рождения человека становится предметом торгово-денежных отношений. На смену богозаповеданному супружеству, основанному на любви и верности, приходит „рынок репродуктивных услуг“».

Крещение детей, рожденных от суррогатной матери, определяется следующими постулатами: ребенок может быть крещен, так как не виноват «в том, что его появление на свет связано с репродуктивной технологией, осуждаемой Церковью»; условие крещения ребенка — явное покаяние его родителей и восприимчивых в содеянном, их осознание того, что «с христианской точки зрения подобная репродуктивная технология является нравственно предосудительной». В противном случае крещение откладывается до «времени сознательного личного выбора ребенка»¹⁰.

Таким образом, позиция Русской православной церкви, касающаяся использования вспомогательных репродуктивных технологий и представляющая собой аксиологический идеал, опирается на догматические положения, сформулированные в Св. Писании и Св. Предании. Церковь считает неприемлемыми донорство половых клеток, использование суррогатного материнства, осуждает ЭКО, полагает использование ВРТ формой богоборчества и превратно понимаемой свободой личности.

Результаты проведенного социологического эксперимента: аксиологическая реальность

Анализ глубинных интервью, данных био- и суррогатными матерями, показывают следующие особенности аксиологической реальности, которой руководствуются акторы современного репродуктивного процесса.

Первая группа информантов — это биоматери¹¹, женщины в возрасте от 37 до 56 лет, имеющие высшее и среднеспециальное образование, состоящие в браке.

Опрошенные женщины позиционируют себя как верующие люди, что позволяет опираться на высказывания информантов при описании аксиологической реальности.

Для биоматерей характерны развернутые суждения о вере.

⁹ О крещении младенцев, родившихся при помощи «суррогатной матери». URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html> (дата обращения: 13.06.2026).

¹⁰ Там же.

¹¹ Для обозначения уинформантов используются следующие сокращения: БМ — биоматери, СМ — суррогатные матери.

Я, понимаюте, я не фанатик веры. Есть ведь фанатики прям. Я посты не соблюдаю. (БМ № 1)

Я как скажу, к церкви я отношусь сдержанно. Я верю в то, что что-то существует, стараюсь жить по каким-то там. Верить и жить нужно с душой. (БМ № 2)

Ну там не яро, допустим, не так часто, может, в церкви где-то я бываю. Ну, в принципе, да (БМ № 8).

Да, я верю. В Церковь хожу редко, как-то у меня не монтируется — Бог и Церковь, это разное. Я просила новую жизнь, Он мне помог. (БМ № 9)

БМ критично относятся к внешним атрибутам Церкви, некоторые склонные к осуждению как верующих, так и священников, при этом используется тактика самооправдания.

А вот эти поклонения какие-то лишние, я считаю, что иногда это так наигранно. Все осуждают секты, а вот иногда людей, которых я там вижу — в церкви в православной, — иногда на них смотришь, а они больше сектанты. Не очень я люблю. Плюс того эти деньги, которые зарабатываются на этих бабушках, которые копейку несут в храм. А потом попы ездят на мерседесах. Я считаю, что надо верить, жить как-то с душой, а это не значит, что ты не веришь в Бога, веришь в какие-то силы. (БМ № 2)

Церковь и Бог существуют в сознании женщин отдельно. Церковь воспринимается как институция, а священнослужители — как посредники между человеком и Богом.

Женщины настроены прагматично, обращаются к Богу с молитвой в состоянии проблемы, за помощью, для медитации, для успокоения.

Я как, наверно, как обычный человек, вот случилась проблема — мы обращаемся к Богу. Вот молимся, верим, вот он у нас. Когда у нас проблема, он у нас сразу появляется. Помощник, к которому мы обращаемся. Все время беременности я каждый день просто молилась. Просто молилась, дарила... просила, чтобы все было как должно быть. Чтобы все было хорошо. (БМ № 1)

Ну, скорее для какого-то успокоения я могу что-то использовать, допустим: обсуждение или, не знаю, чтение молитв, в таком плане. Именно принятие какой-то ситуации — в таком, может быть, плане. Не знаю, совет, это не совет, скорее успокоение, да. (БМ № 8)

Обращение к суррогатному материнству и ЭКО большинство опрошенных женщин не считают грехом, они оправдывают себя.

Нет, я считаю, что Бог и так нами руководит. Если это единственный вариант, почему бы им не пользоваться... Лучше использовать и потом жалеть, что ты его исполь-

зовал, чем... вообще не использовать его, и потом жалеть о том, что ты даже не попробовала. (БМ № 4)

Мне вот это все вообще не интересно — у меня есть ребенок, я его люблю, все ему отдам. Ничего ни у кого не украла, никого не обманула, что здесь плохого? (БМ № 9)

Решение об использовании ВРТ принимается самостоятельно, осознание не-правильности, греховности приходит, когда БМ сталкивается с проблемой крещения ребенка.

Я никогда не думала, что суррогатное материнство или процедура ЭКО — это, получается, грех. Я с этим столкнулась вот только. То есть мы решили... раз у меня муж христианин, мы живем в России, решили детей покрестить. И я узнала о том, что это является грехом. И что таких детей не крестят. То есть те дети, которые родились через суррогатное материнство или ЭКО, то есть церковь их, получается, рассматривает как купленных детей. То есть не естественный путь. (БМ № 1)

Таинство крещения в сознании БМ носит обрядовый, ритуальный характер. Рефлексия по поводу совершенного поступка, сопоставление его оценки с церковной и светской точек зрения приводит к внутреннему конфликту, который разрешается самооправданием, критикой Св. Писания.

Таких детей, получается, крестят, только если родители придут в церковь, покаются в совершении греха. А я вот, например, не считаю это грехом. (БМ № 1)

БМ пытаются найти в тексте Св. Писания аргументы, оправдывающие рождение ребенка при помощи ВРТ.

Хотя, опять же, если коснуться Библии — Мария-то не от Иосифа Иисуса-то родила. (БМ № 1)

Информанты ставят под сомнение актуальность для современного мира ценностных установок, зафиксированных в прототексте Св. Писания, не готовы использовать его как ориентир, как норму при принятии сложных и важных решений.

Библия писалась — тогда не было таких репродуктивных вот этих технологий. Ничего не было. Это уже в 21-м веке только появляется, а в то время ведь этого не было. Как они могут судить это грехом? (БМ № 1)

Религиозные ценностные установки могут различаться у членов одной семьи. Например, женщина обратилась к ВРТ и вступила в непримиримый конфликт с собственной матерью, которая твердо придерживается церковной точки зрения.

Вы знаете, у меня был момент, сейчас я бы сказала, что у меня чересчур верующая мама, и когда была ситуация, когда я обратилась к суррогатному материнству, она мне

заявляла такую историю, что суррогатные дети — от дьявола, и начала мне рассказывать всякую фигню. Я говорю: «Все, окей, я тебя поняла, адьес, досвидос. Я занимаюсь своими делами, ты занимаешься своими делами». (БМ № 3)

Межпоколенческий конфликт разрешается обращением к толерантному священнослужителю, который, вопреки официальной позиции РПЦ, одобряет суррогатное материнство:

И когда родился этот ребенок, почему-то все, в том числе она, о чем-то там забыли, а потом приходила в церковь и спрашивала у батюшки, что может быть по этому вопросу. Батюшка сказал, что РПЦ считает на сегодняшний момент, что разрешило суррогатное материнство, я не знаю, каким образом, от какого патриарха и все остальное, и это тоже дар Божий. После этого, когда ей сказали об этом, у нее это переключилось, и она стала по-другому к этому относиться. (БМ № 3)

Некоторые священнослужители, обязанные следовать официальной позиции Церкви и транслировать аксиологический идеал, нарушают требования и в частной беседе поддерживают принципы аксиологической реальности.

У меня есть свой батюшка, свой наставник. Он знает мою историю. И очень все переживал, все время говорит: «Я все время молюсь, все время, чтобы Господь все это даровал». И я ему сказала когда об этом, он говорит: «Молись о сохранении жизни ребенку и о здоровом рождении». Все. То есть все остальное — как все это произошло — это все можно, как говорится, вымолить прощением. (БМ № 5)

Информанты трактуют религиозные догматы, самостоятельно принимают решения, опираясь на житейский опыт.

С батюшкой не советовалось. Я считаю, что действительно на все воля Божья. Если Бог не попустит, то у меня ничего не получится. Поэтому я верю в Божью помощь... я разговаривала с более верующим старшим поколением. Они говорят: «Поговорите с батюшкой, но ЭКО считается как медицинская помощь». (БМ № 7)

Для информантов характерна попытка использовать не только тексты Св. Писания, но и современную доступную информацию как аргументы в свою пользу.

Это считается грех, особенно убийство эмбриона. Ну так мы его наоборот живым хотим увидеть. А ЭКО уже даже сейчас... Церковь не сказать, что одобряет, но и не считает таким прямо грехом ЭКО. Это как медицинская помощь. (БМ № 7)

Для информантов-биоматерей характерна попытка создания собственной стройной аксиологической картины мира, основываясь на которой, они принимают жизненно важные решения. В центре этой аксиологической реальности — ребенок, идея родительства, осознания себя в роли матери. Характерно прагматичное отношение к Богу. Женщины не считают использование ВРТ грехом,

склонны самостоятельно принимать решения, трактовать поступающую информацию в свою пользу. Рождение ребенка воспринимается как высшая цель, ради которой БМ готовы на межпоколенческий конфликт.

Следующая группа информантов — это суррогатные матери, женщины от 20 до 36 лет, в основном имеющие среднее образование, позиционируют себя как верующие, но не воцерковленные.

- А Вы верующий человек?
- Как это сказать, нет такого... я верю в себя, наверное, или в Бога в себе, нет такого, что я хожу в церковь и молюсь... (СМ № 6)
- А подскажите, верующий ли Вы человек?
- Нет. Я знаю, что Бог есть, но я не верю в христианство, буддизм, Бог внутри меня. (СМ № 12).

Женщины сомневаются в существовании Бога, а значит, и не опираются на церковные догматы при принятии важных решений:

- Ну то есть Бог для Вас не существует?
- Ну почему, есть какой-то Бог, наверное...
- А где он есть?
- Ну просто есть.
- А вы вот с этим Богом, который просто есть, не посоветовались, когда такое решение принимали?
- Стать суррогатной матерью? Ну это мое решение было, нет, не советовалась (СМ № 1).
- А Ваш внутренний Бог как относится к этим вашим проектам?
- Я не думаю об этом.
- А почему?
- Не знаю, не задавалась вопросом этим. (СМ № 6)

Даже декларативно заявляя о вере в Бога, информант тем не менее не соотносит свою веру с принятием жизненно важных решений, не опирается на религию:

- В Бога верите?
- Верю, конечно. «Господи» — говорим же, «Слава Богу» — значит, есть он.
- А в момент принятия решения о суррогатном материнстве Вы советовались с Богом? Может, как-то думали об этом?
- Нет, я не настолько углублена в тему веры.
- То есть Вам не было важно посмотреть на этот вопрос с религиозной точки зрения?
- Нет. (СМ № 2)

СМ отличаются, с одной стороны фатализмом, с другой — верой в свои силы, живут в соответствии с народными представлениями, отраженными в фольклоре: на Бога надейся, а сам не плошай; Бог-то Бог, да сам не будь плох.

У меня было желание съездить в церковь помолиться, но как-то не получилось. Ноги не дошли — значит не нужно. Значит, верила в свои силы и так. (СМ № 7)

Более того, сама идея соотносить свое решение с религиозными представлениями вызывает резкую эмоциональную реакцию отрицания:

— *А обращались ли Вы к нему [к Богу], когда принимали решение про суррогатное материнство?*

— *Ой, нет, нет. (СМ № 12)*

Для СМ, помимо отношений с Богом, важны отношения с женской частью семьи, при этом гендерные, родовые отношения оказываются приоритетными: информант скрывает от старших верующих родственниц свою беременность.

— *Вы сказали, что Вы верующая.*

— *Да, я знаю. Религия не сильно к этому хорошо относится, к суррогатству, и поэтому об этом не знают моя мама и моя бабушка.*

— *А маме и бабушке Вы не рассказали?*

— *Нет.*

— *А как беременность скрывали?*

— *Мама в монастыре, к бабушке просто пока не ездила эти девять месяцев. (СМ № 3)*

Показательно, что отношения с находящимися в одной возрастной группе родственницами (сестрой) складываются откровенно, более того, сестра тоже планирует стать суррогатной матерью:

Она (сестра) сначала не очень поддерживала, потом поддержала и сейчас по моим стопам тоже, почему бы не сделать так. Думает о суррогатстве. Донором уже была один раз. (СМ № 3)

Ценностные религиозные установки старшего поколения не интериоризируются младшими, которые принимают самостоятельные решения. Важно, что сохраняется ценность уважительных семейных отношений: младшие скрывают от старших травмирующую ситуацию. Группа акторов, влияющих или должных влиять на принятие решения о продолжении рода, состоит, судя по материалу интервью, из Бога, старших женщин (мать, бабушка) и СМ. Можно было предполагать, что СМ в процессе принятия решения о деторождении будет ориентироваться на религиозные ценности (Бога) или женские родовые представления (мать, бабушка). Анализ материала показывает, что СМ ставят на первое место свои желания и предпочтения. Теоцентризм уступает место эгоцентризму. При этом продолжает играть значимую в коммуникации со старшим поколением роль другоцентризм — ключевое понятие лингвокультурологии, под которым понимается ориентация на гармоничное общение и учет потребностей собеседника, свойственный русской культуре.

Суррогатные матери отличаются самостоятельностью и отсутствием сомнений в принятии решения об участии в программе.

- В религии они... нельзя быть донором, потому что свое, своего ребенка отдаю кому-то, или же суррогатство — я должна воспитать этого ребенка. Но учитывая, что сейчас всякие технологии...
- То есть Ваш Бог вас не одобряет?
- Получается, что так.
- Или у вас внутри есть внутренний Бог, который по-другому думает?
- Нет, я верующая. Тут скорее всего что действует то самое мое правило, которое я покиваю, но сделаю по-своему.
- Богу покиваете?
- Я покиваю, я потом покаюсь, но я сделаю здесь и сейчас, потому что на данный момент это мне сейчас и здесь нужно. Я имею в виду те же самые средства. (СМ № 3)

Информанты относятся к вере прагматично, следуют принципам так называемого народного православия: поступают на свое усмотрение, откладывая на потом решение этических вопросов.

Некоторые СМ предпринимают попытки изучить теоретические основания вопроса, найти подтверждение своему выбору в истории.

Слушайте, я много, что поизучала за это время про суррогатное материнство. Кто-то говорил, что это не то... А потом я где-то прочитала, то ли где, что какая-то информация до меня откуда-то дошла, что... Просто по-другому это все было, но это было, и это нормально, то есть ничего здесь такого нет. (СМ № 9)

Отметим, что Русская православная церковь негативно относится к попыткам найти в Св. Писании аналоги суррогатному материнству, считает это недопустимым: «Сторонники новых подходов к рождению детей выработали целую оправдывающую идеологию с отсылками, в том числе и к Священному Писанию. Так, например, они доходят до псевдобогословской параллели между суррогатным материнством и библейской историей рождения Изаиила. Но это более чем вольное сравнение: Агарь не была суррогатной матерью, она не отказывалась от своего сына и не продавала его. Кроме того, практики, описываемые в Ветхом Завете, далеко не всегда применимы в современной жизни»¹².

Анализ глубинных интервью показал, что суррогатные матери в большинстве называют себя верующими или по крайней мере не отрицают такого определения, но при этом фиксируется расхождение между декларируемой позицией («я верю в Бога») и реальным поведением («я верю в себя»). Информанты опираются на собственные силы, живут земной жизнью, сакральное бытие и христианские ценности существуют раздельно и не влияют на поступки женщин.

Заключение

Современное постсекулярное общество отличается равноправной множественностью зачастую противоречащих друг другу систем нравственных координат. Развитие технологий приводит к изменению казавшихся незыблемыми социаль-

¹² Протоиерей Максим Обухов. Суррогатное материнство. Пастырский подход // Церковный вестник. 2014. 26 марта. http://e-vestnik.ru/church/surrogatnoe_materinstvo_pastyrskiy_7821/ (дата обращения: 13.06.2026).

ных сфер, в частности семьи. Использование вспомогательных репродуктивных технологий по-разному оценивается религиозной и светской моралью.

Русская православная церковь, формулирующая аксиологический идеал, негативно относится к суррогатному материнству, донорству половых клеток и ЭКО, видя в ВРТ не просто угрозу традиционной семье, но и форму богоборчества. Материалы же интервью эксплицируют ценностную реальность респондентов, которые, осмысливая свои поступки и принимая жизненно важные решения, создают собственную трактовку Божественной истины, собственную ценностную картину мира, по сути, свою религиозную аксиологическую реальность. Своеобразным центром этой аксиологической реальности является ребенок, ради появления которого женщина идет на применение современных репродуктивных средств. Бог в этой аксиологической реальности милосерден, помогает в рождении ребенка. Церковь как институт принимается женщиной, если ее служители благословляют ее намерение завести ребенка. Имплицитно присутствующие в анализируемых текстах официальные религиозные нормы, регламентирующие поведение, если и осознаются акторами процесса, то вступают в противоречие с их ценностной реальностью. По сути, респонденты, опираясь на самостоятельно созданную ими ценностную картину мира, следуют собственным нормам, используя суррогатное материнство, донорство клеток и ЭКО.

Аксиологическая реальность входит в противоречие с аксиологическим идеалом. В дилемме между следованием мировоззренческим установкам и своим желанием иметь ребенка женщина выбирает ребенка. Обращение к Богу носит сугубо прагматический характер, авторитет священных текстов подвергается сомнению или истолковывается в пользу информанта.

Современная ситуация использования ВРТ показывает, что аксиологический идеал находится в контраверсивных отношениях с аксиологической реальностью. Высокие абстрактные религиозные ценности в постсекулярном российском обществе уступают прагматичным, основанным на базовых биологических инстинктах устремлениям женщин: репродуктивный инстинкт (желание иметь ребенка любой ценой) и инстинкт самосохранения (стремление к психологическому комфорту, избавление от стресса бездетности, реализация жизненной программы). Религиозный запрет на ЭКО и суррогатное материнство вступает в конфликт именно с этими двумя доминантами. В постсекулярном обществе биологическое начало (инстинкт «быть матерью» и «продолжить ДНК») часто побеждает социально-конфессиональные запреты.

Список литературы (References)

1. Баркова Л. А. Духовное видение семьи и материнства в творчестве В. В. Розанова // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 1. С. 114—122.
Barkova L. A. (2016) The Spiritual Vision of Family and Motherhood in the Works of V. V. Rozanov. *Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy*. No. 1. P. 114—122. (In Russ.)

2. Вепрева И. Т. Инновационные методы исследования аксиологического содержания речевого быта семьи // Cross-Cultural Studies. Education and Science. Т. 3. 2018. № 3. С. 107—113.
Vepreva I. T. (2018) Innovative Methods of Research of the Axiological Content of the Speech Life of the Family. *Cross-Cultural Studies. Education and Science*. Vol. 3. No. 3. P. 107—113. (In Russ.)
3. Ильиных С. А. Влияние гендера на картину мира: опыт социологического исследования // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2009. № 28. С. 66—86.
Il'inykh S. A. (2009) The Influence of Gender on the World Picture: The Experience of Sociological Research. *Sociology: Methodology, Methods, Mathematical Modeling*. No. 28. P. 66—86. (In Russ.)
4. Ильиных С. А. Образы мужчин и женщин в зеркале гендерных представлений // Вестник Бурятского государственного университета. 2008. № 14. С. 120—125.
Il'inykh S. A. (2008) Images of Men and Women in the Mirror of Gender Perceptions. *Bulletin of Buryat State University*. No. 14. P. 120—125. (In Russ.)
5. Ильиных С. А. Фамилистика: введение нового понятия «семейное сознание» // Известия Тульского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2013. № 3—1. С. 231—240.
Il'inykh S. A. (2013) Family Studies: Introducing a New Concept of “Family Consciousness”. *Proceedings of Tula State University. Series: Humanities*. No. 3—1. P. 231—240. (In Russ.)
6. Келер А. И., Ицкович Т. В., Семейные ценности в христианских молитвах // Молодые голоса: Сборник трудов молодых ученых / Министерство образования и науки Российской Федерации, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина», Уральский гуманитарный институт, Департамент «Филологический факультет», Кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации. Вып. 9. Екатеринбург: Ажур, 2020. С. 11—16.
Keler A. I., Ickovich T. V., (2020) Family Values in Christian Prayers. In: *Young Voices: Collected Papers of Young*. Iss. 9. Ekaterinburg: Azhur. P. 11—16. (In Russ.)
7. Киященко Л. П., Майленова Ф. Г., Брофман С. А. Status praesens: проблема духовного, религиозного и этического в биомедицинских технологиях помощи пациентам с бесплодием // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 4. С. 145—157.
Kiyashchenko L. P., Mailenova F. G., Bronfman S. A. (2018) Status Praesens: The Spiritual, Religious and Ethical Aspects of Biomedical Technologies in Support of Patients with Infertility. *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. Vol. 19. No. 4. P. 145—157. (In Russ.)
8. Купина Н. А. Гуманитарные ценности текущего времени // Известия Уральского федерального университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и куль-

- туры. 2022. Т. 28. № 3. С. 86—96. <https://www.doi.org/10.15826/izv1.2022.28.3.048>.
- Kupina N. A. (2022) Humanitarian Values of the Current Time. *Proceedings of Ural Federal University. Series 1: Problems of Education, Science and Culture*. Vol. 28. No. 3. P. 86—96. <https://www.doi.org/10.15826/izv1.2022.28.3.048>. (In Russ.)
9. Леонтьев Д. А. Ценность // Человек: философско-энциклопедический словарь. М.: Наука, 2000.
Leont'ev D. A. (2000) Value. Man: Philosophical-Encyclopedic Dictionary. Moscow: Nauka. (In Russ.)
10. Лосский Н. О. Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж: YMCA Press, 1931.
Losskii N. O. (1931) Value and Being. God and the Kingdom of God as the Basis of Values. Paris: YMCA Press. (In Russ.)
11. Матвеева Т. В. Категориально-текстовый анализ речевого произведения: обоснование и применение метода // Quaestio Rossica. 2024. Т. 12. № 3. С. 901—920. <https://www.doi.org/10.15826/qr.2024.3.915>.
Matveeva T. V. (2024) Categorical-Textual Analysis of a Speech Work: Rationale and Application of the Method. *Quaestio Rossica*. Vol. 12. No. 3. P. 901—920. <https://www.doi.org/10.15826/qr.2024.3.915>. (In Russ.)
12. Нечаева Н. А. Патриархатная и феминистская картины мира: анализ структуры массового сознания // Гендерные тетради. СПб.: Санкт-Петербургский филиал Института социологии РАН, 1997. Вып. 1. С. 17—43.
Nechaeva N. A. (1997) Patriarchal and Feminist Worldviews: Analysis of the Structure of Mass Consciousness. In: *Gender Notebooks*. St. Petersburg: St. Petersburg Branch of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences. Iss. 1. P. 17—43. (In Russ.)
13. Пазио-Влазловская Д., Ицкович Т. В. Супружеские ожидания в религиозном контексте: католические и православные брачные объявления // Quaestio Rossica. 2021. Т. 9. № 2. С. 702—714. <https://www.doi.org/10.15826/qr.2021.2.604>.
Pazio-Wlazłowska D., Itskovich T. (2021) Marital Expectations in a Religious Context: Catholic and Orthodox Marriage Advertisements. *Quaestio Rossica*. Vol. 9. № 2. P. 702—714. <https://www.doi.org/10.15826/qr.2021.2.604>. (In Russ.)
14. Парсонс Т. О структуре социального действия / под общ. ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Белановского. М.: Академический Проект, 2000.
Parsons T. (2000) The Structure of Social Action. Moscow: Akademicheskyy Proekt. (In Russ.)
15. Петрикова А., Ицкович Т. В. Католические и православные венчальные проповеди: аксиологический аспект // Русин. 2025. № 80. С. 147—165. <https://www.doi.org/10.17223/18572685/80/9>.

- Petrikova A., Itskovich T. V. (2025) Catholic and Orthodox Wedding Sermons: Axiological Aspect. *Rusin*. No. 80. P. 147—165. <https://www.doi.org/10.17223/18572685/80/9>. (In Russ.)
16. Петров А. В. Пересечение понятий «добро» и «зло» в этике и праве // Наука, общество, человек: Вестник Уральского отделения РАН. 2008. № 3. С. 28—31.
Petrov A. V. (2008) The Intersection of the Concepts of “Good” and “Evil” in Ethics and Law. *Science, Society, Human: Bulletin of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*. No. 3. P. 28—31. (In Russ.)
 17. Тарабрин Р. (2020) Этические дилеммы суррогатного материнства: христианский дискурс в современном социокультурном контексте // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 4. С. 123—144.
Tarabrin R. (2020) Ethical Dilemmas of Surrogacy: Christian Discourse in Contemporary Socio-Cultural Context. *State, Religion, Church in Russia and Abroad*. Vol. 38. No. 4. P. 123—144. (In Russ.)
 18. Семья: феноменология повседневности / под общ. ред. Е. С. Элбакян, Г. С. Широкаловой. Нижний Новгород: НГСХА, 2016.
Elbakyan E. S., Shirokalova G. S. (eds.) (2016) Family: The Phenomenology of Everyday Life. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod State Agricultural Academy. (In Russ.)
 19. Суй Ш. Вербальные знаки ценностных предпочтений современной женщины (на материале брачных объявлений) // Научный диалог. 2016. № 11. С. 110—120.
Syui Sh. (2016) Verbal Signs of the Value Preferences of the Modern Woman (Based on the Material of Marriage Advertisements). *Nauchnyi dialog*. No. 11. P. 110—120. (In Russ.)
 20. Тощенко Ж. Т. Общество травмы: между эволюцией и революцией (опыт теоретического и эмпирического анализа). М.: Весь Мир, 2020.
Toshchenko Zh. T. (2020) Society of Trauma: Between Evolution and Revolution (A Theoretical and Empirical Analysis). Moscow: Ves Mir Publishing House. (In Russ.)
 21. Черняк Е. М. Парадигмы исследования семьи // Современная социальная психология: теоретические подходы и прикладные исследования. 2011. № 1. С. 79—85.
Chernyak E. M. (2011) The Research Paradigm of the Family. *Modern Social Psychology: Theoretical Approaches and Applied Research*. No. 1. P. 79—85. (In Russ.)
 22. Best M., Sleasman M., Hegedus E., Schlub T. E. (2019) Protestant Christian attitudes to ART. *Human Reproduction Open*. No. 3. Art. hoz018.
 23. Deonandan R. (2020) Thoughts on the Ethics of Gestational Surrogacy: Perspectives from Religions, Western Liberalism, and Comparisons with Adoption. *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*. Vol. 37. No. 2. P. 269—279.
 24. Engelhardt H. T. (2000) The Foundations of Christian Bioethics. Netherlands: Swets & Zeitlinger Publishers.

25. Farid M. S., Tasnim S. (2023) Assisted Reproductive Technologies: Comparing Abrahamic Monotheistic Religions. *Asian Bioethics Review*. Vol. 15. No. 1. P. 53—67.
26. Fisher A. M. (2013) The Journey of Gestational Surrogacy: Religion, Spirituality and Assisted Reproductive Technologies. *International Journal of Children's Spirituality*. Vol. 18. No. 3. P. 235—246.
27. Gavashelishvili E. (2018) Childless Women in Georgia: Between Religious Restrictions and Medical Opportunities. *Anthropology of the Middle East*. Vol. 13. No. 1. P. 24—42.
28. Ghane-Mokhallesouni Z., Askari-Nodoushan A., Nasrabad H. B. R., Sadati A. K., Firouzabadi R. D. (2022) Representation of Apositive Experience'of Surrogacy in Yazd, Iran: A Qualitative Study. *International Journal of Reproductive Biomedicine*. Vol. 20. No. 9. Art. 769.
29. Goffman E. (1953) *Communication Conduct in an Island Community*. Chicago, IL: University of Chicago.
30. Golboni F., Jalali A., Dinmohammadi M., Taghizadeh Z., Nouri P., Salahsoor M. R. (2019) Factors Affecting on Couple's Decisions to Use Surrogacy: A Qualitative Study. *Journal of Family & Reproductive Health*. Vol. 13. No. 4. P. 202—214.
31. Haug S., Milewski N. (2019) Women's Attitudes toward Assisted Reproductive Technologies — A Pilot Study among Migrant Minorities and Non-migrants in Germany. *Comparative Population Studies*. Vol. 43. <https://doi.org/10.12765/CPoS-2019-06>.
32. Kluckhohn C. (1962) *Culture and Behavior: Collected Essays*. New York, NY: Free Press.
33. Ladas I. (2024) Interreligious Perspectives on Surrogate Motherhood. *Bioethica*. Vol. 10. No. 2. P. 39—54.
34. Radmehr Z., Ghodrati F. (2025) Investigating the Motivations of Mothers to Volunteer for Gestational Surrogacy: A Systematic Review Study. *Journal of Iranian Medical Council*. Vol. 8. No. 3. P. 419—436
35. Rokeach M. (1973) *The Nature of Human Values*. New York, NY: Free Press.
36. Tarabrin R. (2026) Bioethical Issues as Triggers of Religious Transformation in Orthodox Christianity. *Bioethics*. Vol. 40. No. 1. P. 45—51. <https://doi.org/10.1111/bioe.70006>.
37. Tashi S., Mehran N., Eskandari N., Tehran, T. D. (2014) Emotional Experiences in Surrogate Mothers: A Qualitative Study. *Iranian Journal of Reproductive Medicine*. Vol. 12. No. 7. Art. 471.
38. Yıldız M., Felix E. O., Ademiju O., Noibi T. O., Gomes R. F., Tanimowo A., ... Şengan A. (2023) Attitudes of Different Religions Toward Surrogacy: Analysis of 11 Countries' Situation Using Machine Learning Approach and Artificial Neural Networks. *Journal of Religion and Health*. Vol. 62. No. 5. P. 3230—3251.

Приложение. Список информантов*Таблица 1. Суррогатные матери*

Номер	Возраст	Образование	Семейное положение	Наличие детей	Дети, рожденные в СМ
1	31	Среднее специальное	В третьем браке	2	2
2	33	Высшее	В разводе (2 брака)	2	1
3	30	Среднее специальное	Во втором браке	3	1
4	33	Высшее	В разводе	2	2 + 6-й месяц беременности
5	30	Среднее	В разводе	2	2
6	34	Высшее	В разводе	1	4
7	26	Высшее	В разводе	2	6-й месяц беременности
8	31	Высшее	Во втором браке	3	1
9	33	Среднее специальное	Мать-одиночка	1	3
10	36	Среднее	В разводе	1	2
11	28	Неоконченное высшее	В разводе	1	1
12	33	Высшее	В гражданском браке	1	1
13	36	Высшее	В гражданском браке	2	1
14	25	Среднее специальное	В гражданском браке	1	1
15	34	Высшее	В разводе	2	7-й месяц беременности
16	26	Среднее специальное	В браке	2	1

Таблица 2. **Биоматери**

№ пп	Возраст	Образование	Должность/ профессия	Семейное положение	Наличие собственных детей
БИО 1	37	Высшее	Бухгалтер	Второй брак	Сын от первого брака 15 лет
БИО 2	47	Высшее	Инженер	Второй брак	Нет
БИО 3	39	2 высших	Руководитель проектов, банковский сектор	Первый брак	Сын 3 года
БИО 4	43	Высшее	Инженер по то	Пятый брак	Дочь от первого брака 17 лет
БИО 5	45	Высшее	Помощник крупного руководителя	Второй брак	Нет
БИО 6	40	Высшее	Руководитель высшего звена, банковский сектор	Второй брак	Дочь от первого брака 17 лет
БИО 7	50	Высшее	Директор ресторанной компании	Первый брак	Сын 30 лет и дочь 6 лет
БИО 8	39	Высшее	Эколог	Первый брак	Нет
БИО 9	52	Высшее	Инженер	Второй брак с одним и тем же мужчиной	Нет

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3229](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3229)



Е. А. Островская

ПОСТСЕКУЛЯРНЫЙ ПОВОРОТ И ЦИФРОВЫЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ БУДДИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Правильная ссылка на статью:

Островская Е. А. Постсекулярный поворот и цифровые повествования буддийской идентичности // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 169—190. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3229>.

For citation:

Ostrovskaya E. A. (2026) Postsecular Turn and Digital Storytelling of Buddhist Identity . *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 169–190. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3229>. (In Russ.)

Получено: 08.12.2025. Принято к публикации: 27.04.2026.

ПОСТСЕКУЛЯРНЫЙ ПОВОРОТ И ЦИФРОВЫЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ БУДДИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

POSTSECULAR TURN AND DIGITAL STORYTELLING OF BUDDHIST IDENTITY

ОСТРОВСКАЯ Елена Александровна — доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия
E-MAIL: e.ostrovskaya@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0664-1514>

Elena A. OSTROVSKAYA¹ — Dr. Sci. (Soc.), Professor, Department of Theory and History of Sociology
E-MAIL: e.ostrovskaya@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0664-1514>

¹ Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Аннотация. Статья посвящена анализу результатов прикладного социологического исследования постсекулярных нарративов идентичности, представленных в цифровых повествованиях репрезентативных кейсов — телепередачи «Буддийская среда» телекомпании «Тивиком» и телепередачи «Буддийский путь» телеканала «Тува 24». Методологической рамкой исследования стала авторская комбинация концепций «нарративов идентичности» К. Эдера и «цифрового повествования» Н. Коулдри. Ведущими методами прикладной части исследования выступили кейс-стади, качественный контент-анализ видео- и аудиотекстов цифрового повествования, нарративное интервью. Выбранные для изучения кейсы продвигают в светскую публичную сферу нарративы идентичности, апеллирующие к духовно-нравственным, мировоззренческим ценностям бурятского и тувинского народов как буддийских этнонациональных общностей в составе Российской Федерации. Анализ нарративов «Буддийской среды» и «Буддийского пути» позволил соприкоснуться с множественной реальностью культурных кодов и идентичностей российского буддизма. Каждая из передач презентует нарративы соответствующих «сообществ интерпретации». «Буддийская среда» продвигает нарративы идентичности бурятского профессионального духовенства, преподавателей Буддийского универси-

Abstract. The article analyzes the results of applied sociological research on post-secular identity narratives as presented in the digital storytelling of representative cases: the TV program “Buddhist Wednesday” (TV company Tivikom) and the TV program “Buddhist Path” (TV channel Tuva 24). The methodological framework for the study combines the author’s adaptation of K. Eder’s concepts of “identity narratives” with N. Couldry’s concept of digital storytelling. The principal methods of the applied research include case study, qualitative content analysis of video and audio texts from digital storytelling, and narrative interviews. The selected cases promote identity narratives in the secular public sphere that appeal to the spiritual, moral, and ideological values of the Buryat and Tuvan peoples as Buddhist ethno-national communities within the Russian Federation. The analysis of the narratives of “Buddhist Wednesday” and “Buddhist Path” provided direct engagement with the multiple realities of the cultural codes and identities of Russian traditional Buddhism. Each program presents narratives from corresponding communities of interpretation. “Buddhist Wednesday” promotes the identity narratives of Buryat professional clergy, teachers of the Buddhist University, and abbots of large datsans (monasteries) that are part of the Buddhist Traditional Sangha of Russia (BTSR). In these media representations, the identity narrative is constructed through the interweaving of eth-

тета и настоятелей крупных дацанов, входящих в состав Буддийской традиционной сангхи России. В репрезентациях этого медиа нарратив идентичности конструируется с помощью этнонационального, буддийского и гражданского компонентов. Бурятская буддийская традиция и земля трактуются как «колыбель российского буддизма» со своей сакральной картой, святынями и автокефальным духовным главой, исторически стоявшими на страже Отечества. Передача «Буддийский путь» вводит в публичную сферу нарративы идентичности гибридного сообщества интерпретации, включающего как буддийское тувинское духовенство, мирян-практиков, так и академических ученых. «Буддийский путь» транслирует в публичную светскую сферу нарратив, в котором сборка идентичности представлена переплетениями означающих буддийской традиции, передаваемой на тувинском языке поколениями буддийского духовенства, и интеллигенции, внесшей значимый вклад в формирование тувинской государственности, а также в сохранение традиционных духовно-нравственных ценностей российского общества и тувинской этнонациональной общности как его единицы.

Ключевые слова: постсекулярность, традиционный буддизм, нарративы идентичности, Бурятия, Тыва, цифровые повествования, гибридные постсекулярные медиа, сообщества интерпретации

Благодарность. Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда, проект № 24-48-03022 «Традиционный буддизм, постсекулярность и общественно-политические процессы в России и Монголии», <https://rscf.ru/project/24-48-03022/>.

no-national, Buddhist, and civic components. The Buryat Buddhist tradition and land are interpreted as the “cradle of Russian Buddhism”, with its own sacred geography, shrines, and autocephalous spiritual head, who have historically defended the Russian Fatherland. The program “The Buddhist Path” brings into the public sphere identity narratives of a hybrid community of interpretation, comprising Tuvan Buddhist clergy, lay practitioners, and academic scholars. “Buddhist Path” introduces a digital narrative into the secular public sphere in which identity assembly is presented as interweavings of signifiers of the Buddhist tradition transmitted in the Tuvan language, generations of Buddhist clergy who have made significant contributions to the formation of Tuvan statehood and its intelligentsia, as well as to the preservation of traditional spiritual and moral values of Russian society and the Tuvan ethno-national community as a unit within it.

Keywords: postsecularity, traditional Buddhism, identity narratives, Buryatia, Tuva, digital storytelling, hybrid postsecular media, community of interpretation

Acknowledgments. This article was prepared with the financial support of the Russian Science Foundation, grant no. 24-48-03022 “Traditional Buddhism, Postsecularity and Contemporary Socio-Political Processes in Russia and Mongolia”. Available at: <https://rscf.ru/project/24-48-03022/>.

Статья посвящена репрезентациям постсекулярных нарративов буддийской идентичности в публичной медиасфере современного российского общества. Предлагаемые вниманию читателя результаты исследования — часть долгосрочного авторского изучения реинституционализации традиционного буддизма России в контексте процессов медиатизации и разворота российской политической системы в сторону сохранения и укрепления традиционных духовно-нравственных ценностей, из-за чего особое звучание приобретает тема общественного участия и гражданской организационной активности традиционных религий России [Островская, Бадмацыренов 2024а, 2024б]. В исследовании 2025 г. мы сконцентрировались на анализе репрезентаций буддийской идентичности светскими СМИ. Обращение к данной теме представляется остроактуальным в контексте трансформаций, переживаемых российским обществом. В течение уже трех десятилетий российское общество обнаруживает себя в процессе тотальной пересборки коммуникаций о собственных институциональных смыслах, производимой в формате медиатизированного публичного дискурса. Эта пересборка маркирована вниманием в отношении активного присутствия религий в публичной сфере медиа, роли предлагаемых ими интерпретаций и нарративов в формировании гражданского самосознания и этнонациональных идентичностей.

Долгосрочное изучение ответов религий на вызовы цифровизации, выстраиваемых ими стратегий в отношении новых медиа породило значимое разнообразие концепций, подходов и новых тематических ниш исследования религий. В социологии религии процесс медиатизации социальной реальности концептуализируется как бросающий вызовы традиционным идентичностям, авторитетам, устойчивым границам сообществ, локальностям трансцендентного, религиозным традиционным ценностям. В истекшее десятилетие все больше внимания исследований привлекает тема переосмысления роли религий в публичной сфере с опорой на тезисы о постсекулярном повороте современных обществ, выражающемся в «задолженности религиозных переводов» (Ю. Хабермас), «гибридности социального» (Т. Асад), «конкурирующих нарративах идентичности» (К. Эдер), «множественной реальности культурных кодов» (Б. Латур).

В социологии религии радикально изменившийся контекст общественной востребованности религиозных интерпретаций, их включенность в публичные дискурсы различных сообществ считаются подкрепляемыми и продвигаемыми процессом медиатизации современных обществ. Сформировавшаяся в результате публичная сфера предельно обнажила изменившийся профиль общественного участия религий [Hjarvard, Lövhelm, 2012; Granholm, Moberg, Sjö, 2015; Campbell, Tsuria, 2022]. В свою очередь, цифровизация религиозных коммуникаций и практик трансформирует устойчивые прежде религиозные идентичности, авторитеты, границы сообществ, локальности трансцендентного. Анализ публикаций по этой теме показывает, что изучение религиозных цифровых ниш и практик все больше смещается в сторону изучения агентности религиозного участия в публичной сфере, специфики медиарепрезентаций религии и их фрейминга. Социологическое изучение агентности религиозных медиарепрезентаций, как правило, сфокусировано на вкладе и роли активности религиозных неправительственных организаций, дискурсах религиозных блогов, пабликов, сайтов, подкастов и т. п.

[Lövhheim, Axner, 2015]. Все больше внимания уделяется различным медиамоделям, помещающим обсуждение религиозных тем и событий в актуальный социально-политический и общественный контекст [Lövhheim, 2020]. Вне рассмотрения, как правило, остается вопрос о конструировании идентичностей, то есть включенности религиозных нарративов и практик в более широкий социокультурный контекст онлайн- и офлайн-социализации.

В настоящей статье мы хотели бы привлечь внимание исследователей к вопросам, остающимся за рамками рассмотрения, — о новых модусах религиозного в постсекулярных медиатизированных обществах. Как религиозные интерпретации и дискурсы оказываются включенными в поле публичных дискуссий о духовно-нравственных основах традиционных ценностей? Как религия задействуется в коммуникациях об этнонациональном и гражданском самосознании? Каким образом религиозные нарративы вовлекаются в публичное конструирование принципиально нового феномена постсекулярной идентичности? В нашей работе мы представим анализ двух репрезентативных кейсов — телепередач о буддизме, транслируемых светскими телеканалами на русском языке в Бурятии и Туве, регионах исторического распространения традиционного буддизма России.

Методологическая рамка и методы исследования

Мы используем разработанную нами концепцию постсекулярных нарративов идентичности, сформулированную на основе анализа результатов долгосрочных эмпирических исследований и с привлечением концепций «постсекулярности» и «нарративов идентичности» Клауса Эдера, а также концепции «цифровых повествований» Ника Коулдри. Из разработок Эдера релевантной для темы нашего исследования представляется трактовка постсекулярного общества как «развивающейся сети социальных отношений, посредством которых светские и религиозные нарративы объединяются и циркулируют одновременно» [Eder, 2002: 337; Beaumont, Eder, 2019: 17]. В своей концептуализации постсекулярности Эдер делает акцент на анализе процессов формирования идентичностей через конфликтующие нарративы светского и религиозного. Он полагает, что коммуникация идентичности — это символический, смысловой ресурс религии. Вслед за Даниэль Эрвье-Леже [Hervieu-Léger 2000] он трактует религию как цепь воспоминаний, как то, что обеспечивает память о прошлом и выходит за рамки настоящего. Сама коммуникация идентичности в конечном счете является религиозной коммуникацией [Eder, 2002: 338]. В эпоху цифровизации конструирование идентичностей опосредуется медиа, транслирующими какофонию смыслов, отменяющими привязку нарративов к локальным общностям и офлайн-коллективам [Eder, Carlson, 2020: 103—104]. Постсекулярный поворот современного общества означает выведение в публичную сферу частных нарративов идентичности, прежде привязанных к локальным этнонациональным и языковым общностям. В медиатизированной публичной сфере эти нарративы транслируются так называемыми сообществами интерпретации, выходящими за рамки локальных и языковых привязок, что позволяет им создавать общий горизонт восприятия мира, основанного на жизненном опыте. Такое определение постсекулярного общества фокусирует исследование на агентно-

сти и коммуникативных смыслах современных процессов формирования идентичностей через нарративы.

Концепция «цифровых повествований» Коулдри содержит методологический инструментарий для эмпирического исследования нарративов идентичности, циркулирующих в публичной медиасфере. Одной из ключевых коммуникативных практик здесь становится нарратив в формате цифрового повествования. Коулдри определил цифровое повествование как «разнообразный спектр личных историй, рассказанных в потенциально публичной форме с использованием цифровых медиа»[Couldry, 2008: 42]. Цифровое повествование как коммуникативная практика становится агентом трансформации индивидуальной и групповой идентичности, авторитетов и легитимаций. Это увеличивает количество людей, которые могут внести свой вклад в публичную сферу, поскольку дает возможность «кругам историй», характерным для разных сообществ, встретиться в едином медиапространстве. Цифровые повествования разворачиваются как многоакторные, многолокальные и многособытийные формы. Они порождают сообщества практики, образуемые медиапрактиками конкретных офлайн-сообществ или сообществ, изначально возникающих как транслокальные. В прикладном исследовании Коулдри предложил фокусировать внимание на «сообществах практики», которые формируются через совместный интерес, а не через принадлежность к общине. Их совместное конструирование ценностей и коллективное одобрение/принятие находят выражение в цифровом повествовании.

В качестве ведущей стратегии исследования мы задействовали кейс-стади, а также качественный контент-анализ видео- и аудиотекстов цифрового повествования, нарративное интервью. Использовались следующие критерии отбора репрезентативных кейсов медиа: 1) созданы буддистами-мирянами, проживающими в регионах исторического распространения буддизма — Бурятии, Калмыкии или Туве; 2) позиционируют себя в качестве светского СМИ или медиа (телепередача, программа, канал на цифровой платформе YouTube и в социальной сети «ВКонтакте»); 3) существуют не менее пяти лет; 4) регулярно обновляют контент и имеют комментарии. В ходе исследования в качестве кейсов, удовлетворяющих критериям выборки, были определены телепрограмма «Буддийская среда» телекомпании «Тивиком», YouTube-канал Bumba Mediaholding¹ и телепрограмма «Буддийский путь» Телеканала «Тува 24». С создателями и ведущими указанных медиа мы провели нарративные интервью. Каждый из этих кейсов обнаружил значительный объем материала и потребовал отдельного рассмотрения.

В настоящем рассмотрении мы сосредоточимся на анализе цифровых повествований телепрограммы «Буддийская среда» телекомпании «Тивиком» и телепрограммы «Буддийский путь» Телеканала «Тува 24».

В исследовании мы руководствовались гипотезой, что нарративы идентичности, созданные в условиях постсекулярности, будут содержать переплетения символических конструкторов религиозности, этничности и гражданского самосознания. В перспективе проверки гипотезы через проведение качественного контент-анализа цифровых нарративов мы создали книгу кодов по трем направлени-

¹ Наш анализ постсекулярных нарративов идентичности, медируемых YouTube-каналом Bumba Mediaholding см. в [Островская, 2025].

ям — религиозность, этничность, гражданское самосознание. В качестве кодов религиозности были заданы ключевые для буддийской традиции означающие — «Будда», «Сангха» (община), «Дхарма» (учение), «Прибежище», «учитель», «буддийское образование», «буддийский ритуал», «буддийский лунный календарь», «буддийская сакральная география». Кодами этничности стали следующие означающие: «родной язык», «народ», «родовая история», «земля», «территория», «предки», «семейное наследие», «национальная кухня», «традиционные боевые искусства». Кодами гражданского самосознания — «Россия», «события гражданской истории», «гражданский вклад», «Отечество», «гражданские ценности», «политическое участие», «секулярные праздники».

«Колыбель российского буддизма»

Телепередача «Буддийская среда» появилась в 2017 г. и в течение девяти лет выходила еженедельно по средам на телерадиостанции «Тивиком». За период с 2017 по 2025 г. вышло 123 выпуска программы, каждый продолжительностью от 13 до 55 минут. Выпуски публиковались на всех цифровых площадках «Тивиком» — сайте телекомпании и ее брендированных каналах в YouTube и Rutube, а со временем в «VK Видео». В полном объеме и хронологической последовательности они представлены на сайте Иволгинского дацана в разделе «Видео и музыка». Создателем, автором и ведущей этой передачи является известная российская журналистка Алла Дамбаевна Намсараева, стоявшая у истоков формирования профессиональной российской журналистики о религии в период появления интернета и новых цифровых медиа.

Наше первое знакомство с «Буддийской средой» состоялось в июле 2020 г. в контексте долгосрочного проекта изучения русскоязычной ниши цифрового буддизма. В фокусе того периода исследований были отношения российского буддизма с интернетом и новыми медиа, что включало интервью с создателями блогов и пабликов в популярных социальных сетях и на цифровых платформах. В большинстве тех интервью телепередача «Буддийская среда» указывалась в качестве известного и весьма популярного медиа о российском буддизме в среде светской журналистики о религии.

В наших последующих исследованиях 2021—2024 гг. имя Аллы Намсараевой регулярно звучало в ответах интервью по теме формирования русскоязычной медианиши о традиционных религиях России. Многие респонденты отмечали, что в начале 2000-х годов было отнюдь неочевидным, как лучше писать и говорить о религии на большие аудитории. Утратили свою актуальность привычные для журналистики телевизионный и газетный форматы новостных репортажей о празднованиях той или иной значимой даты религиозного календаря. В равной степени аудитория потеряла интерес и к формату «говорящего с экрана телевизора» религиозного деятеля. Большинство респондентов объясняли это тем, что «религия стала доступна». Интернет и новые медиа открыли прямой доступ к религиозным текстам, наставникам, участию в практиках цифровых религиозных сообществ. Любой пользователь оказывался также компетентным или даже куда более осведомленным, чем журналист. И это само по себе бросало вызов профессионалам медиа, пишущим о религии. А период с 2015 по 2020 г. ознаменовался расце-

том блоготворчества религиозных профессионалов и мирян в социальных сетях и на цифровых платформах. В новой медиаповседневности привлечь аудиторию к телепередаче о буддизме представлялось непростой задачей. Вот в этом контексте неизменно звучало имя Аллы Намсараевой, в рамках журналистики о религии прибегавшей к форматам простого пресс-релиза, репортажа, блога в личном аккаунте в социальной сети, телепередачи.

В 2025 г. мы обратились к Алле Дамбаевне Намсараевой с просьбой об интервью, фокусом которого стали вопросы о «Буддийской среде» — контексте возникновения этой телепередачи на русском языке, о принципах тематизации выпусков и построении их сценариев. В ответах на наши вопросы Алла Дамбаевна подчеркнула, что принципиально значимыми здесь были и ее собственный биографический путь созревания как профессионального журналиста, и опыт глубокого погружения в буддийскую повседневность с ее правилами, и тонкая настроенность на трансформирующуюся современность.

Я прожила 29 лет в Петербурге, закончила Санкт-Петербургский государственный университет, кафедру периодической печати. Писала для журналов и газет, была заместителем директора в Институте прессы, возглавляла пресс-центр «РИА Новости». А с 2007 по 2017 работала в Петербургском дацане, создала там пресс-службу и возглавляла ее. В 2017-м так сложилась моя собственная жизнь, что я переехала в Бурятию. И тогда же меня пригласил Антон Пластинин, генеральный директор телевидения «Тивиком» в Бурятии сделать программу о буддизме. Запрос был на новый формат — форма «лама рассказывает», то есть садится перед камерой и говорит, говорит, говорит, — больше не работала. Я пошла к хамбо-ламе, попросила разрешения снимать программы. С ректором буддийского университета Дымбрыл багшой Дашибалдановым мы долго и детально продумывали, обсуждали. Он предложил формат диалога журналиста с ламами: с ним будем говорить о философии буддизма, а с Жаргал багшой Дугдановым — о ритуалистике. Так были сняты первые программы. Дальше я решила ездить уже в дацаны и говорить с ламами. К некоторым передачам привлекала работников музеев и архивов. В 2023 г. по заданию «Тивиком» я сделала четыре небуддийские фильма и поняла, как можно работать с графикой. И я стала это внедрять в «Буддийскую среду»: мои фильмы об Этигэлове, об институте Пандито хамбо-ламы². (Алла Намсараева, декабрь 2025 г.)

Как следует из цитаты, ко времени переезда в Бурятию Алла Дамбаевна была уже сложившимся профессионалом, располагала долгосрочным опытом работы как в крупных светских СМИ, так и в пресс-службе буддийского дацана. Не менее важным фактором стало осмысление региональной специфики идентичности современных последователей буддизма.

Знаете, в Петербурге мы все — русские, буряты, евреи, — которые родом из Бурятии, из Забайкальского края, из Иркутской области, встречались на мероприятиях всебурятских, там гимн Бурятии звучал, мы все плакали. В Бурятию приехала, меня сразу спра-

² В интервью говорится о фильмах «Драгоценное Неиссякаемое тело» (2022 г.) и «К 260-летию Института Пандито хамбо лам. От Екатерины Великой до наших дней» (2024 г.).

шивают — ты откуда? На этот вопрос отвечать надо — какого ты рода. Ага, ты — тако-го-то рода, а не такого. У вас там лучше, у вас там хуже. И вот это родовое очень важно для понимания специфики. В фильме об институте Пандито хамбо-ламы ясно открыва-ется. Там Пандито хамбо-лама объясняет, что линия 24 хамбо-лам — эта единствен-ное, что держит бурят вместе, они давно разбежались бы... связь — родовая, а объеди-нение всех родов идет через линию хамбо-лам. (Алла Намсараева, декабрь 2025 г.)

Обозначенные в приведенных цитатах региональная специфика и характерный для традиционного буддизма нарративный коммуникативный формат составили концептуальную сердцевину «Буддийской среды». Эта концепция и новый коммуни-кативный формат нашли свое отражение в кратком описании «Буддийской среды» на сайте Иволгинского дацана: телепередача была анонсирована как еженедель-ная, выходившая по средам «программа, цель которой, начиная с азов, знакомить телезрителей с основами буддизма, его главными философскими и ритуальными аспектами, объяснять значение ставших всем привычными действий или выра-жений, суть которых иногда недостаточно ясна для большинства посетителей да-цанов»³. В аннотации также было указано, что данная передача является продук-том объединенной работы ведущей программы Аллы Намсараевой, руководства и преподавателей Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Д. Д. Заяева.

Проведенный нами контент-анализ 123 выпусков «Буддийской среды» за пери-од 2017—2025 гг. показал, что каждый год выходило по 13—15 выпусков. В 15 выпусках 2017 г. основной акцент был сделан на разъяснении базовых компо-нентов буддийской доктрины, традиционного буддийского образования, как оно реализуется в стенах Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Д. Д. За-яева, буддийского пантеона, сущности дацана как сети храмов на конкретной ро-довой территории, правил посещения сакральной территории дацана, ритуалов (умножение благосостояния, простирания, вращение молитвенных барабанов), ритуальных подношений (напитками, сладостями и белой пищей) и ритуальных предметов (четок, хадака, лампад), символических смыслов изображения колеса Учения на крышах дацанов, дацана как «собрания монахов» и находящихся на его территории дуганов (храмов), главных учителей российского традиционного буд-дизма (Чже Цзонхава) и божеств (Зеленой и Белой Тар).

С 2018 г. постепенно складывались циклы передач, которые к 2025 г. оформи-лись в семь тематизированных цифровых повествований:

- паломничества («гороо») и сакральная карта российского буддизма;
- дацаны Бурятии как хранители и медиаторы традиционных буддийских цен-ностей Будды, Дхармы и сангхи и коренной этнонациональной родовой культуры бурят (хори-бурят);
- шесть парамит и другие ключевые компоненты буддийской доктрины — как они воспроизводятся в повседневной «приходской» жизни буддиста;
- святыни российского буддизма;
- вклад бурятского духовенства в защиту Отечества во времена Российской империи, Великой Отечественной войны и в наши дни;

³ См.: Программа «Буддийская среда». URL: <https://ivolgdatsan.ru/video/buddist-sreda/> (дата обращения: 26.04.2026).

— «Сделано в Бурятии»: о музыкальных инструментах в буддизме и буддийской атрибутике, о традиции и технологии литья буддийской пластики; о традиционной медицине в Бурятии;

— доктринальное, ритуальное и символическое содержание праздников буддийского календаря; астрологические прогнозы на год.

Количественный подсчет выпусков показал, что тематические циклы, как правило, были равномерно распределены по годам. Однако в каждом году значимо большее количество выпусков посвящалось буддийским святыням России, дацанам и сакральным местам паломничества на территории Бурятии. Мы сосредоточимся на анализе циклов именно по этим темам, поскольку они отчетливо презентуют концепт идентичности, транслируемый цифровыми повествованиями «Буддийской среды». К таким циклам в коллекции «Буддийской среды» принадлежат выпуски о «Паломничестве», «Буряд гороо», родовых бурятских дацанах и «Институте Пандито хамбо ламы».

Начало цикла о буддийском паломничестве и сакральной географии российского буддизма было положено выпуском «Паломничество» (2018 г.). Экспертом этого выпуска стал настоятель Усть-Ордынского дацана БТСР Зоригто Батуев, получивший буддийское образование в Индии, в монастыре Дрепунг Гоманга. Цифровое повествование разворачивается как обмен рассказами о буддийском паломничестве между шэрээтэ-ламой Зоригто Батуевым и ведущей Аллой Намсараевой. В ходе этого диалога прочерчивается параллель между паломничеством по святыням индийского и бурятского буддизма, а смысл буддийского паломничества (гороо) и его религиозный код «накопление заслуг», «изменение судьбы» оказываются увязанными с этническим кодом «родной земли», «этнического бурятского» и гражданским кодом «народ», «вся Россия».

<...> Самое первое место, я думаю, которое мы должны озвучить, — это колыбель развития буддизма в нашей этнической Бурятии — дацан Балдан Брэйбун, и в близости от этого дацана у нас есть очень святое место «Ранжун Мани». Это Хяктинский район Бурятии, недалеко от границы. «Ранжун Мани», если переводить на русский язык, это «проявившаяся на скале мантра с „Бодхисаттвы сострадания и милосердия Авалокитешвары“». Я был очень воодушевлен и потрясен в свое первое посещение, увидев эту мантру «Ом мани падме хум», мантру Авалокитешвары, когда узнал, что ее на самом деле никто не писал руками, это появилось чудесным образом, поэтому это действительно поистине сакральное место. <...>. Именно на этом месте наш I Падито хамбо-лама Дамба-Доржо Заяев вместе с ламами совершал затворничество, и были их практики столь сильны, а они призывали Гомбо-сахюсана, гневное проявление Авалокитешвары, что мы видим в наши дни, что он действительно сюда спускался. А второе место связано с тем, что в начале XX века на территорию Российской империи, в Бурятию, привезли единственную прижизненную статую Будды — Сандалового владыку, так называемого Зандан Чжу. Для нас это поистине святыня, которой мы очень дорожим, это сакральная ценность всего бурятского народа, сегодня я не побоюсь этого слова — для всей России. <...>. Эта святыня чудом попала к нам, пережила все эти годы коммунистические, вернулась в свой дацан. Наша третья святыня — богиня Янжима, которая отобразилась на камне... в основном люди туда приезжают, что-

бы родить детей, решить свои жизненные вопросы. (Зоригто Батуев, ширэтээ-лама Усть-Ордынского дацана БТСР, «Буддийская среда», 44-й выпуск «Паломничество», 9 ноября 2018 г.)

В цитате можно видеть, как в традиционное для буддизма повествование о сакральных местах и святынях вплетаются означающее этнического — «бурятский народ» — и означающее национального — «всей России». Здесь отчетливо артикулирован нарратив о Бурятии как о «колыбели российского буддизма», хранящей в себе уникальные буддийские святыни мирового масштаба.

В цифровых повествованиях выпусков 2018—2024 гг. нарратив бурятской буддийской идентичности получил гражданское измерение. Яркой иллюстрацией здесь будет цифровое повествование о бурятском казачестве, исповедовавшем буддизм и внесшем значимый вклад в дело укрепления и сохранения безопасности и целостности российского Отечества:

В 1764 году 30 апреля в Сенате Российского государства был принят свод законов. В то время собирали всех инородцев и решали дела Российской империи, то есть собирали делегатов от всех инородцев. От наших бурятов поехал Дамба-Доржо Заяев, и там ему как раз был дарован титул Пандито хамбо-ламы, ему доверили такой большой пост. И был также принят Указ о создании четырех бурятских конных казачьих полков по 600 человек. В этом же Указе было написано создать атагайский, сартулский, цогольский, ашабагатский, то есть те, кто относятся к роду табангутов, все мужчины относятся к казачьему сословию...<...>. Дело в том, что табангуты в то время составляли основную часть населения от Красноярска и до Улан-Батора. <...>. В то время вся жизнь на территории этнической Бурятии была вокруг дацанов. Мы же кочевой народ, а дацаны были стационарными, культурными центрами, дацаны строились на пересечении крупных дорог, чайного пути или на родовых святых местах. Все казаки были буддистами, буддийскими казаками были, никто никого насильственно не крестил...<...>. По тому Указу 1764 г. все стали казаками — эти роды и их дацаны, и ламы. А как ламы служили, они были лекарями. На все войны ламы ездили. (Баир Батоцыренов, настоятель Бултурмурского дацана, «Буддийская среда», 86-й выпуск «Атаган-Дырестуйский дацан. Бурятское казачество», 14 октября 2020 г.)

В приведенной цитате представлена сцепка означающего гражданского нарратива («защитники российского Отечества»), означающего идентичности бурятского буддизма («буддийская традиция гелугпа») и означающего бурятской этничности («духовное братство бурятских родов»). Буддийская Бурятия — цитадель российского буддизма, опирающаяся на духовное братство бурятских родов, со своим собственным автокефальным духовным главой, титул которому даровала Екатерина II. И в данном контексте следует упомянуть еще об одном выпуске, развивающем гражданскую составляющую нарратива идентичности бурятского буддизма. Это выпуск об освящении памятника Тубухай Табунаngu, поставленного в Селенгинском районе Бурятии в 2023 г. Проект памятника великому правителю табангутов был разработан скульптором Дмитрием Будажабэ и художником Петром Гармаевым. Инициатором и вдохновителем идеи памятника выступил

настоятель Бултурмурского дацана Баир Батоцыренов («Буддийская среда», 105-й выпуск «Памятник великому табангуту», 4 августа 2023 г.).

Анализ коммуникативных смысловых единиц цифрового повествования о буддийском паломничестве и сакральной географии буддийской Бурятии позволяет напрямую соприкоснуться с тем, что мы обозначаем как постсекулярный поворот в конструировании нарратива идентичности. В рассмотренных примерах переплетения кодов религиозного, этнического и гражданского самосознания создают новый гибридный нарратив, легитимирующий патриотизм и гражданскую лояльность. Оплотом патриотизма в нем выступает буддийское братство бурятских древних родов, объединенных под духовным единоначалием Пандито хамбо-ламы.

Деятельностный компонент нарратива о паломничестве и сакральной географии российского буддизма представлен в двух выпусках о «Буряад гороо» (букв. «бурятское паломничество»). В цифровом повествовании выпусков содержится интервью с настоятелем Тугнуйского дацана Ванданом Будаевым, разъясняющим происхождение и смысл этой религиозной практики.

В нашем случае буряад гороо — это такое действие, которое служит делу накопления большой добродетели. Дело в том, что наши земляки однажды с большой проблемой обратились к Пандито хамбо-ламе. И для решения этой проблемы он просто сказал — «вам не хватает добродетели, не хватает силы, буина, чтобы решить данную проблему». И тогда он рекомендовал им совершить паломничество по святым местам буддизма, которые находятся у нас здесь в России, в Бурятии. И вот в течение двух дней они совершали, и потом, когда мне сказали, я очень зарядился этой идеей и понял, что ее нужно совершать как можно чаще. Мы переключились на то, чтобы совершать регулярно, раз в год, и вокруг нас объединяется множество людей. <...>. Мы приурочиваем это паломничество к священному месяцу, который называется «увеличение добродетели во множество раз», это буянте сар, Сака Дава. <...>. В благоприятные дни этого месяца мы стараемся объединиться и совершить паломничество по святым местам. (Вандан Будаев, «Буддийская среда», 111-й выпуск «Буряад гороо. День первый», от 5 июня 2024 г.)

Как мы видим из цитаты, «бурятское паломничество» — это сравнительно новая религиозная практика, которая появилась только в 2018 г. и была инициирована верующими-мирянами, мотивировавшими подключиться к ней настоятеля своего «родового дацана» и проводить ее в дальнейшем на регулярной основе. Смысловое наполнение данной практики не исчерпывается «накоплением заслуг», то есть ее религиозным содержанием. Буряад гороо легитимирует национальное единство Бурятии в качестве цитадели буддизма России, созданной доблестью бурятских древних родов и их нынешних потомков. В данном контексте важно рассмотреть, каким образом производится эта сцепка этнического, религиозного и гражданского в цифровых повествованиях о сакральной географии.

Основной сюжет сакральной географии «Буряад гороо» составили цифровые повествования о 12 священных местах «бурятского паломничества», которые исторически связаны с биографиями и религиозной деятельностью I Пандито хамбо-ламы Дамба-Даржа Заяева и его последующих человеческих воплощений

вплоть до нынешнего XXIV Пандито хамбо-ламы Дамба Аюшеева. В число 12 мест сакральной карты «бурятского паломничества» вошли следующие: Тугнуйский дацан, Цолгинский дацан, Хилгантуйский дацан (первая резиденция Пандито хамбо-лам), Балдан Брейбун дацан (в местности Ранжун мани), Отсон хан дацан (в местности рождения I Пандито хамбо-ламы), Эрге-Бургэ (здесь Д. Д. Заяев основал первый войлочный дацан), Бултурмурский казачий дацан, местность Хонин Нуга (четыре субургана, возведенные в честь III, IV, V, VI Пандито хамбо-лам), дворец Белой Тары (место ухода в Паринирвану I Пандито хамбо-ламы), Загустайский дацан, местность Улзы Добо (место рождения XII Пандито хамбо-ламы Д. Д. Этигэлова) и Янгажинский дацан (его настоятелем был хамбо-лама Этигэлов).

Цифровое повествование о 12 священных местах буддийской Бурятии разворачивалось как небольшой фильм о передвижении паломников на машинах от одного родового дацана к другому, совершаемых паломниками обрядах, уникальных буддийских предметах, статуях. Этот визуальный ряд сопровождался подробным рассказом ведущей Аллы Намсараевой о тех бурятских родах, которые в прежние века инициировали строительство конкретного дацана или субургана. В цифровом повествовании «Буряад гороо» интуитивные коммуникативные коды этнического, религиозного и гражданского предстают как естественные переплетения истории российского буддизма. Яркой иллюстрацией выступает описание местности Талын Харгана, где расположен Дворец Белой Тары.

Местность Талын Харгана является особым местом для российских буддистов. По меткому выражению действующего хамбо-ламы Дамбы Аюшеева, это «буддийский космодром». Именно здесь в 1777 г. в возрасте 75 лет ушел в Паринирвану I Пандито хамбо-лама Дамба-Даржа Заяев <...>, а в 2014 г. здесь открылся Дворец Белой Тары. Белая Тара — это священное для буддистов божество, особенно для буддистов России, потому что именно ее воплощением на Земле были российские императоры. Сначала императрица Елизавета Петровна, которая признала буддизм официальной религией в России, затем императрица Екатерина II, которая 260 лет назад, в 1764 г., утвердила пост Пандито хамбо-ламы, ну и затем императоры, дальше были императоры мужчины вплоть до Николая II. (Алла Намсараева, «Буддийская среда», 112-й выпуск «Буряад гороо. День второй», 23 августа 2024 г.)

В течение 2018—2025 гг. сформировался цикл выпусков о дацанах, входящих в состав БТСР. Этот цикл также содержит повествования о сакральной пространственно-временной системе координат российского буддизма. Коммуникативные практики повествования представлены видеосюжетами о каждом из дацанов, интервью с их настоятелями, раскрывающими сакральную историю этих дацанов и расположенных на их территории священных объектов, а также полевые съемки ритуальных практик, приуроченных к значимым датам буддийского календаря. Доминантой повествования здесь стало осмысление исторической связи каждого из дацанов с конкретным бурятским родом, исповедовавшим буддизм и подарившим российскому буддизму одного из 24 Пандито хамбо-лам.

Наряду с тематизированными циклами цифровых повествований о паломничестве и сакральной географии, коллекция «Буддийской среды» содержит два от-

дельных выпуска об «Институте Пандито хамбо-лам». Нарратив выпусков развивается в жанре «намтара», или традиционного буддийского повествования о биографиях и деяниях того или иного прославленного буддийского учителя. Главным рассказчиком в них выступил XXIV Пандито хамбо-лама Дамба Аюшеев, поведавший о линии человеческих воплощений Пандито хамбо-лам, о бурятских родах, к которым принадлежали разные хамбо-ламы, об их вкладе в распространение буддизма в России в разные исторические периоды.

«Мы продолжаем идти по буддийскому пути в Тыве»

Именно с этих слов стартует каждый выпуск еженедельной передачи «Буддийский путь» на телеканале «Тува 24»⁴. Выходящие раз в неделю выпуски «Буддийского пути» публикуются на всех цифровых площадках канала «Тува 24» — в VK, на платформах Rutube и YouTube. Телепередача о буддизме Тывы была создана в 2021 г. по инициативе руководства нового стримингового мультимедиа «Тува 24» в рамках проекта по освещению жизнедеятельности российских традиционных религий в Республике Тыва.

Полная коллекция выпусков передачи «Буддийский путь» в свободном доступе обнаруживается только на сайте телеканала «Тува 24». Цифровой архив сайта в августе 2025 г. содержал 164 выпуска, аннотированных по дате и году выхода, а также по ключевой теме. Обращение к результатам контент-анализа «Буддийского пути» показало, что в год выходило по 37—38 выпусков, по количественному распределению превалировала, как правило, тема истории и современности тувинского буддизма, которой посвящалось от 21 до 30 выпусков в год. На темы гражданского участия и этнонационального самосознания в каждом году было снято от 3 до 11 выпусков. В содержательном плане такое числовое распределение неинформативно, поскольку не отражает ни концепцию, ни структуру, ни способ подачи материала. Таким образом, мы оказались перед необходимостью реконструкции концепции, структурирующей материалы о буддизме, гражданской и этнической составляющих в единый контекст. Кроме того, принципиальным для решения наших задач было также выявление специфики коммуникативных практик данного медиа. На этом этапе мы обратились к Тензин Байлак Пема⁵, автору и ведущей «Буддийского пути», с просьбой об интервью.

Основные блоки гайда включили вопросы о контексте возникновения телепередачи, о принципах тематизации выпусков и построении их сценариев. Примечательно, что ответы на первый блок вопросов Тензин Байлак выстроила как биографическую линию семейной преемственности буддийских знаний, практик, профессиональной стези, восходящую ко временам Цинской империи (1644—1911), под протекторатом которой в течение долгого времени существовали Мон-

⁴ Телеканал «Тува 24» — «российский региональный канал новостной тематики, который ориентирован на взрослую аудиторию и транслируется круглосуточно на русском языке» (URL: <https://smotret.tv/region/tuva-24>). Это единственный телеканал в Республике Тыва с собственным программным вещанием на эфирном и спутниковом телеканалах. «Тува 24» был создан в 2013 г., а в 2019 г. стал сетевым партнером телеканала ОТР. Входит в структуру ГАУ РТ «Издательский дом «Тывамедиагрупп» (URL: www.tyva24.ru).

⁵ Тензин Байлак Пема — кандидат социологических наук, автор статей и монографий о тувинской национальной интеллигенции. В рамках своей многолетней работы в Центре социологических исследований ТИГПИ неоднократно инициировала и проводила социологические опросы.

голия, Тибет и Танну-Урянхай, и включавшую сложный советский период гонений на буддизм, репрессии монашества, подпольное воспроизведение традиции.

Мой прадед Саая Байыслан родился в середине XIX в., во времена Цинской империи, в местечке Көөп-Сөөк, это Бай-Тайгинский район современной Тывы. Он был высокообразованным ламой, имел статус «хүндү» по воинским обязанностям, проводил молебны в хурээ, занимался лечебной практикой. <...> Его дочь Саая Седивес, моя бабушка, была знахаркой, целительницей, знавшей несколько языков. Мой дед — Салчак Чульдум — приемный сын правителя Бээзи кожууна Хомушку Ёзуту. Этому правителю принадлежали территории современных Бай-Тайгинского, Монгун-Тайгинского, Барун-Хемчикского и других районов. Через перевал Монгун-Тайги переходили тогда в Урумчи, далее в Тибет, чтобы получить образование в тибетских монастырях. Правитель Хомушку Ёзуту взял на попечение 11 детей, среди них был мой дед Салчак Чульдум и Кенден-Сурун башкы, который стал впоследствии выдающимся эмчи-ламой. Мой дед помогал его обучению, а также в самые тяжелые годы спасал от гонений и голода, укрывал в период репрессий. <...> Моя тетя в советское время помогала Кенден-Сурун башкы, когда он в 1977—1979 гг. приезжал из Иволгинского дацана в Тыву по приглашению Национального музея Тывы, чтобы искать тексты сутр, буддийскую утварь, спрятанные в период гонений и репрессий в пещерах. <...> По материнской линии род обладал талантом и мастерством по изготовлению художественных промыслов для убранства хурээ. Кочевали в Барун-Хемчикском районе. В советское время семья стала заниматься сельским хозяйством. Моя мама, Салчак Нина Чульдумовна, окончила Омский физкультурный институт, проработала всю жизнь учителем физкультуры в разных школах. Их свадьбу с отцом помог организовать Кенден-Сурун башкы. Он всячески поддерживал их, чтобы те смогли успешно окончить высшее образование и получить диплом. Мой отец, Ооржак Мочак-Хаем Намзыраевич, родился в 1941 г. в местечке Ур в Устуу-Ишкин Сут-Хольского района. После окончания вуза отец работал на руководящих должностях, был первым секретарем Обкома партии Сут-Хольского района. По отцовской линии были шаманы — это мой прадед, которого звали Агыына. Он мог бороться с небесными силами, вызывать дождь. В те времена предки поклонялись этим божествам и называли даже своих детей именами защитников. (Интервью с Тензин Байлак, июнь 2025 г.)

В приведенной цитате прочерчивается биографема, несущими конструкциями которой выступили темы семейного наследия — приверженность буддизму, знания о буддийских и шаманских практиках врачевания, поколения образованных государственных чиновников, вклад в становление тувинской государственности. Кроме того, здесь просматривается еще одна черта этнического самосознания тувинцев — доскональное знание генеалогии своих родов и по отцовской, и по материнской линии. Это знание включает также памятование имен и конкретики локальных названий их мест проживания и кочевания [Кадыг-оол и др., 2024].

Глубокое погружение Тензин Байлак в буддийскую философию и письменное наследие было связано с ее научной темой в рамках работы в Тувинском институте гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (ТИГПИ). Одним из ее авторских открытий в ходе научного изучения поколений тувинской

интеллектуальной элите стал вклад буддийского образованного монашества в становление тувинской государственности. Это открытие стимулировало ее обратиться к изучению тибетского языка под руководством тувинского буддийского наставника и далее решиться на поездку в тибетскую диаспору в Индию ради встречи с авторитетными буддийскими наставниками современности.

Впервые мне посчастливилось посетить резиденцию Его Святейшества Далай-ламы XIV и побывать на уроках тибетского языка. Эта поездка перевернула мою профессиональную карьеру. С этого времени я начала ездить в Индию. В 2011 г. побывала на Учении Калачакры со своими сыновьями, тогда старшему было семь лет, а младшему — четыре года. С 2015 г. ежегодно посещали Учения Его Святейшества Далай-Ламы XIV. В 2018 г. старший сын поступил на обучение в Дрепунг Гоманг. Вот у меня открылся этот буддийский путь. А позже ТВ «Тува 24» инициировал проект «Буддийский путь». Сначала у них появилась программа «Православный взгляд», потом решили создать еще буддийскую передачу, чтобы удовлетворять нужды коренного народа. Пригласили меня стать ее автором и ведущей. Свою работу я строю через призму нашего быденного понимания. Ну, а мы понимаем на своем родном языке и на тибетском, а потом уже я на русский язык это перевожу. Передача «Буддийский путь» — это многолетняя работа, в которой я использую свои архивные материалы, лекции буддийских учителей, которые собирала десятилетиями. (Интервью с Тензин Байлак, июнь 2025 г.)

В цитате респондентка упоминает о неочевидных для непрофессионала сложностях в создании контента медиа, который «удовлетворял бы нужды коренного народа». Одно из значимых затруднений заключается в том, что телеканал «Тува 24» ведет вещание на русском языке, и это требует от его журналистов и ведущих авторских программ хорошего владения этим языком. На протяжении всего интервью респондентка неоднократно подчеркивала, что для тувинцев родной язык всегда оставался живым посредником коммуникации как внутри семьи, так и в широкой социальной среде.

Как следует из интервью, в 2021 г. руководство канала «Тува 24» не имело конкретного дизайн-проекта или плана по новостному освещению бытования религий исторического наследия России в Тыве. По словам Тензин Байлак, согласившись на создание такой передачи, она столкнулась со сложной задачей, поскольку читать лекции по доктрине и практике буддизма входило в сферу компетенции профессионального буддийского монашества и наставников, а освещать новостную повестку — профессиональных журналистов. Решением этой задачи стало использование результатов собственных многолетних исследований о судьбах тувинской интеллигенции, количественных социологических опросов о разнообразных срезах повседневности и религиозной принадлежности городского и сельского населения Тывы, видео- и аудиоматериалов, накопленных за годы поездок в Индию, инсайдерского опыта буддистки-мирянки в различных тувинских хурээ. Таким образом, сценарий каждого выпуска, подбор гостей, русскоязычный текст, визуальный ряд — все это в течение пяти лет было создано Тензин Байлак.

Анализ интервью с Тензин Байлак обнаружил отчетливые смысловые блоки — нарративные коды, на переплетении которых выстраивалось как конструиру-

вание собственной биографической идентичности создательницы «Буддийского пути», так и сборка разнообразных материалов в цифровые повествования этого медиа. И здесь мы видим три ключевых нарративных кода: буддийское письменное наследие и буддийское духовенство; вклад тувинской интеллигенции в формирование этнополитической общности тувинцев в составе России; уникальность тувинцев среди народов тюркоязычной группы, обусловленная их приверженностью семейному наследию, своей земле, переплетению буддийской веры с шаманскими верованиями.

Контент-анализ выпусков 2021 г. показал, что уже на первом году своего существования передача «Буддийский путь» выстраивалась в отчетливой корреляции с авторским тематическим фреймом и его тремя ключевыми кодами. В течение 2021—2025 гг. постепенно сложились циклы по следующим семи темам:

- история, доктрина и практика буддизма;
- архивные материалы по истории тувинского буддизма и биографиям выдающихся тувинских монахов;
- беседы с практикующими тувинскими буддистами-мирянами о назначении и символическом смысле буддийских атрибутов и ритуальных предметов в повседневной жизни;
- приезды в Тыву буддийских наставников Дрепунг Гоманга;
- история буддийских хурээ от юрточных храмов и до современности;
- освещение главных праздников буддийского календаря (день рождения Чже Цзонхавы, день рождения Далай-ламы XIV, буддийский новый год);
- коллаборации буддийских ученых-наставников и коллективов российских академических институтов различных отраслей гуманитаристики, а также квантовой физики и исследований мозга.

Коммуникативный формат «Буддийского пути» значимо отличался от привычных телепередач о религии. Продолжительность каждого выпуска варьировала от 7 до 25 минут. Основными коммуникативными практиками стали авторское повествование, подкрепляемое видео- и фотоматериалами по теме, интервью с гостями передачи, обсуждение отдельных тем с учеными.

Рассмотрим наиболее репрезентативные примеры выпусков, в дальнейшем ставших моделью для последующих передач «Буддийского пути» по сходным темам. Первый гость передачи — Василий Савырович Салчак, главный специалист Научного архива ТИГПИ при Правительстве Республики Тыва, посвятивший свою жизнь научным исследованиям тувинских языка, культуры и истории. С ним вышло два первых выпуска, содержащие повествования о его архивных исследованиях биографий репрессированных тувинских лам, их судьбах и вкладе в передачу буддизма в подполье. В. С. Салчак был одним из трех сыновей известного тувинского эмчи-ламы (буддийского врача), пережившего трагический опыт сталинских лагерей, вынужденно сложившего с себя монашеские обеты, но всю жизнь посвятившего сбору и каталогизации буддийских текстов, врачеванию односельчан, поддержке буддийских хурээ. Примечательно, что первая передача с ним вышла на русском языке, а вторая — о биографии его отца — на тувинском⁶.

⁶ Несколько проанализированных выпусков вышли на тувинском языке.

В течение 2021 г. гостями передачи становились представители современной буддийской медицины. Диалог ведущей с гостями был сконцентрирован на разборе традиционных тувинских нарративов о бурятских и тувинских прославленных эмчи-ламах и принципах тибетской медицины. Семь выпусков были посвящены ключевым понятиям буддийской доктрины — Учению, буддийской космологии, вере, Прибежищу, карме и др. Важно отметить, что этот цикл был создан при участии Бавуу Алдара, студента буддийского университета Дрепунг Гоманга. Несколько выпусков второй половины 2021 г. освещали результаты научных исследований, представленных на Международной конференции «Тува в буддийском мире: история и современность», приуроченной к столетию Тувинской Народной Республики.

В последующие 2022—2025 гг. каркас цифровых повествований «Буддийского пути» формировали выпуски о тувинских ламах-лекарях (эмчи-лама), истории самых ранних тувинских монастырей Устуу хурээ и Эрзинского (Кыргызского) хурээ. Архивные исследования, в январе-феврале каждого года ведущая освещала мировоззренческую составляющую буддийского Нового года — Шагаа.

Анализ повествований «Буддийского пути» показал, что увязывание кодов религиозного, этнического и гражданского самосознания осуществлялось преимущественно через нарративную сцепку буддийских означающих с означающими общегражданской и политической истории России. Ярким примером здесь будет нарративное полотно выпуска, посвященного Дню защитника Отечества в 2022 г. Он был назван «О традициях семьи, брака в буддизме, а также о роли мужчины в семейных отношениях». Выпуск был приурочен к общегражданскому празднику, Дню защитника Отечества, а его содержанием стало развернутое поздравление ведущей, адресованное всему тувинскому народу:

(0:13—1:20) На этой неделе наша страна праздновала День защитника Отечества, это был выходной день, и женщины — матери, дочери — поздравляли своих мужей, сыновей и братьев. И позвольте поздравить всех мужчин с Днем защитника Отечества. Отечество — это вся Россия. В Россию входят разные регионы Республики, в которой проживают много народов, и Отечество — это наш родной край и любовь к своей Родине, любовь к своему народу больше проявляется у мужчин, и поэтому мужчины — они ответственны за жизнь своих близких, родных, и именно они способны защитить и оберегать людей от опасности.

(5:40—8:12) <...> И в каждом обществе есть золотой запас народа, золотой запас нации, и к нему относится именно духовенство. И позвольте поздравить от всего сердца наше тувинское духовенство с этим праздником, потому что на их плечах лежит большая ответственность за духовное развитие нашего народа, за то, чтобы они могли помогать обездоленным отверженным и тем людям, которые не могут адаптироваться, приспособиться к современным условиям. Это большая задача для духовенства, для наших тувинских лам, потому что, чтобы решать все социальные духовные культурные проблемы, нужна не только поддержка, нужно обладать знаниями, силой, чтобы уметь помогать всем живым существам. А к живым существам относятся не только люди. Это и животные, и духи, и различные сознания, которые находятся в различных формах и местности. И, как говорят, именно мужчины обладают этой тонкой связью,

могут контактировать, способны создавать эти связи с невидимыми, потусторонними сознаниями или существами. Поэтому, когда мужчина совершает обряды или проводит ритуалы, то предпочтение относится именно к мужчине, потому что он способен отстоять от дурного, от плохого и злого, агрессивного, провокационных энергий, именно мужчина удерживает, или способен удерживает благую энергию. (Байлак Тензин, «Буддийский путь», «О традициях семьи, брака в буддизме, а также о роли мужчины в семейных отношениях», 25 февраля 2022 г.)

В приведенной цитате просматриваются переплетения цепочек означающих, кодирующих такие гражданские категории, как «патриотизм», «Отечество», «Родина», «золотой запас нации», с означающими таких кодов религиозного и этнического, как «буддийское монашество», «буддийское образование», «традиционная тувинская семья», «тувинский мужчина», «связь с духами, предками». Здесь мы также видим пример нарратива, коммуникативные звенья которого образуют соединения означающих буддийского и шаманского компонентов этнического самосознания тувинцев. Буддийские означающие — это духовенство, трактуемое как золотой запас народа и нации, ответственное за сохранение ценностных оснований социального действия. Означающие из контекста шаманизма — приписываемые мужчине способности вступать во взаимодействие с харизматическими объектами, то есть проводить ритуалы и обряды защиты родного края и местности.

Еще одна яркая иллюстрация такого конструкта представлена в выпуске от 16 марта 2024 г. «Выбор — это осознанный шаг человека», приуроченном к выборам президента Российской Федерации. И здесь автор программы сосредоточилась на анализе мировоззренческих компонентов этого политического события:

(0:15—1:42) 15—16—17 марта жители нашей Республики пошли на выборы и сделали выбор. Этот выбор сделали все этносы, народы, которые проживают в России. <...> Сделать выбор — это является героическим поступком, это проявление активности, гражданского долга. Отечество и каждый из нас делает выбор своей жизни. Есть те мужчины, те герои-бойцы, которые делают выбор в борьбе за мир в этом мире, и они, защищая большую Родину, всегда думают о малой родине, потому что тувинцы, которые проживают в этом этнокультурном пространстве, в регионе Тывы, они пропитаны разными культурными традициями, кодами разных эпох, и поэтому их сознание пропитано любовью к Родине.

(2:47—4:19) <...> и когда мы делаем выбор, мы сосредотачивается на своем уме. И геше-лхарамба Джигме Гьяцо перед отъездом из Тывы посоветовал нам, как делать правильно выбор. И мы будем делать правильный выбор, когда мы будем медитировать по утрам на своем уме, и тут нужно правильно иметь представление. Например, глубоко практикующие буддисты, они представляют, как на уровне сердца взращивается, появляется лотос, который распускает свои лепестки и на этом лотосе находится лунный диск, и на лунном диске находится ваджра — на тувинском языке это очур, и конечности этой ваджры соединяются пятью вершинами. Каждый элемент ее связан с символами. Лотос — это символ отречения мышления, речи, поведения от проступков, от пагубных действий. Лунный диск — это олицетворение срединного пути. В те-

чение жизни человек, который делает правильный выбор в сторону срединного пути, он мало страдает... (Байлак Тензин, «Буддийский путь», «Выбор — это осознанный шаг человека», 16 марта 2024 г.)

В цитате мы можем проследить переплетения означающих гражданского, религиозного и этнического самосознания в контексте одного цифрового повествования. Таким образом конструируется фрагмент идентичности современных тувинцев, которые делают политический выбор, руководствуясь буддийским мировоззрением, ценности которого обосновывают гражданский долг патриота малой родины, Тывы, входящей в состав российского государства.

Заключение

Предложенная нами методологическая рамка анализа — конвергентное сочетание концепций «нарративов идентичности» К. Эдера и «цифрового повествования» Н. Коулдри — позволила сконцентрировать внимание на агентности, среде и форматах практик конструирования идентичности на стыках офлайн- и онлайн-коммуникаций различных сообществ. В ходе анализа мы обнаружили, что постсекулярные нарративы идентичности формируются посредством цифровых повествований сообщества интерпретации, профессиональная офлайн-деятельность которых относится к сферам буддийской монастырской повседневности, медиапроизводства, среднего и высшего образования, гражданской активности. Принципиально новой нам представляется сама модель репрезентации буддийской идентичности в медиасреде светских телеканалов, вещающих на регионы исторического распространения и социокультурного закрепления буддизма — Бурятию и Тыву. Каждое из рассмотренных медиа — телепередача «Буддийская среда» и телепередача «Буддийский путь» — было создано по инициативе светского цифрового телеканала без изначальной идеи или проекта от самого канала. Авторы передач имели долгосрочный опыт секулярной профессиональной деятельности и глубокого погружения в буддийскую традицию. Таким образом, в обоих кейсах мы соприкасаемся с гибридными постсекулярным медиа, созданными в светской медиасреде, но выводящими в публичную сферу буддийскую интерпретацию социокультурных и общественных процессов. Средствами светского телевидения традиционный буддизм России продвигается в публичную сферу в формате коллективного цифрового повествования с мультимедийными коммуникативными практиками.

В рассмотренных кейсах представлены инновационные модели постсекулярной журналистики о религии. Принципиальной инновацией, введенной Аллой Намсараевой, стала коммуникативная модель коллективного цифрового повествования, причем не в студии телепередачи, а в полевых условиях, «родовых поместьях» — в том локусе, где непосредственно разворачивается жизнь российского традиционного буддизма. Инновация, предложенная Тензин Байлак, заключается в продвижении в публичную сферу диалога религиозной и научной систем.

Анализ нарративов «Буддийской среды» и «Буддийского пути» позволил соприкоснуться с множественной реальностью культурных кодов, идентичностей российского буддизма. Эта множественность обусловлена историко-культурной пар-

тикулярностью и этнонациональными особенностями Бурятии и Тывы. Каждая из передач презентует нарративы соответствующих сообществ интерпретации. Так, «Буддийская среда» продвигает нарративы идентичности бурятского профессионального духовенства, преподавателей Буддийского университета и настоятелей крупных дацанов, входящих в состав БТСР. В репрезентациях этого медиа нарратив идентичности конструируется переплетениями этнонационального, буддийского и гражданского компонентов. Бурятская буддийская традиция и земля трактуются как «колыбель российского буддизма» со своей сакральной картой, святынями и автокефальным духовным главой, исторически стоявшими на страже российского Отечества.

Передача «Буддийский путь» ввела в публичную сферу нарративы идентичности гибридного сообщества интерпретации, включившего как буддийское тувинское духовенство, мирян-практиков, так и академических ученых. Благодаря этому конструируется постсекулярный нарратив идентичности тувинского народа — повествовательное полотно, сочетающее ключевые ценностные означающие буддийского, шаманского, этнического и гражданского самосознания. «Буддийский путь» продвигает в публичную светскую сферу цифровой нарратив, в котором сборка идентичности представлена переплетениями буддийской традиции, передаваемой на тувинском языке поколениями буддийской учености и духовенства, внесшего свой значимый вклад в формирование тувинской государственности и интеллигенции, а также в сохранение традиционных духовно-нравственных ценностей российского общества и тувинской этнонациональной общности как его единицы.

Список литературы (References)

1. Кадыг-оол Х. К., Сумба Р. П., Майны Ш. Б., Санчай Ч. Х., Монгуш Д. Ш., Норбу А. Б. Буддизм как одна из духовных основ тувинской семьи: история и современность: популярное издание. (На русском и тувинском языках). Кызыл, 2024. Kadyg-ool Kh. K., Sumba R. P., Mainy Sh. B., Sanchai Ch. Kh., Mongush D. Sh., Norbu A. B. (2024) Buddhism as One of the Spiritual Foundations of the Tuvan Family: History and Modernity: Popular Edition). Kyzyl. (In Russ. and Tuvan)
2. Островская Е. А. Постсекулярные нарративы идентичности в зеркале буддийских медиа // Уральский исторический вестник. 2025. № 4. С. 25—34. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2025-4\(89\)-25-34](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2025-4(89)-25-34). Ostrovskaya E. (2025) Postsecular Identity Narratives in the Mirror of Buddhist Media. *Ural Historical Journal*. No. 4. P. 25—34. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2025-4\(89\)-25-34](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2025-4(89)-25-34). (In Russ.)
3. Островская Е. А., Бадмацыренов Т. Б. Российский традиционный буддизм в публичных медиасферах // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2024а. № 6. С. 204—225. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2024.6.2680>. Ostrovskaya E. A., Badmatsyrenov T. B. (2024a) Russian Traditional Buddhism in Mediatized Public Spheres. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 6. P. 204—225. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2024.6.2680>. (In Russ.)

4. Островская Е. А., Бадмацыренов Т. Б. Российский буддизм, традиционные ценности и публичная медиасфера // Вестник Института социологии. 2024б. Т. 15. № 4. С. 324—344. <https://doi.org/10.19181/vis.2024.15.4.16>.
Ostrovskaya E. A., Badmatsyrenov T. B. (2024b) Russian Buddhism, Traditional Values, and the Public Media Sphere. *Vestnik Instituta Sotziologii*. Vol. 15. No. 4. P. 324—344. <https://doi.org/10.19181/vis.2024.15.4.16>. (In Russ.)
5. Beaumont J., Eder K. (2019) Concepts, Processes, and Antagonisms of Postsecularity. In: *The Routledge Handbook of Postsecularity*. New York, NY: Routledge. P. 3—24.
6. Couldry N. (2008) Digital Storytelling, Media Research and Democracy: Conceptual Choices and Alternative Futures. In: *Digital Storytelling, Mediatized Stories: Self-Representations in New Media. Digital Formations*. New York, NY: Peter Lang Publishing. P. 41—60.
7. Eder K. (2002) Europäische säkularisierung: ein sonderweg in die postsäkulare sesellschaft? *Berliner Journal für Soziologie*. No. 12. P. 331—343.
8. Eder K., Carlson S. (2020) Europe as a Narrative Laboratory. Klaus Eder on European Identity, Populist Stories, and the Acid Bath of Irony. *Culture, Practice & Europeanization*. Vol. 5. No. 1. P. 102—117.
9. Campbell H., Tsuria R. (eds.) (2022) *Digital Religion Understanding Religious Practice in Digital Media*. 2nd edition. New York, NY: Routledge.
10. Granholm K., Moberg M., Sjö. S. (eds.) (2015) *Religion, Media, and Social Change*. New York, NY: Routledge.
11. Hervieu-Léger D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
12. Hjarvard S., Lövheim M. (eds.) (2012) *Mediatization and Religion Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom.
13. Lövheim M. (2020) Culture, Conflict, and Constitutional Right: Representations of Religion in the Daily Press. In: Schewel B., Wilson E. K. (eds.) *Religion and European Society: A Primer*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. P. 69—82.
14. Lövheim M., Axner M. (2015) Mediatized Religion and Public Spheres: Current Approaches and New Questions. In: Granholm K., Moberg M., Sjö S. (eds.) *Religion, Media, and Social Change*. London: Routledge. P. 38—53.

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3202](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3202)**Е. О. Беликова****РЕГИОНАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ МЕДИАТИЗАЦИИ РЕЛИГИИ:
СРАВНЕНИЕ СТРАТЕГИЙ ПРАВОСЛАВНЫХ
И ИСЛАМСКИХ TELEGRAM-АККАУНТОВ
(НА ПРИМЕРЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ)****Правильная ссылка на статью:**

Беликова Е. О. Региональные модели медиатизации религии: сравнение стратегий православных и исламских Telegram-аккаунтов (на примере Волгоградской области) // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 191—209. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3202>.

For citation:

Belikova E. O. (2026) Regional Models of the Mediatization of Religion: A Comparative Analysis of Orthodox and Islamic Telegram Channels in the Volgograd Region. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 191–209. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3202>. (In Russ.)

Получено: 29.11.2025. Принято к публикации: 23.04.2026.

РЕГИОНАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ МЕДИАТИЗАЦИИ
РЕЛИГИИ: СРАВНЕНИЕ СТРАТЕГИЙ ПРАВО-
СЛАВНЫХ И ИСЛАМСКИХ TELEGRAM-АК-
КАУНТОВ (НА ПРИМЕРЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ
ОБЛАСТИ)

БЕЛИКОВА Екатерина Олеговна — кандидат
социологических наук, доцент, доцент ка-
федры российской государственности, со-
циологических и политических наук, Вол-
гоградский государственный университет,
Волгоград, Россия
E-MAIL: eo_belikova@volsu.ru
<https://orcid.org/0000-0002-8686-1770>

REGIONAL MODELS OF THE MEDIATIZATION
OF RELIGION: A COMPARATIVE ANALYSIS OF
ORTHODOX AND ISLAMIC TELEGRAM CHAN-
NELS IN THE VOLGOGRAD REGION

*Ekaterina O. BELIKOVA*¹ — Cand. Sci. (Soc.),
Associate Professor, Associate Professor of
the Department of Russian Statehood, Soci-
ology and Political Science
E-MAIL: eo_belikova@volsu.ru
<https://orcid.org/0000-0002-8686-1770>

¹ Volgograd State University, Volgograd, Russia

Аннотация. Статья посвящена сравни-
тельному анализу региональных моделей
медиатизации религии в условиях форми-
рования постсекулярной цифровой публич-
ности на примере Волгоградской области.
Цель исследования заключается в выяв-
лении особенностей цифровых медиастрате-
гий православного и исламского религи-
озного лидерства и объяснении различий
в способах их публичного присутствия в со-
временной медиасреде. Работа выполнена
в дизайне сравнительного кейс-исследова-
ния, сочетающего анализ цифровых медиа-
практик и экспертную оценку процессов их
формирования. Эмпирическую основу со-
ставили корпус публикаций официальных
Telegram-каналов митрополита Волгоград-
ского и Камышинского Феодора и муфтия
Волгоградской области Кифаха Мохаммада
Баты, размещенных в период с марта 2022 г.
по ноябрь 2025 г., а также два полуструк-
турированных интервью с участниками форми-
рования цифровой религиозной коммуника-
ции в регионе. Для анализа использованы
методы количественного контент-анализа,
качественного дискурс-анализа и сравни-
тельного анализа медиастратегий. Иссле-
дование показало, что цифровые практики
православного и исламского религиозного
лидерства формируются под воздействием

Abstract. This article offers a comparative
analysis of regional models of the mediati-
zation of religion within the emerging post-se-
cular digital public sphere, using the Volgograd
Region as a case study. The research seeks
to identify the distinctive features of the digi-
tal communication strategies adopted by Or-
thodox and Muslim religious leadership and to
explain the differences in their modes of pub-
lic presence in the contemporary digital me-
dia environment. The study is designed as a
comparative case study combining the anal-
ysis of digital communication practices with
qualitative interviews. The empirical materi-
al comprises the complete corpus of publica-
tions posted on the official Telegram channels
of Metropolitan Feodor of Volgograd and Kamy-
shin and Mufti Kifah Mohammad Bata of the
Volgograd Region between March 2022 and
November 2025, as well as two semi-struc-
tured interviews with individuals involved in
shaping digital religious communication in the
region. The analysis draws on quantitative con-
tent analysis, qualitative discourse analysis,
and comparative analysis of digital commu-
nication strategies. The findings demonstrate
that although the digital communication prac-
tices of Orthodox and Muslim religious leader-
ship are shaped by the common media logic
of digital platforms, they retain distinct confes-

единой медиалогии цифровых платформ, однако сохраняют выраженную конфессиональную специфику. Установлено, что православная медиастратегия ориентирована преимущественно на поддержание внутренней религиозной коммуникации, сохранение традиционных форм духовного наставничества и воспроизводство институционального авторитета, тогда как исламская модель характеризуется большей открытостью к публичному взаимодействию, акцентом на социальной и просветительской деятельности, развитии межконфессионального диалога и работе с молодежной аудиторией. Материалы интервью позволили показать, что различия цифровых практик определяются не только особенностями медиасреды, но и различным пониманием религиозными лидерами целей, функций и границ собственного присутствия в цифровом пространстве. Сделан вывод, что медиатизация религии в региональном контексте представляет собой неоднородный процесс, в рамках которого цифровые платформы не нивелируют конфессиональные различия, а способствуют формированию различных моделей цифровой религиозной публичности, отражающих специфику религиозного лидерства, коммуникативных практик и взаимодействия с аудиторией.

Ключевые слова: религиозная медиатизация, цифровая религиозная публичность, постсекулярная публичность, Telegram, православие, ислам, Волгоградская область, медиастратегии, религиозные лидеры, цифровые медиа

sional characteristics. The Orthodox model is primarily oriented toward maintaining internal religious communication, preserving traditional forms of spiritual guidance, and reinforcing institutional religious authority. By contrast, the Muslim model places greater emphasis on public engagement, social and educational initiatives, interfaith dialogue, and communication with younger audiences. The interview data further reveal that these differences are determined not only by the affordances of digital media but also by the religious leaders' differing understandings of the purposes, functions, and boundaries of their presence in digital space. The study concludes that the mediatization of religion at the regional level is a differentiated process in which digital platforms do not erase confessional distinctions but instead contribute to the emergence of distinct models of religious presence in the digital public sphere, reflecting different forms of religious leadership, communicative practices, and patterns of audience engagement.

Keywords: religious mediatization, digital religious publicity, post-secular publicity, Telegram, Orthodoxy, Islam, Volgograd Region, media strategies, religious leaders, digital media

Введение

Насколько устойчив к социальным трансформациям такой консервативный социальный феномен, как религия? Пристальный взгляд на изменения в обществе, например в период пандемии COVID-19 и после нее, обнаруживают, что эти социальные изменения носят более глубокий характер, чем можно было бы предположить. Социологи религии в последние десятилетия активно разрабатывают новые теоретические подходы, позволяющие объяснить трансформацию религии

в условиях цифровизации, медиатизации общественной жизни и изменения характера ее публичного присутствия. Одним из таких вариантов стала теория постсекуляризации, или «постсекулярного поворота». В отечественной науке данное направление развивает Д. Узланер, подчеркивая неоднозначный и противоречивый характер трансформации отношений между религией и светским обществом в условиях постсекулярности. С одной стороны, религия и религиозные тематики возвращаются в открытое, публичное пространство. С другой стороны, появляется потребность в языке, описывающем религиозные феномены и их восприятие в обществе. Исследователь определяет постсекулярность как новое нестабильное состояние общества, при котором религия возвращается в социальное пространство и возникают новые формы взаимодействия религии и секулярной реальности [Узланер, 2020]. Назревает потребность и в новой модели репрезентации этой реальности, современная дихотомия «светское — религиозное» больше не описывает происходящее, что ставит вопрос о появлении новых исследовательских подходов [Hepp, Krönert, 2009; Lövheim, Axner, 2015].

Эмпирические исследования последних двадцати-тридцати лет показывают, что религия не теряет своего значения в обществе, а скорее ищет новые формы своего присутствия, осваивает онлайн-формы коммуникации, гибридные модели, развивает цифровые медиа, создает платформы, то есть делает все то, что кажется привычным для других сфер общества. Например, 28 ноября 2025 г. Альбир Крганов, председатель Духовного собрания мусульман России (ДСМР), заявил о создании единой цифровой платформы для мусульман «Минхадж» (Manhaj), разрабатываемой Всемирной исламской лигой, куда должны подключаться в том числе и региональные российские мусульманские организации¹. Сам по себе этот пример не свидетельствует о размывании границ между религиозным и светским, однако наглядно демонстрирует, что религиозные акторы действуют в едином цифровом публичном пространстве с государственными, общественными и коммерческими организациями, используя сходные технологические решения и коммуникативные механизмы. В результате изменяется не содержание религиозной деятельности, а способы ее публичного присутствия и взаимодействия с аудиторией, что требует обращения к современным концепциям постсекулярности и медиатизации религии.

Развивая концепцию медиатизации религии, С. Хьярвард исходит из того, что современные медиа перестают быть исключительно каналом передачи религиозной информации и становятся самостоятельной средой публичной коммуникации, оказывающей влияние на способы репрезентации религии и взаимодействия религиозных акторов с обществом. В этих условиях публичный образ религии формируется не только самими религиозными организациями, но и медиалогикой цифровой среды, определяющей форматы коммуникации, механизмы публичности и способы вовлечения аудитории. Для описания данного процесса С. Хьярвард выделяет три формы медиатизированной религии: «религиозные медиа», «журналистику о религии» и «банальную религию». Если первая форма связана с дея-

¹ Муфтий Крганов: российские мусульмане подключаются к развитию единой исламской цифровой платформы // ИА IslamNews. 2025. 28 ноября. URL: <https://islamnews.ru/2025/11/28/muftiy-krganov-rossiyskie-musulmane-podklyuchatsya-k-razvitiyu-edinoy-islamskoy-tsifrovoy-platformy> (дата обращения: 29.05.2026).

тельностью самих религиозных организаций, то две другие отражают различные способы общественной репрезентации религии средствами медиа. При этом исследователь подчеркивает, что в условиях медиатизации именно журналистские и массово-медийные формы все в большей степени участвуют в конструировании публичного образа религии, тогда как собственно религиозные медиа перестают быть единственным источником ее публичной репрезентации [Хьярвард, 2020]. Применительно к цифровым платформам это означает, что официальные аккаунты религиозных лидеров становятся не только каналами распространения религиозной информации, но и пространством публичной коммуникации, в котором традиционные формы религиозного обращения сочетаются с требованиями современной медиалогии. Именно эта исследовательская перспектива положена в основу настоящей работы.

Безусловно, в российском медиапространстве происходят все описанные процессы, но есть и своя специфика. В социокультурную палитру России вписаны как религиозная символика, так и религиозное содержание, а представители религиозных организаций активно учувствуют в формировании публичной повестки. Религиозные лидеры адаптируют формы публичной коммуникации к особенностям цифровой медиасреды, сохраняя при этом конфессионально обусловленные способы производства и распространения религиозного содержания. Выбор автором статьи для изучения Волгоградской области объясняется следующими причинами. В данном случае Волгоградская область рассматривается как пространство, в котором отчетливо проявляются постсекулярные формы публичного присутствия религии. Религиозные организации участвуют в общественной жизни региона, взаимодействуют с государственными и общественными институтами и одновременно осваивают цифровые медиа как новую площадку публичной коммуникации. Именно эта совокупность характеристик делает регион перспективным кейсом для изучения процессов медиатизации религии.

Это подтверждают и исследования, посвященные религиозному ландшафту и этнокультурному разнообразию Волгоградской области [Беликова, 2020; Плещенко, Беликова, Дулина, 2022]. На территории области функционируют многочисленные православные, исламские и протестантские общины, что делает регион репрезентативным примером для анализа религиозной коммуникации в цифровой среде [Сгибнева, Беликова, 2023]. Традиционно самой многочисленной религиозной деноминацией, представленной в регионе, является православие, на втором месте — ислам. Применение открытых данных, опубликованных в цифровом пространстве, позволяет избежать вмешательства в деятельность религиозных организаций и обеспечивает валидность анализа, поскольку исследование строится на полном корпусе публично доступных публикаций выбранных каналов. Полуструктурированные интервью, проведенные с непосредственными участниками формирования цифровой религиозной коммуникации, позволили реконструировать их субъективные представления о целях, принципах и границах присутствия религиозных организаций в цифровом пространстве.

Мы остановили свой выбор на Telegram-каналах руководителей крупнейших православной и мусульманской религиозных организаций Волгоградской области, регулярно ведущих публичную цифровую коммуникацию. Это позволило вы-

явить особенности медиатизации религии на региональном уровне, стратегии репрезентации религиозного авторитета, а также изучить особенности использования визуальных средств коммуникации и вовлеченности аудитории. В условиях выраженной поликонфессиональности региона подобное сравнительное исследование позволяет описать, каким образом религиозные институты включаются в постсекулярную публичность и как цифровая среда влияет на трансформацию их коммуникативных практик.

Несмотря на активное развитие исследований медиатизации религии, региональный уровень остается сравнительно менее изученным по сравнению с федеральным медиапространством. При этом именно региональная публичность позволяет выявить специфику конфессионального взаимодействия, особенности локальных медиастратегий и реальные механизмы включения религиозных лидеров в цифровую среду. В условиях выраженной поликонфессиональности Волгоградской области возникает исследовательский вопрос: каким образом религиозные лидеры различных конфессий адаптируют формы своей публичной коммуникации к особенностям функционирования цифровых платформ, их форматам представления информации и механизмам взаимодействия с аудиторией.

Проблема исследования заключается в недостаточной разработанности сравнительных исследований, посвященных особенностям организации цифровой религиозной коммуникации православных и исламских религиозных лидеров на региональном уровне, а также отсутствию комплексного анализа способов их публичного присутствия в цифровой медиасреде.

Цель статьи заключается в выявлении и сравнительном анализе медиатизационных стратегий православного и исламского духовных лидеров Волгоградской области на основе изучения содержания их Telegram-каналов.

Для достижения поставленной цели были сформулированы следующие задачи:

- 1) проанализировать теоретические подходы к исследованию медиатизации религии и цифровой публичности;
- 2) операционализировать параметры анализа цифровых медиапрактик религиозных лидеров;
- 3) определить место исследуемых каналов в структуре региональной религиозной публичности.

Таким образом, статья направлена не только на описание медиапрактик, но и на объяснение конфессионально обусловленных различий в стратегиях цифрового присутствия.

Теоретическая рамка и методы исследования

За теоретическую основу исследования нами был взят институциональный подход к медиатизации религии С. Хьярварда. Медиа — так же как и религия — рассматриваются как социальный институт, обладающий собственными нормами, правилами и стандартами [Hjarvard, 2013]. Получается, что поведение религиозных лидеров в медиапространстве регулируется и нормами религии, и нормами медиа. В отечественной традиции данный подход представлен в работах, посвященных структурам цифровой религиозности и публичной религии (см., например, [Островская, 2021]).

Концепция Хьярварда предполагает понимание медиа как некоего поля «совместного опыта», и вот уже религиозные смыслы становятся основой для публичного обсуждения, туда же вплетаются и политические, культурные смыслы, которые дополняют контент [Hjarvard, 2014: 215—217].

Публичная медиасфера, описанная Хьярвардом, включает три типа медиа: традиционную журналистику и массмедиа (телевидение, радио, газеты, подкасты), культурные и художественные форматы, затрагивающие социальные темы, а также институциональные медиа, предназначенные для репрезентации организаций и их норм, традиций и позиций (см. подробнее: [Островская, 2023: 608—609]). Именно такая типология дает возможность рассматривать религиозные медиа как часть более широкой структуры публичного взаимодействия.

Институциональный подход в исследовании дополнен концепцией медиатизированной публичной религии М. Лёвхайм и М. Акснер, развивающей идеи С. Хьярварда применительно к анализу современной публичной коммуникации [Lövhheim, Axner, 2015]. Таким образом, медиатизированная публичная религия понимается ими как совокупность публичных дискурсов о религии, обнаруживаемых в медиасферах журналистики, массовой культуре, религиозной коммуникации и, что особенно важно, в цифровых пространствах. Таким образом, М. Лёвхайм и М. Акснер предлагают понимать медиатизированную публичную религию как совокупность публичных дискурсов о религии, которые обнаруживаются в медиасферах журналистики, массовой культуре, религиозной коммуникации и, что особенно важно, в цифровых пространствах. Исследователи уточняют типологию медиасфер, наряду с традиционными медиа выделяя отдельную сферу религиозных цифровых платформ. Сайты, блоги, подкасты и подобные ресурсы становятся самостоятельными площадками для трансляции религиозных смыслов и их обсуждения в сети [Лёвхейм, 2020].

В своем исследовании автор также использовал концепцию религиозных цифровых новаторов Х. Кемпбелла для дифференцированного анализа цифровых стратегий религиозного сообщества. Кембелл выделяет три типа религиозных цифровых новаторов. Первый тип — это «цифровые профессионалы», разработчики приложений для верующих, ПО, веб-сайтов. Например, в 2012—2014 гг. были разработаны мобильные приложения для Русской православной церкви: молитвословы, библиотеки, универсальные платежные модули для приема поминовений, виртуальные музеи и 3D-туры. Есть приложение «Оптина пустынь», оно представляет собой путеводитель по Введенскому ставропигиальному мужскому монастырю «Оптина пустынь», с расписанием и трансляцией богослужений, возможностью подать записки, выбрать номер в монастырской гостинице и познакомиться с историей обители. Данные разработки распространяются через онлайн-магазины.

Ко второму типу относятся «цифровые спикеры», рядовые члены религиозной организации, нанимаемые по трудовому договору для управления сайтами/профайлами, администрирования форумов, ведения публичных дебатов от лица организации и проч. Третий тип — «цифровые стратеги» — это все те, кто использует уже имеющиеся цифровые ресурсы для религиозных целей. В их число Кэмпбелл включила онлайн-миссионеров, создающих инструментарий для цифрового распространения доктрин и установок конкретной религии [Campbell, 2016]. В контексте нашего исследования наибольшее значение имеет категория «цифровых

стратегов» — людей, обращающихся к цифровым инструментам для решения религиозных задач и вовлечения аудитории.

Внутри «цифровых стратегов» Х. Кэмпбелл выделила два ключевых типа блогеров — теологов-блогеров и тео-блогеров. Первые представляют собой религиозных профессионалов, обладающих соответствующими образованием и статусной позицией в религиозной иерархии. Их задача заключается в адаптации академического теологического знания для более широкой аудитории, а также в мониторинге и корректировке сторонних интерпретаций религиозных сюжетов. Тео-блогеры, наоборот, формируют свое влияние преимущественно в цифровой среде и не опираются на институциональные статусы. Их авторитет основан на активности и вовлеченности аудитории. Именно за счет таких связей они приобретают широкую популярность и становятся участниками религиозного дискурса [Campbell, 2021: 48—54]. Большинство теологов-блогеров в офлайн-реальности являются священниками в конкретных церквях и приходах, преподавателями в духовных учебных заведениях. Блогерская деятельность позволяет им выйти за жесткие рамки институционально предписываемой статусной риторики, неформально общаться со своими подписчиками, обсуждать теологические темы, непринятые в офлайн-проповедях [Островская, Бадмацыренов 2024: 48—54].

Таким образом, теоретическая рамка исследования дает возможность выявить специфику медиапрактик православного и исламского лидеров региона (Волгоградской области) и определить место их Telegram-каналов в структуре региональной религиозной публичности. Такое сочетание теоретической рамки Хьюарда, постсекулярного подхода и эмпирического анализа цифровых данных создает основу для сравнительного исследования православного и исламского религиозного присутствия в публичной медиасфере Волгоградской области.

Методическую основу исследования составило сочетание количественного контент-анализа, качественного дискурс-анализа, сравнительного анализа цифровых коммуникативных практик, а также полуструктурированных интервью с протоиереем Алексием (Масловым), заместителем руководителя отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и средствами массовой информации Волгоградской епархии, принимающим непосредственное участие в подготовке и публикации материалов официального Telegram-канала митрополита Волгоградского и Камышинского Феодора, и муфтием Волгоградской области Кифахом Мохамадом Батой. Использование комплекса количественных и качественных методов позволило не только выявить особенности организации цифрового религиозного присутствия, но и интерпретировать их с учетом представлений самих религиозных лидеров о целях, функциях и принципах собственного присутствия в цифровом пространстве. Эмпирическую основу исследования составил корпус публикаций официального Telegram-канала митрополита Волгоградского и Камышинского Феодора, размещенных в период с 26 февраля 2022 г. по ноябрь 2025 г., и официального Telegram-канала муфтия Волгоградской области Кифаха Мохамада Баты, опубликованных с марта 2022 г. по ноябрь 2025 г. Анализ полного массива публикаций позволил проследить особенности формирования и трансформации цифровых коммуникативных практик православного и исламского религиозного лидерства в региональном медиaprостранстве, не ограничиваясь специально сформированной выборкой или отдельными временными интервалами.

Первый из анализируемых источников — православный Telegram-канал митрополита Волгоградского и Камышинского Феодора (https://t.me/mitropolit_feodor, 1298 подписчиков на 16.11.2025). Первая из доступных публикаций была сделана 26 февраля 2022 г., общий массив публикаций составил 8843 сообщения на 16.11.2025. Митрополит Феодор (Казанков), являющийся ключевой фигурой в православной жизни региона, активно присутствует в публичной сфере, в том числе цифровой. Его Telegram-канал и официальные ресурсы епархии выполняют функции институционального центра информирования и пастырской коммуникации.

Волгоградская область характеризуется не только выраженной поликонфессиональностью, но и сложной институциональной организацией мусульманского сообщества. На территории региона действует несколько самостоятельных духовных управлений мусульман, представляющих различные юрисдикции российского ислама. В частности, функционируют Духовное управление мусульман Волгоградской области, которое возглавляет муфтий Кифах Мохамад Бата, и Региональное духовное управление мусульман Волгоградской области, входящее в структуру Центрального духовного управления мусульман России. Подобная институциональная неоднородность отражает исторически сложившуюся модель организации исламского духовного управления в Российской Федерации и обусловлена особенностями ее исторического и административного развития.

В рамках настоящего исследования анализируется официальный Telegram-канал муфтия Волгоградской области Кифаха Мохамада Баты (@muftyyvolgograd, 693 подписчика на 16.11.2025), представляющего Духовное управление мусульман Волгоградской области. Выбор данного канала обусловлен его официальным статусом и тем, что он последовательно отражает публичную позицию руководителя одной из ведущих мусульманских организаций региона по вопросам религиозной жизни, межконфессионального взаимодействия, общественно значимых событий, просветительской и благотворительной деятельности. Первая публикация в канале была размещена 11 марта 2022 г., а общий массив публикаций составил 4091 сообщение. Анализ полного корпуса материалов позволяет проследить формирование и трансформацию цифровых коммуникативных практик мусульманского религиозного лидерства в региональном медиапространстве, выявить особенности репрезентации религиозного авторитета и сопоставить их с аналогичными практиками православного религиозного лидерства.

Результаты и обсуждение

Исследование сочетало автоматизированный сбор количественных показателей и ручное авторское кодирование содержательных характеристик публикаций. С использованием аналитического сервиса TGStat были получены сведения о дате публикации, типе контента, количестве просмотров, реакций и репостов. Содержательный анализ публикаций осуществлялся автором исследования по единой схеме кодирования, разработанной до начала анализа и примененной ко всему массиву данных. Кодирование включало определение коммуникативной функции публикации, ее тематической направленности, дискурсивных особенностей и характеристик визуальной репрезентации.

При анализе использовался принцип множественного кодирования. Поскольку публикации религиозных лидеров нередко совмещают несколько коммуникативных задач, один и тот же материал мог одновременно относиться к нескольким функциональным и тематическим категориям. Так, отдельная публикация могла содержать проповеднический текст, поздравление с религиозным праздником и анонс предстоящего мероприятия. В подобных случаях фиксировались все выявленные категории, что позволило сохранить содержательную сложность цифровой религиозной коммуникации и избежать искусственного сведения многофункциональных публикаций к одной аналитической категории.

Система кодирования включала следующие аналитические параметры: тип контента (текст, фотография, видеоматериал, аудиоматериал, смешанный формат); коммуникативную функцию публикации (информационная, проповедническая, организационно-административная, просветительская, эмоционально-мотивирующая, реактивная); тематическую направленность (богословские вопросы, молитвенная практика, общественная деятельность, межконфессиональное взаимодействие, благотворительная деятельность, личная коммуникация религиозного лидера и др.); дискурсивные особенности (использование сакральной лексики, цитирование религиозных источников, персонализация, обращение к аудитории); характеристики визуальной репрезентации (портретные изображения религиозного лидера, репортажные фотографии, культовые сооружения, религиозная символика, коллективные фотографии, инфографика и другие визуальные элементы). Использование полного корпуса публикаций позволило сопоставить не только количественные характеристики цифровой активности православного и исламского религиозного лидерства, но и выявить особенности организации их публичной коммуникации, способы репрезентации религиозного авторитета и характер взаимодействия с аудиторией в цифровой среде.

Для характеристики публикационной активности были рассчитаны общее количество публикаций и среднemesячная интенсивность публикационной деятельности. При расчете среднего значения учитывались только полные календарные месяцы функционирования каналов (апрель 2022 — ноябрь 2025), что позволило избежать искажения показателя, связанного с неполными месяцами начала наблюдения. Основные количественные характеристики представлены в таблице 1.

Таблица 1. **Количественные характеристики
цифрового присутствия религиозных лидеров в Telegram**

Канал	Период (от даты первой публикации)	Общее число постов	Средняя активность (постов/месяц) ²	Среднее число публикаций в день
@mitropolit_feodor	26.02.2022— 30.11.2025	8843	201	6,6
@muftylvolgograd	11.03.2022— 30.11.2025	4133	93	3,0

² Среднemesячная интенсивность публикаций рассчитана по **полным календарным месяцам функционирования каналов** (апрель 2022 г. — ноябрь 2025 г.; 44 месяца). Неполные месяцы начала функционирования каналов (февраль и март 2022 г.) при расчете среднего значения не учитывались.

Анализ активности Telegram-каналов показал, что оба религиозных лидера стабильно используют платформу для коммуникации с аудиторией. Канал митрополита Феодора (Казанкова) характеризуется более стабильной и равномерной активностью, что отражает пастырский характер его медиапрактики. Каналу муфтия Киша Мохаммада Баты свойственна выраженная событийность, связанная с календарем мероприятий, собственной социальной активностью и социальными инициативами.

Для выявления медиатизационных стратегий посты были распределены по семи категориям: духовные наставления, молитвенные обращения, анонсы мероприятий, отчеты с мероприятий, образовательные материалы, социально-гражданские/межконфессиональные инициативы, поздравления и календарные публикации. Результаты контент-анализа свидетельствуют о том, что исследуемые Telegram-каналы реализуют различные модели цифровой религиозной коммуникации, отражающие особенности конфессиональной организации и понимания задач публичного присутствия религиозного лидерства. Несмотря на функционирование в рамках единой цифровой платформы и использование сходных технологических возможностей, каналы существенно различаются по тематической структуре публикаций, характеру коммуникативных практик и способам взаимодействия с аудиторией.

Как показывают данные таблицы 2, тематическая структура исследуемых Telegram-каналов имеет различия. В православном канале почти половину всех публикаций составляют духовные наставления (41,7 %), тогда как в Telegram-канале муфтия аналогичная категория представлена в два раза меньше (20,0 %). Вместе с молитвенными обращениями публикации собственно религиозного содержания формируют более половины всего контента православного канала (54,2 %), в то время как в мусульманском канале их совокупная доля составляет 27,8 %. Напротив, организационно-информационный блок, включающий анонсы и отчеты о мероприятиях, в Telegram-канале муфтия достигает 53,3 %, тогда как в православном канале аналогичные публикации составляют 33,3 %. Таким образом, уже на уровне тематической структуры фиксируются две модели организации цифровой коммуникации.

Таблица 2. **Тематическое распределение постов (в %)**

Категория	Митрополит Волгоградский и Камышинский Феодор	Муфтий Волгоградской области Киша Мохаммад Бата
Духовные наставления	41,7	20,0
Молитвенные обращения	12,5	7,8
Анонсы мероприятий	20,8	31,1
Отчеты с мероприятий	12,5	22,2
Образовательные материалы	8,3	6,7
Социально-гражданские инициативы	2,5	10,0
Поздравления, праздники	1,7	2,2
Итого	100	100

Анализ содержания публикаций показывает, что для официального Telegram-канала митрополита Волгоградского и Камышинского Феодора характерна ориентация на решение преимущественно духовно-просветительских задач. Основу контента составляют проповеди, богословские комментарии, толкования евангельских текстов, размышления о православной традиции и обращения, связанные с церковным календарем. Материалы, посвященные текущей деятельности Волгоградской епархии, публикуются значительно реже и, как правило, сопровождают наиболее значимые события церковной жизни. В результате Telegram используется прежде всего как средство продолжения традиционного пастырского служения, обеспечивая возможность регулярного обращения к верующим и распространения религиозного знания в цифровой среде. Полученные результаты позволяют сделать вывод, что медиатизация в данном случае затрагивает главным образом формы религиозной коммуникации, не изменяя ее институционального назначения и основных функций. Подобная интерпретация согласуется с концепцией С. Хьярварда, согласно которой медиа трансформируют способы передачи религиозного содержания, сохраняя при этом базовые характеристики религиозной коммуникации [Хьярвард, 2020].

Иная модель цифрового присутствия выявлена при анализе Telegram-канала муфтия Волгоградской области Кифаха Мохамеда Баты. Наряду с публикациями богословского содержания значительную часть контента составляют материалы, посвященные деятельности Духовного управления мусульман Волгоградской области, благотворительным акциям, образовательным проектам, встречам с представителями органов государственной власти, общественных организаций и традиционных религиозных объединений. Существенное место занимают публикации, отражающие межконфессиональное взаимодействие и участие мусульманской организации в общественной жизни региона. В этом случае Telegram используется не только как средство религиозного просвещения, но и как инструмент публичного представления деятельности Духовного управления мусульман Волгоградской области и расширения его присутствия в региональном публичном пространстве. Выявленные особенности позволяют рассматривать данную модель как пример медиатизированной публичной религии, при которой цифровые медиа становятся пространством общественного присутствия религиозных акторов и их взаимодействия с различными сегментами публичной сферы [Lövhheim, Axner, 2015].

Исследование публикационной динамики показало, что активность обоих каналов тесно связана с религиозным календарем, однако характер этой зависимости имеет выраженную конфессиональную специфику. Для православного канала наиболее высокие показатели публикационной активности характерны для периодов Пасхи, Рождества Христова и других важнейших церковных праздников. В это время возрастает не только количество публикаций, но и разнообразие используемых медиаформатов: увеличивается число видеопроповедей, поздравлений, молитвенных обращений и просветительских материалов. Для Telegram-канала муфтия аналогичная динамика наблюдается в период Рамадана, Курбан-байрама и проведения крупных общественных мероприятий. При этом увеличение публикационной активности сопровождается расширением тематики за счет освещения благотворительных инициатив, образовательных проектов,

встреч с представителями органов государственной власти и мероприятий межконфессионального характера. Следовательно, в обоих случаях цифровая активность синхронизируется с религиозным календарем, однако содержание коммуникации определяется различным пониманием функций религиозного лидерства в публичном пространстве.

Проведенный сравнительный анализ позволяет сделать вывод, что выявленные различия обусловлены не техническими особенностями цифровой платформы, а различными моделями организации цифровой религиозной коммуникации. Для митрополита Феодора Telegram остается пространством воспроизводства традиционной пастырской деятельности и поддержания внутриконфессиональной коммуникации. Для муфтия Кифаха Мохамеда Баты цифровая площадка одновременно выполняет религиозные, организационные, просветительские и общественные функции, обеспечивая публичное представление деятельности возглавляемого им Духовного управления мусульман Волгоградской области и развитие межконфессионального взаимодействия. Таким образом, единая цифровая медиасреда не приводит к унификации религиозной коммуникации. Напротив, она создает условия для формирования различных моделей цифрового религиозного присутствия, определяемых конфессиональными особенностями, институциональной организацией религиозных объединений и представлениями религиозных лидеров о целях собственного публичного присутствия. Полученные результаты не только подтверждают эвристический потенциал концепции медиатизации религии С. Хьярварда [Хьярвард, 2020], но и демонстрируют продуктивность модели медиатизированной публичной религии М. Лёвхайм и М. Акснера [Lövhelm, Axner, 2015] для анализа региональных цифровых религиозных практик.

Анализ Telegram-каналов показал различия в реализуемых стратегиях, частоте публикаций и проч. Однако остается открытым вопрос, как сами религиозные лидеры видят и осмысляют свое присутствие в цифровой среде. Медиатизация представляет собой не только опубликованные видео, фото и тексты, это еще и сам процесс создания контента. Любой выход в цифровое пространство заставляет религиозного деятеля учитывать границы дозволенного, официальную позицию религиозной организации, возможную реакцию аудитории и т. д. Для того чтобы реконструировать внутреннюю логику составления контента, были проведены интервью с религиозными деятелями, ведущими свои Telegram-каналы или помогающими формировать и публиковать контент.

Количественный контент-анализ позволил выявить различия в тематической структуре публикаций, коммуникативных функциях и моделях цифрового присутствия православного и мусульманского религиозного лидерства. Вместе с тем анализ цифрового контента не позволяет реконструировать внутреннюю логику формирования медиастратегий, принципы отбора тем, механизмы принятия решений при подготовке публикаций и представления самих религиозных лидеров о целях собственного присутствия в цифровом пространстве. Для интерпретации результатов контент-анализа исследование было дополнено качественным этапом — полуструктурированными интервью с непосредственными участниками формирования исследуемых цифровых медиапрактик.

Полуструктурированное интервью с муфтием Волгоградской области Кифахом Мохамадом Батой было проведено 01.11.2025 (длительность 93 минуты), интервью с протоиереем Алексием (Масловым), заместителем руководителя отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и средствами массовой информации Волгоградской епархии, принимающим непосредственное участие в подготовке и публикации материалов официального Telegram-канала митрополита Волгоградского и Камышинского Феодора, — 13.11.2025 (длительность 62 минуты). Интервью проводились в очном формате по месту работы участников исследования, записывались с их устного информированного согласия, были полностью транскрибированы и впоследствии подвергнуты тематическому и дискурсивному анализу. До начала беседы участники исследования были ознакомлены с целями исследования и условиями использования полученных материалов, а также дали согласие на публикацию отдельных высказываний с указанием имени, должности и институциональной принадлежности.

Гайд интервью был разработан на основе результатов предварительного контент-анализа и включал вопросы, посвященные пониманию участниками исследования собственной публичной роли, изменениям цифровой медиасреды, принципам формирования контента, особенностям взаимодействия с аудиторией и представлениям о религиозной идентичности в условиях современной цифровой коммуникации. Методологической основой качественного этапа исследования послужили подходы Е. А. Островской к изучению медиатизации религии, рассматривающие цифровую публичность как пространство постоянного взаимодействия религиозной традиции и медиасреды, в котором религиозные организации адаптируются к новым форматам коммуникации, одновременно стремясь сохранить собственные нормативные основания, институциональную иерархию и религиозный авторитет [Островская, 2022; 2023].

Материалы интервью позволили объяснить различия медиастратегий, выявленные в ходе количественного анализа публикаций. Так, контент-анализ показал, что официальный Telegram-канал митрополита Волгоградского и Камышинского Феодора ориентирован преимущественно на духовно-просветительскую коммуникацию и характеризуется сравнительно сдержанной тематической структурой. Интервью с протоиереем Алексием (Масловым) показывает, что подобная стратегия обусловлена не техническими особенностями цифровой платформы, а пониманием высокой ответственности священнослужителя за каждое публичное высказывание:

Сейчас времена такие, и людям хочется на кого-то опереться. Иногда они идут к нам не как к священнослужителям, а просто как к тем, кто может сказать что-то понятное по-человечески, поддержать. Я думаю, что из-за этого мы становимся важнее. Скорее, на нас ложится больше ответственности. (Эксперт 1)

Приведенное высказывание позволяет интерпретировать выявленную в ходе контент-анализа ориентацию православного канала на умеренный тон публикаций, отказ от эмоционально окрашенной риторики и доминирование духовно-наставнической тематики. Цифровое пространство рассматривается здесь прежде всего как продолжение традиционного пастырского служения, а не как самостоя-

тельная медиаплощадка. Подобное понимание роли цифровых технологий проявилось и в оценке возможностей современной миссионерской деятельности:

Апостолы, живя двадцать столетий назад, применяли то, что было в тот момент доступно для проповеди Евангелия, они этим пользовались. А что было доступно? Только ходить, ходить и проповедовать. Апостол Павел занимался рукоделием, чтобы через рукоделие... вокруг него собирались люди, и он проповедовал. И поэтому, если бы представить, что апостолы жили бы в наше время, то интернет, эта платформа тоже в самой проповеди была бы. Если там (в интернет) заходит большая аудитория и, так скажем, живет в этом пространстве, то, значит, там тоже должна присутствовать проповедь и слово Божие. (Эксперт 1)

Таким образом, цифровые платформы воспринимаются не как фактор трансформации религиозной миссии, а как современный инструмент реализации неизменных задач церковного служения. Подобная позиция объясняет, почему при высокой публикационной активности исследуемого Telegram-канала его тематическая структура остается устойчивой и сохраняет выраженную ориентацию на традиционные формы религиозной коммуникации.

Иную интерпретацию цифрового присутствия демонстрирует интервью с муфтием Волгоградской области Кифахом Мохамадом Батой. Как показал контент-анализ, Telegram-канал муфтия отличается значительно большей долей публикаций организационного, общественного и просветительского характера. Интервью позволяет объяснить причины формирования именно такой медиастратегии.

Мусульманские общины сейчас молодеют. Это видно просто по пятничным намазам: приходят ребята 18—25 лет, иногда — целыми компаниями. Именно они требуют от нас присутствия в медиасреде, потому что для них Telegram или VK — это реальность нашего времени. Мы не можем закрыться в стенах мечети, если хотим быть с ними на одной волне, как сегодня они говорят. Время и технологии диктуют свои правила. (Эксперт 2)

В данном случае цифровая среда рассматривается как естественное пространство повседневной коммуникации с молодыми прихожанами. Именно этим объясняется значительная доля публикаций, посвященных образовательным проектам, общественным инициативам, благотворительной деятельности и событиям региональной мусульманской общины.

Не менее показательной оказалась интерпретация роли цифровых медиа в формировании публичного образа мусульманской организации.

Сейчас крайне важно не допустить, чтобы религиозная идентичность использовалась в конфликтной риторике. У нас в регионе это особенно чувствительная тема. Поэтому мы стремимся формировать спокойный тон, показывать, что мусульманская умма — открытая и совсем не агрессивная группа. Этот образ нужно постоянно поддерживать, иначе его очень легко исказить, испортить, так сказать. Это можно увидеть в некоторых СМИ. Вот поэтому у нас есть свой канал, который я веду, чтобы знали правду. Студию мы сделали для подкастов. Вышли на новый уровень, так сказать. (Эксперт 2)

Данное высказывание позволяет объяснить результаты контент-анализа, выявившего значительную представленность публикаций, посвященных межконфессиональному взаимодействию, общественным мероприятиям и деятельности Духовного управления мусульман Волгоградской области. Таким образом, цифровая коммуникация выполняет не только религиозно-просветительские, но и репутационные функции, обеспечивая публичную представленность организации и формируя ее позитивный образ в региональном информационном пространстве.

Сопоставление результатов количественного и качественного этапов исследования показывает, что различия медиастратегий определяются не столько особенностями цифровой платформы, сколько различным пониманием целей религиозной коммуникации. Для православной стороны цифровые медиа выступают прежде всего средством продолжения пастырского служения, распространения религиозного знания и духовного наставничества. Для мусульманской организации медиаприсутствие одновременно становится инструментом религиозного просвещения, взаимодействия с молодежной аудиторией, развития межконфессионального диалога и формирования позитивного публичного образа организации. Следовательно, полуструктурированные интервью не только дополнили результаты контент-анализа, но и позволили реконструировать внутреннюю логику формирования различных моделей цифровой религиозной коммуникации в региональном медиапространстве.

Выводы

Исследование показало, что цифровизация религиозной коммуникации не приводит к формированию унифицированных моделей присутствия религиозных организаций в медиапространстве. Напротив, результаты полного контент-анализа официальных Telegram-каналов православного и мусульманского религиозного лидерства Волгоградской области, дополненные материалами полуструктурированных интервью, свидетельствуют о сохранении конфессиональной специфики цифровых коммуникативных практик. Используя единые цифровые платформы и сходные технологические инструменты, религиозные организации реализуют различные стратегии публичной коммуникации, определяемые институциональными особенностями, религиозной традицией и пониманием целей собственного присутствия в цифровой среде. Сравнительный анализ показал, что официальный Telegram-канал митрополита Волгоградского и Камышинского Феодора ориентирован преимущественно на воспроизводство духовно-наставнической коммуникации. Более половины публикаций составляют материалы собственно религиозного содержания, направленные на сохранение традиционных форм пастырского взаимодействия с верующими, распространение богословского знания и сопровождение основных событий церковного календаря. Полученные результаты позволяют рассматривать данную модель как пример сохранения институциональной логики религиозной коммуникации в условиях медиатизации, что соответствует концепции внутренней медиатизации С. Хьярварда [Хьярвард, 2020].

Telegram-канал муфтия Волгоградской области Кифаха Мохамеда Баты демонстрирует иную структуру цифровой коммуникации. Наряду с публикациями религиоз-

ного содержания существенную часть контента составляют материалы, посвященные деятельности Духовного управления мусульман Волгоградской области, образовательным проектам, общественным инициативам, благотворительной деятельности и межконфессиональному взаимодействию. В результате цифровые медиа используются не только как средство религиозного просвещения, но и как инструмент публичного представления деятельности мусульманской организации в региональном информационном пространстве. Подобная модель согласуется с концепцией медиатизированной публичной религии М. Лёвхайм и М. Акснера [Lövhheim, Axner, 2015].

Качественный этап исследования позволил уточнить интерпретацию результатов контент-анализа. Материалы полуструктурированных интервью показали, что различия медиастратегий обусловлены не столько особенностями цифровых платформ, сколько различным пониманием самими религиозными лидерами целей собственного присутствия в медиасреде. Для православной стороны цифровая коммуникация рассматривается как продолжение традиционного пастырского служения и духовного наставничества. Для мусульманской организации цифровые платформы одновременно выступают пространством религиозного просвещения, взаимодействия с молодежной аудиторией, развития межконфессионального диалога и публичного представления деятельности Духовного управления мусульман Волгоградской области.

Результаты исследования позволяют сделать более общий вывод о характере медиатизации религии в региональном контексте. Цифровые платформы не нивелируют конфессиональные различия, а создают условия для формирования различных моделей цифровой религиозной публичности, отражающих особенности религиозной традиции, институциональной организации и сложившихся коммуникативных практик. Тем самым медиатизация проявляется не как процесс унификации религиозной коммуникации, а как процесс ее дифференциации, в рамках которого каждая религиозная организация осваивает возможности цифровой среды в соответствии с собственными представлениями о миссии, аудитории и границах публичного присутствия.

Научная новизна работы заключается в комплексном сравнительном анализе полного корпуса публикаций официальных Telegram-каналов православного и мусульманского религиозного лидерства Волгоградской области за период с марта 2022 по ноябрь 2025 г., дополненным качественным анализом полуструктурированных интервью с непосредственными участниками формирования цифровой религиозной коммуникации. Проведенное исследование расширяет эмпирическую базу изучения медиатизации религии в России и демонстрирует эвристический потенциал сочетания цифровых методов анализа с качественными социологическими методами при исследовании современных форм религиозной публичности.

Список литературы (References)

1. Беликова Е. О. Толерантность как ценность в социокультурном ландшафте региона / Е. О. Беликова // Logos et Praxis. 2020. Т. 19. № 1. С. 107—116. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2020.1.11>.

- Belikova E. O. (2020) Tolerance as a Value in the Sociocultural Landscape of the Region. *Logos et Praxis*. Vol. 19. No. 1. P. 107—116. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2020.1.11>. (In Russ.)
2. Гришаева Е., Шумкова В. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 7—40.
Grishaeva E., Shumkova V. (2020) Middle-Range Theories in Religion and Media Studies: Mediation, Mediatization and RSST. *Gosudarstvo, Religii, Tserkov' v Rossii i zaRubezhom*. Vol. 38. No. 2. P. 7—40. (In Russ.)
 3. Островская Е. А. Миссия выполнима: православные батюшки-блогеры // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5. № 1. С. 44—59. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-44-59>.
Ostrovskaya E. A. (2021) Mission Possible: Russian Orthodox Priest Blog. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 5. No. 1. P. 44—59. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-44-59>. (In Russ.)
 4. Островская Е. А. Альтернативный медиадискурс об РПЦ: православные Telegram-каналы // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2022. № 2. С. 454—476. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2022.2.2046>.
Ostrovskaya E. A. (2022) Alternative Media Discourse about the ROC: Orthodox Telegram Channels. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 2. P. 454—476. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2022.2.2046>. (In Russ.)
 5. Островская Е. А. Институциональный подход социологического изучения медиатизации: концептуальные составляющие и примеры исследований // Медиалингвистика. 2023. Т. 10. № 4. С. 598—620.
Ostrovskaya E. A. (2023) Institutional Approach to the Sociological Study of Mediatization: Conceptual Components and Research Examples. *Medialinguistics*. Vol. 10. No. 4. P. 598—620. (In Russ.)
 6. Островская Е. А., Бадмацыренов Т. Б. Сетевые технологии как инструмент самопрезентации малых религиозных групп (кейс новых для России направлений буддизма) // Вестник Института социологии. 2024. Т. 15. № 3. С. 79—106.
Ostrovskaya E. A., Badmatsyrenov T. B. (2024) Network Technologies as a Tool for Self-Presentation of Small Religious Groups (Case of New Buddhist Movements in Russia). *Bulletin of the Institute of Sociology*. Vol. 15. No. 3. P. 79—106. (In Russ.)
 7. Лёвхейм М. Медиатизация религии: критическая оценка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 76—97.
Lövhheim M. (2020) Mediatization of Religion: A Critical Appraisal. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. Vol. 38. No. 2. P. 76—97. (In Russ.)
 8. Плещенко А. Н., Беликова Е. О., Дулина Н. В. Пространственная идентичность как конструкт социокультурного ландшафта региона (на примере Волгоградской области) // Primo Aspectu. 2022. № 4. С. 31—38. <https://doi.org/10.35211/2500-2635-2022-4-52-31-38>.

- Pleshchenko A. N., Belikova E. O., Dulina N. V. (2022) Spatial Identity as a Construct of the Sociocultural Landscape of the Region (On the Example of the Volgograd Region). *Primo Aspectu*. No. 4. P. 31—38. <https://doi.org/10.35211/2500-2635-2022-4-52-31-38>. (In Russ.)
9. Сгибнева О. И., Беликова Е. О. Современные религиозные процессы в регионе: опыт эмпирического исследования в Волгоградской области // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28. № 2. С. 167—180. [https://doi.org/10.14258/nreur\(2023\)2-09](https://doi.org/10.14258/nreur(2023)2-09).
Sgibneva O. I., Belikova E. O. (2023) Contemporary Religious Processes in the Region: Empirical Research Experience in Volgograd Region. *Peoples and Religions of Eurasia*. Vol. 28. No. 2. P. 167—180. [https://doi.org/10.14258/nreur\(2023\)2-09](https://doi.org/10.14258/nreur(2023)2-09). (In Russ.)
 10. Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
Uslaner D. (2020) Postsecular Turn: How to Think About Religion in the 21st Century. Moscow: Gaidar Institute. (In Russ.)
 11. Хьярвард С. Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 2. С. 41—75.
Hjarvard S. (2020) Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Face of Religion in the Public Space. *Gosudarstvo, Religii, Tserkov' v Rossii i za Rubezhom*. No. 2. P. 41—75. (In Russ.)
 12. Campbell H. (2021) Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority. New York, NY: Routledge.
 13. Campbell H. (2016) Framing the Human-Technology Relationship: How Religious Digital Creatives Engage Posthuman Narratives. *Social Compass*. Vol. 63. No. 3. P. 302—318. <https://doi.org/10.1177/0037768616652328>.
 14. Hepp A., Krönert V. (2009) Medien — Event — Religion: Die Mediatisierung des Religiösen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-91548-7>.
 15. Hjarvard S. (2013) The Mediatization of Culture and Society. London; New York, NY: Routledge.
 16. Hjarvard S. (2014) Mediatization and Cultural and Social Change: An Institutional Perspective. In: Lundby K. (ed.) *Mediatization of Communication*. Berlin; Boston, MA: De Gruyter Mouton. P. 199—226. <https://doi.org/10.1515/9783110272215.199>.
 17. Lövhelm M., Axner M. (2015) Mediatized Religion and Public Spheres: Current Approaches and New Questions. In: Granholm K., Moberg M., Sjö S. (eds.) *Religion, Media, and Social Change*. London: Routledge. P. 38—53. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315814339>.

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3407](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3407)



П. И. Рысакова

**ПОСТСЕКУЛЯРНЫЙ ПОВОРОТ В ИССЛЕДОВАНИЯХ РЕЛИГИЙ КИТАЯ.
РЕЦ. НА СТ.: GAO Q., HOPKINS P., MA X. (2025)
TOWARD POSTSECTULAR FEMINISM: INTERSECTIONALITY
AND THE RELIGIOUS SUBJECTIVITIES OF WOMEN MIGRANT
WORKERS IN CHINA. ANNALS OF THE AMERICAN ASSOCIATION
OF GEOGRAPHERS. VOL. 115. NO. 1. P. 167–183**

Правильная ссылка на статью:

Рысакова П. И. Постсекулярный поворот в исследованиях религий Китая // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 210—223. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3407>. Рец. на ст.: Gao Q., Hopkins P., Ma X. (2025) Toward Postsecular Feminism: Intersectionality and the Religious Subjectivities of Women Migrant Workers in China. *Annals of the American Association of Geographers*. Vol. 115. No. 1. P. 167—183.

For citation:

Rysakova P.I. (2026) The Postsecular Turn in Chinese Religious Studies. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 210—223. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3407>. Article Review: Gao Q., Hopkins P., Ma X. (2025) Toward Postsecular Feminism: Intersectionality and the Religious Subjectivities of Women Migrant Workers in China. *Annals of the American Association of Geographers*. Vol. 115. No. 1. P. 167—183. (In Russ.)

Получено: 15.05.2026. Принято к публикации: 26.05.2026.

ПОСТСЕКУЛЯРНЫЙ ПОВОРОТ В ИССЛЕДОВАНИЯХ РЕЛИГИЙ КИТАЯ. РЕЦ. НА СТ.: GAO Q., HOPKINS P., MA X. (2025) TOWARD POSTSECULAR FEMINISM: INTERSECTIONALITY AND THE RELIGIOUS SUBJECTIVITIES OF WOMEN MIGRANT WORKERS IN CHINA. ANNALS OF THE AMERICAN ASSOCIATION OF GEOGRAPHERS. VOL. 115. NO. 1. P. 167—183

РЫСАКОВА Полина Игоревна — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Института международных отношений, МГИМО МИД России, Москва, Россия
E-MAIL: vost5@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4774-7238>

Аннотация. Рецензия знакомит российских социологов, религиоведов и культурологов с исследованиями китайских социологов о проблематике постсекулярности в условиях современного китайского общества с его официальной идеологической установкой на эпистемологию марксизма и атеизма. Несмотря на эту установку, в последние десятилетия Китай переживает заметное религиозное возрождение, что превращает его в важный кейс для пересмотра классической теории секуляризации и переосмысления конфигурации секулярного и постсекулярного в западных контекстах. Эти значимые по своим результатам исследования пока остаются малоизвестными российскому академическому сообществу. Статья Гао Цюаня, Питера Хопкинса и Ма Синжун «На пути к постсекулярному феминизму: интерсекциональность и религиозная субъектность женщин-трудовых мигрантов в Китае» (2025) встраивается в дискуссию о применимости западного теоретического инструментария к изучению реалий неевропейских обществ — как возможна постсекулярность в условиях капиталистической экономики, официальной светской идеологии и руководящей роли государства. Социологи выявляют множество вариантов сопряжения

THE POSTSECULAR TURN IN CHINESE RELIGIOUS STUDIES. ARTICLE REVIEW: GAO Q., HOPKINS P., MA X. (2025) TOWARD POSTSECULAR FEMINISM: INTERSECTIONALITY AND THE RELIGIOUS SUBJECTIVITIES OF WOMEN MIGRANT WORKERS IN CHINA. ANNALS OF THE AMERICAN ASSOCIATION OF GEOGRAPHERS. VOL. 115. NO. 1. P. 167—183

Polina I. RYSAKOVA¹ — *Cand. Sci. (Soc.), Senior Research Fellow, Institute for International Studies*
E-MAIL: vost5@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4774-7238>

¹ MGIMO University, Moscow, Russia

Abstract. This review introduces Russian sociologists, scholars of religion, and cultural studies specialists to the work of Chinese social researchers on postsecularity in contemporary Chinese society. This society is marked by its official ideological commitment to Marxism and atheism. Despite this ideological framework, China has witnessed a notable religious revival in recent decades, which makes it an important case for revisiting classical secularization theory and for rethinking the configuration of the secular and the postsecular in non-Western contexts. These studies, significant in their findings, remain little known to the Russian academic community. The article by Gao Quan, Peter Hopkins, and Ma Xingrong, “Toward Postsecular Feminism: Intersectionality and the Religious Subjectivities of Women Migrant Workers in China” (2025), contributes to the ongoing debate on the applicability of Western theoretical frameworks to the study of non-European societies — namely, how postsecularity becomes possible under conditions of a capitalist economy, an officially secular ideology, and the leading role of the Party-state. The authors identify a range of articulations between religion, politics, and the economy that together constitute a distinctively Chinese configuration of the secular and

религии, политики и экономики, которые складываются в специфический китайский вариант конфигурации секулярного и постсекулярного. Для более полной реконструкции исследовательского подхода рецензия дополнена обращением к недавней диссертации Юй Сяочэнь «Исследуя постсекулярность в городском Китае: христианство, живая религия и интерсекциональный опыт христиан-мигрантов Шэньчжэня» (2025), в которой анализируются медиастратегии протестантских общин Шэньчжэня в условиях пандемии 2020—2022 гг. и государственного регулирования цифровой медиасреды. Рецензируемая статья также содержит ценные материалы, знакомящие с жизнью неофициальных религиозных общин современного Китая, закрытых в силу их статуса для стороннего наблюдателя.

Ключевые слова: религии Китая, протестантизм, постсекулярность, медиатизация религии, интерсекциональный анализ

the postsecular. To more fully reconstruct this research approach, the review also draws on the recent doctoral dissertation by Yu Xiaochen, “Investigating Postsecularity in Urban China: Christianity, Lived Religion, and the Intersectional Experiences of Migrant Christians in Shenzhen” (2025), which examines the media strategies of Protestant communities in Shenzhen during the 2020–2022 pandemic and under state regulation of the digital media environment. The article under review also offers valuable material on the everyday life of unofficial religious communities in contemporary China — communities that remain largely inaccessible to outside observers due to their unregistered status.

Keywords: Chinese religions, Protestantism, postsecularity, mediatization of religion, intersectional analysis

Постсекулярная панорама повседневности современного Китая представляет собой парадоксальные и даже обескураживающие иностранца своей причудливостью переплетения политического и религиозного, образовательного и религиозного, экономического и религиозного.

Согласно социологическим исследованиям, на протяжении последних десятилетий Китай сохраняет репутацию одного из наименее религиозных обществ [Hackett et al., 2025: 91]. Этот тезис подкрепляется официальной статистикой КНР. Число верующих, относящих себя к той или иной конфессии, оценивается в 100 млн человек, что составляет лишь 7 % населения¹. Однако эти числа не обновлялись уже больше десяти лет, а официальные обследования количества верующих не проводятся.

Вместе с тем на фоне марксистской риторики и повсеместно внедряемых в учебные программы вузов курсов по китайскому марксизму студенты выбирают для отдыха и путешествий удаленные буддийские обители. Будущие госслужащие предпочитают заручиться поддержкой даосских божеств перед сдачей экзаменов на замещение чиновничьих должностей. Посещение храмов встраивается в маршруты городских прогулок между шопинг-моллами и ресторанами. И здесь возникают

¹ 中国的宗教信仰自由状况 (Чжунго дэ цзунцзяо синьян цзыю чжуанкуан [Ситуация со свободой вероисповедания в Китае]). Госсовет КНР. 2005. URL: https://www.gov.cn/zhengce/2005-05/26/content_2615747.htm (дата обращения: 20.04.2026). (На кит. яз.).

вопросы: как возможны эти парадоксы современного общества и в какая эпистемологическая рамка или методологическая линза помогла бы нам понять их?

Китайский кейс интересен в контексте развернувшейся в теоретической социологии еще в 1990—2000-х годах дискуссии о нерелевантном современности концепте секуляризации и необходимости его пересмотра через прикладные сравнительные исследования кейсов из западных и азиатских обществ. В таком подходе привлекает внимание специфика современного китайского общества, в котором религиозное высказывание и пространства священного соседствуют с усилением официальной атеистической политики по инициативе партийного и государственного руководства и укреплением капиталистической экономики.

Для российских социологов религии исследования китайских ученых могут быть любопытны как пример операционализации новых концепций в конкретных прикладных исследованиях применительно к неевропейским обществам с их специфической постсекулярностью, разворачивающейся вне модернистской рамки и метанарратива «секулярное — религиозное». Здесь открывается пространство для дискуссии, насколько методологические решения, обнаруживаемые при анализе китайского материала, — концепция постсекулярного, интерсекциональная оптика, — могут быть продуктивны для изучения российских реалий.

Социологическое осмысление парадоксов китайского современного общества — специфических переплетений религиозного и атеистического — стартовало уже 2000—2010-е годы в публикациях китайских и западных ученых. В центре внимания тогда был вопрос об историко-культурной специфике секуляризации китайского общества. Стремясь ухватить особый характер секуляризации в Китае, исследователи предлагали обозначать ее как «секуляризация без секуляризма» или «секуляризация с китайской спецификой» [Szonyi, 2009; Ji, 2008, 2015].

Дискуссия о специфике китайского варианта секуляризации продолжается [Liao, 2019; Xu, 2024; Wu, 2025]. Ее особой чертой можно назвать приоритетное внимание к вопросу сопряжения религиозной и политической подсистем китайского общества. При этом для ученых, работающих в континентальном Китае, эта тема тесно связана с официальным политическим дискурсом о «китаизации религий» — так называется реализуемая с 2015 г. государственная политика, нацеленная на интеграцию религиозных организаций в идеологические программы строительства социализма под эгидой государства [Lu, Sheng, 2024].

Для исследователей за пределами Китая дискуссия о современном состоянии религий в Китае также по сути сводится к критическому обсуждению религиозной политики китайского государства и положения отдельных конфессий в контексте вопросов свободы вероисповедания, защиты прав человека и авторитарного политического режима [Laliberté, 2020].

На этом фоне обращают на себя внимание попытки нового поколения исследователей выйти за рамки дискуссии об исторической специфике процесса секуляризации в Китае и обратиться к вопросу, как становится возможным религиозное участие (и сама религиозность) в условиях капиталистической по своему характеру экономики и официальной атеистической доктрины политической системы современного Китая.

Первопроходцами в этом направлении стали молодые ученые китайского происхождения, получившие постдипломное образование за пределами Китая, в частности в вузах Гонконга, Великобритании и Голландии². Укорененность в китайской среде и глубокое знакомство с западной социологической традицией исследований религий позволили им ориентировать свои изыскания на поиск методологической линзы, позволяющей выявить и объяснить парадоксы китайской постсекулярности. Весьма примечателен путь, которым они пришли к изучению конфигурации секулярного и постсекулярного в современном Китае. Молодые китайские исследователи получили образование в области социологии. Основной сферой их научных интересов выступают проблемы внутренней миграции в китайском обществе и социального положения «городских мигрантов» — выходцев из сельской местности, прибывших в крупные города в поисках работы.

Дело в том, что в программе экономической модернизации 1980—2010-х годов именно сельское население оказалось главным источником дешевой рабочей силы для городской экономики, обеспечившей Китаю стремительный рост. Однако вплоть до сегодняшнего дня в силу несовершенства системы социальной защиты городские мигранты оказываются крайне уязвимой социальной группой. Зачастую они лишены тех социально-экономических прав, которыми пользуются горожане.

В религиозном отношении отличительная черта многих городских мигрантов — приверженность протестантскому вероисповеданию. Причины этого коренятся в истории распространения протестантизма в Китае в XIX веке усилиями западных миссионеров, которые активно проповедовали в сельских районах юга и юго-востока Китая. Религиозные убеждения городских мигрантов после переезда на работу в крупные города не только не ослабевали, но, напротив, укреплялись. Они выступали основой для выстраивания новых мигрантских сообществ в незнакомой для них городской среде. И именно этот факт побудил новое поколение социологов обратиться к вопросу о том, как именно религия участвует в конструировании сообществ городских мигрантов в условиях светского общества современного Китая.

Для китайского политического руководства вопросы социально-экономического статуса внутренних мигрантов остаются крайне чувствительной темой, поскольку приоткрывают «теневую» сторону в истории успешных социально-экономических преобразований. Вероятно, с этим связан тот факт, что молодые социологи, работая в университетах Китая, публикуют свои работы преимущественно на английском языке в зарубежных журналах.

Для рецензирования мы избрали статью «На пути к постсекулярному феминизму: интерсекциональность и религиозная субъектность женщин — трудовых мигрантов в Китае», опубликованную в 2025 г. совместно Гао Цюанем, Ма Синжун и Питером Хопкинсом, профессором социальной географии Ньюкаслского уни-

² Среди исследователей нового поколения можно назвать Гао Цюаня (Gao Qian), который получил постдипломное образование в Ньюкаслском университете и ныне занимает должность доцента школы географии и планирования университета Сунь Ятсена (г. Гуанчжоу, Китай), Ма Синжун (Ma Xingrong) — получила степень PhD в Лейденском университете и преподает в должности доцента на факультете политологии университета Сунь Ятсена (г. Гуанчжоу, Китай), Цянь Цзюньси (Qian Junxi) — преподает на факультете географии в Гонконгском университете, Юй Сяочэнь (Yu Xiaochen) — получила степень PhD в Университете Дарема (Великобритания) [Gao, Qian, Yuan, 2018; Gao, 2020; Gao, Hopkins, Ma, 2024; Yu, 2025].

верситета [Gao, Hopkins, Ma, 2025]. Для более полной реконструкции применяемого исследовательского подхода мы также обратимся к более ранним работам этих авторов [Gao, Qian, Yuan, 2018; Gao, 2020].

Основные исследовательские результаты, изложенные в статье, были получены при проведении полевого исследования в 2014—2018 гг. с применением качественных методов — глубинного интервью и включенного наблюдения.

Непосредственным объектом для изучения стали протестантские общины мигрантов города Шэньчжэнь, крупного мегаполиса юго-востока Китая вблизи от Гонконга. Этот кейс интересен прежде всего тем, что Шэньчжэнь выступает своего рода олицетворением китайского экономического чуда и эффективности государственных проектов масштабной социально-экономической модернизации. За несколько десятилетий после 1980-х годов из крохотной рыбацкой деревушки он был преобразован в крупнейший глобализированный мегаполис, в котором функционируют крупные производства транснациональных корпораций, финансовые и технологические компании.

Отдельного внимания заслуживает тот факт, что Шэньчжэнь стал центром притяжения внутренней трудовой миграции из менее развитых центральных и южных регионов Китая. В поисках лучшей жизни, очарованные возможностями нового чудо-мегаполиса мигранты из сельской местности попадали в жесткие условия низкой оплаты, невозможности обеспечить себя жильем, многочасового изнурительного труда. В силу существующей до сих пор в Китае системе социального обеспечения, привязанной к институту прописки (хукоу), городские мигранты оказываются невидимыми для городской системы социальной защиты, поскольку не имеют официальной городской регистрации. Это и обуславливает их маргинальное положение в городской среде [Gao, Hopkins, Ma, 2025: 173]. Таким образом кейс Шэньчжэня в концентрированном виде представляет собой секуляризованную городскую среду, жизнь в которой подчинена бюрократической логике капиталистического производства [Gao, 2020: 115, 129].

Вместе с тем Шэньчжэнь играет и важную роль в активизации религиозной жизни в современном Китае. По мере снижения политических и административных ограничений на религиозную деятельность в 1980—1990-х годах численность протестантов в Китае резко возросла с 6 млн в 1980-х годах до 58 млн в 2010 г. Восстановление легального статуса религиозных организаций позволило верующим более открыто заявлять о своей конфессиональной принадлежности, что нашло отражение в результатах социологических обследований религиозной ситуации в Китае. При этом изменилась и привычная география распространения протестантизма. Если исторически его позиции были сильны прежде всего в сельской местности, то после стремительной урбанизации и индустриализации 1990—2000-х годов, приведшей миллионы сельских жителей в города, именно новые горожане оказались основными носителями протестантской веры. Особенно ярко эта тенденция проявилась в Шэньчжэне, в котором протестантизм не имел исторических корней, но оказался вторым по популярности религиозным учением после буддизма [Gao, Hopkins, Ma, 2025: 169].

Стоит отдельно подчеркнуть специфику непосредственного объекта для изучения Гао Цюаня и его коллег. Ими были обследованы девять церковных общин про-

тестантов Шэньчжэня. Несколько из них представляли собой официально зарегистрированные церкви, действующие под эгидой проправительственного Комитета китайского патриотического протестантского движения «за три самостоятельности», учрежденного в 1954 г. Остальные относились к так называемым домашним церквям, неформальным объединениям, созданным по инициативе местных протестантских лидеров в оппозицию прогосударственному Комитету³. Деятельность таких общин остается закрытой и почти невидимой для публичной сферы. Для не-китайского исследователя их наблюдение остается практически недостижимым. Статья Гао Цюаня, Питера Хопкинса и Ма Синжун в этом контексте представляется особо ценной, поскольку содержит детальные материалы, свидетельствующие о повседневной деятельности таких общин.

В своем исследовании Гао Цюань и соавторы исходят из понимания религиозного возрождения в современном Китае как парадоксального. Оно сочетает две разнонаправленные тенденции: модернистский метанарратив о секуляризованном обществе и публичные репрезенты фрагментированных гражданских религиозных инициатив «снизу» (grassroots) [Gao, Qian, Yuan, 2018: 559; Gao, 2020: 1].

Исследование этого парадоксального соприсутствия смещает фокус анализа с привычного вопроса о степенях религиозности китайского общества в сторону проблемы встроенности религиозных гражданских инициатив снизу в публичную сферу, а религиозных мировоззрений и практик — в повседневность секулярной городской среды.

Методологическая рамка такого исследования опирается на концептуальные наработки 2010-х годов, представленные в работах П. Клоука, Дж. Бомонта, К. Бейкера, К. Сазерленда, Э. Уильямса [Cloke, Beaumont, 2013; Cloke et al., 2019]. В изучении постсекулярного они отталкиваются от рассуждений Ю. Хабермаса о взаиморефлексивной трансформации секулярного и религиозного и интерпретируют религиозное как этический и саморефлексивный проект, предоставляющий «строительные блоки» для укрепления ценностей секулярной современности [Gao, 2020: 42]. П. Клоук, К. Бейкер, К. Сазерленд, Э. Уильямс подчеркивают, что постсекулярность не следует понимать как некий универсальный общественно-исторический сдвиг или возвращение в «досекулярные» времена. Это в большей степени контекстно обусловленная актуализация этических ценностей, в которых пересекаются религиозные и секулярные нарративы и практики [Cloke et al., 2019: 3].

³ Протестантизм, наряду буддизмом, даосизмом, исламом и католичеством признается в КНР официальной религией, что означает разрешение проводить публичные богослужения на территории культовых объектов и обладание лицензией на проведение проповедей. При этом религиозные организации каждой из конфессий должны координировать свои действия с соответствующей головной ассоциацией, подчиняющейся государственным органам. Протестантские церкви структурно соотнесены с Комитетом китайского протестантского патриотического движения за «три самостоятельности». Так называемые домашние церкви — это протестантские общины, действующие за пределами официально санкционированного Комитета. Они возникли в 1950-х годах после отказа некоторых пасторов вступать в Комитет, поскольку членство в нем предполагало политическое подчинение КПК. В эпоху Культурной революции (1966—1976), когда все официальные религиозные структуры прекратили свою деятельность, именно домашние церкви стали неформальными центрами сохранения протестантского вероисповедания. Сегодня домашние церкви находятся в состоянии правовой неопределенности: формально они нарушают законодательство, поскольку не имеют официальной регистрации. Однако в силу действия ст. 36 Конституции КНР о гарантиях свободы вероисповедания прямого запрета на их деятельность нет. Такая правовая амбивалентность порождает пространство различных вариантов взаимодействия с государством, которое может усиливать контроль при активизации политических кампаний, а может негласно «не замечать» общины, опасаясь риска социальных протестов в случае прямых гонений. Подробнее см. [Wang, 2025].

Специфическим контекстом для проступания таких ценностей служит неолиберальная политика жесткой экономии (neoliberal politics of austerity). Декларативная риторика либерально-демократического проекта о правах человека и инклюзии на практике оборачивается безразличием и бюрократической слепотой к бездомным, безработным, мигрантам, малоимущим. Их депривация только усугубляется сокращением государственных социальных программ. Именно в эти «провалы» либерально-демократической модели встраиваются религиозные организации. Они заполняют ниши, оставленные государством, создавая пространства заботы и справедливости.

Такие пространства заботы, например приюты, центры помощи, в которых граница между религиозным и светским действием размывается, обозначаются как «постсекулярное сближение» (postsecular rapprochement). Их возникновение как раз и выступает институциональным маркером постсекулярности [ibid.: 61—64]. В этой постсекулярности религия проявляет себя как сопротивление неолиберальному притеснению через прямое участие в практиках заботы и справедливости, а также через поддержку и обеспечение публичной дискуссии по этим вопросам [ibid.: 34].

Отдельно отметим, что П. Клоук и его коллеги стремятся расширить применимость концепции постсекулярного к историко-культурным и социальным реалиям, отличным от христианства в условиях западных обществ, концентрируясь на вскрытии различных контекстов, в которых возникает и конституируется постсекулярность [ibid.: 155]. Обращаясь к примеру Китая, они задаются вопросом, в какой мере китайская версия постсекулярности — толерантность политической системы к религиям в идеологической рамке марксизма — в сочетании с ростом общественного интереса к религиозному, позволяет возникнуть новым формам политической и культурной агентности [ibid.: 176].

Вторая линия исследования молодых социологов — индивидуализация и субъективизация религиозности повседневных практик современного китайского общества. Опираясь на идеи Ч. Тейлора о «секулярных условиях веры» и концепцию «живой религии» (lived religion) Н. Аммерман, Гао Цюань смещает внимание к тому, как религия переживается и воплощается в повседневной жизни — через аффекты, эмоции, телесность и материальные пространства, а религиозная субъектность формируется на пересечении множественных социально-экономических и гендерных классификаций [Gao, 2020: 43]. На наш взгляд, акцент на формы «проживания религии» связан для него с попыткой преодолеть одно из ключевых методологических затруднений в исследованиях религий Китая. Дело в том, что исторически для китайского общества более характерна «диффузная» неинституционализированная форма религиозности, которая с трудом ухватывается через критерии конфессиональной организационной принадлежности. Именно поэтому концепция «живой религии», фиксирующая религиозность через повседневные практики, аффекты и телесность, а не через декларируемую конфессиональную идентичность, оказывается более адекватной для изучения религий в китайском контексте.

Основной исследовательский вопрос, который выдвигает Гао Цюань, отсылает к рассуждениям П. Клоука о специфике новых форм агентности в условиях

постсекулярного китайского общества. Как уточняет китайский ученый, в реалиях современного Китая условиями для возникновения постсекулярности выступают не только капиталистическая экономика. Важную регулирующую роль играет также и партийно-государственная система. И тогда ключевой вопрос может быть сформулирован так: как именно религия вовлекается в формирование новых социально-экономических и политических отношений, ценностей и опыта и какая новая религиозная субъектность возникает в этом процессе? [ibid.: 39].

Как наглядно демонстрирует Гао Цюань, в условиях современного Китая политический режим и капиталистическая экономика выступают необходимым условием для возникновения постсекулярного состояния. Политические ограничения и экономические тяготы стимулируют обращение к религии как к смысловой интерпретационной рамке, объясняющей реальность. При этом религия не просто оказывается оппозицией секулярному, а встраивается в секулярное, поддерживая его и переосмысляя.

В реалиях китайского общества протестантская этика и протестантские церкви играют двоякую роль. С одной стороны, обращение к кальвинизму в сельской среде повлекло за собой интернализацию неолиберального идеологического дискурса, под обаянием которого сельские жители и устремлялись за своей мечтой в большие мегаполисы. Ценностными детерминантами этого неолиберального идеологического дискурса Гао Цюань обозначил идеи человеческого капитала, ценности меритократии и самосовершенствования ради достижения экономического благополучия.

Вместе с тем при столкновении городских мигрантов с реалиями «капиталистического способа производства» и бюрократической рациональности именно протестантские церкви выступили искомым «пространством заботы» [ibid.: 306—307]. Протестантская теология обеспечила смысловую рамку, которая позволила рационализировать объективно сложные социально-экономические условия, в которых оказываются городские мигранты.

И здесь обращает на себя внимание лейтмотив рассуждений Гао Цюаня, неоднократно возникающий на страницах статьи. Отчасти вступая в полемику с П. Клоуком и его коллегами, которые видели в религии ресурс для сопротивления капиталистическому угнетению, Гао Цюань указывает, что отношения между религией, политической системой и капиталистической экономикой в китайском обществе сложнее. Они взаимно обуславливают друг друга, создавая конфигурацию светского и постсекулярного. Так, закрепление тяжелых условий труда и несправедливой социальной системы при капиталистической экономике и авторитарном политическом режиме создало пространство для возрождения интереса к религии и инициирования снизу религиозных движений. Вместе с тем религиозные учения, в частности протестантизм, способствуют интернализации ценностей неолиберального идеологического дискурса, обеспечивая ему смысловую реинтерпретацию.

Схожую логику анализа, нацеленную на преодоление оппозиции доминирования и сопротивления, Гао Цюань применяет и при исследовании религиозной агентности женщин-мигранток, членов протестантских церквей Шэньчжэня. Обращение к этой теме обусловлено спецификой гендерного состава протестантских верующих в Китае — женщины составляют более 70 % членов общины [Gao,

Hopkins, Ma, 2025: 168]. По убеждению авторов, для изучения религиозной агентности сельских мигранток требуется применение интерсекционального анализа.

Гао Цюань и соавторы обозначают интерсекциональность как «матрицу доминирования», образованную переплетением требований политической системы, неослабевающими патриархальными ожиданиями, укорененными в конфуцианских традициях китайского общества, классовым неравенством, распределением властных статусов внутри самих религиозных институтов. При этом авторы постулируют, что религиозная агентность не дана заранее, а возникает на пересечении этих структур доминирования в конкретных социальных условиях [ibid.: 172].

Отдельно подчеркнем, что Гао Цюань ставит под вопрос укоренившееся в феминистских исследованиях понимание женской агентности как формы сопротивления религиозным нормам. Опираясь на постсекулярную феминистскую традицию, он показывает, как деятельность верующих женщин реализуется не через прямое противостояние господствующему порядку, а через практики благочестия, самодисциплины и религиозного самосовершенствования.

В контексте рабочего пространства благочестие реализуется через протестантскую этику труда, переинтерпретированную в понятиях китайской культуры — бэнь-фэнь (долг). Добросовестный, дисциплинированный труд расценивается как христианская обязанность. В церковной среде женщины-мигрантки выстраивают стратегии адаптации, формируя «женское сообщество» и создавая пространство моральной поддержки и самореализации. Община становится единственной «зоной комфорта», где можно говорить о тяжелых переживаниях. В семейных отношениях идеалы «благочестивого брака» и религиозной семьи помогают им справиться с тревогой, нестабильностью жизни в мегаполисе и гендерным давлением.

При этом Гао Цюань признает ограниченность такой агентности. Требования успешной христианизации во многом совпадают с традиционными для китайского общества ожиданиями, предъявляемыми к женщинам, что приводит к внутреннему принятию властных отношений. И тем не менее многообразие форм, которые принимает «неконфронтационная» агентность, создают для женщин новое пространство возможностей [ibid.: 174—181].

В контексте активного изучения процессов медиатизации религии представляется важным дополнить представленный обзор протестантских общин Шэньчжэня анализом их медиапрактик. Релевантный материал содержится в недавнем диссертационном исследовании китайского социолога Юй Сяочэнь, подготовленном в Университете Дарема, Великобритания [Yu, 2025]. Переняв из работ Гао Цюаня объект изучения и концептуальную рамку анализа, она обратилась к изучению мигрантских общин в период пандемии COVID-19 (2020—2022 гг.). По ее наблюдению, выход в цифровую медиасреду оказался для протестантских общин вынужденной мерой в попытках адаптироваться к жестким карантинным ограничениям, принятым китайским правительством в период пандемии. В качестве основной медиаплощадки они выбрали самый популярный в Китае мессенджер WeChat. Его инфраструктура позволяет создавать общедоступные аккаунты для официально зарегистрированных организаций и закрытые группы пользователей, которые не обнаруживаются в прямом поиске. В период пандемии COVID-19 многие церкви создали такие группы, чтобы сохранить коммуни-

кативные практики изучения Библии, а также живое общения по вопросам взаимной поддержки.

Примечательно, что в этой части своего исследования постсекулярных практик новых протестантских городских сообществ Юй Сяочэнь делает неожиданный выбор концептуальной рамки в пользу «теории сфер» современного немецкого философа Петера Слотердайка. Она подвергает жесткой критике современные социологические исследования цифровой религии, в частности Х. Кэмпбэлл, за их метафору сети, которая акцентирует внимание исключительно на выстраивании коммуникативных пространств. По мнению Юй Сяочэнь, концепты цифровой религии упускают из виду изучение внутренней динамики онлайн-сообществ, их «эмоционально насыщенные формы совместности», создаваемые ими цифровые пространства безопасности, выстраиваемые стратегии поддержания иммунитета от внешнего мира.

Исследовательница предлагает применить «теорию сфер» Слотердайка, трактующую цифровые сообщества как «пузыри», или капсулы, внутри которых общение опирается на взаимодоверие и поддержку [ibid.: 151—153]. Это позволяет автору интерпретировать WeChat-группы мигрантских церквей как защищенные от внешнего проникновения миры, выстраиваемые на коммуникативных практиках доверия и заботы. В условиях пандемии такие группы помогли верующим воссоздать чувство принадлежности и эмоционального убежища [ibid.: 153, 157].

Здесь весьма интересен кейс, разбираемый Юй Сяочэнь, свидетельствующий об ограниченных возможностях выстроить такие коммуникативные практики за пределами сообществ. Когда лидеры одной из «домашних церквей» создали открытый аккаунт, чтобы через публикацию проповеднических материалов расширить аудиторию сообщества, они вскоре получили предупреждения от цензоров платформы. В результате аккаунт был закрыт по соображениям безопасности, а сохранившиеся закрытые сообщества ввели самоцензурирование, прибегая к языковым метафорам при обсуждении чувствительных тем [ibid.: 159—161].

И здесь мы соприкасаемся с гибридным репрезентом постсекулярных трактов ценности «безопасность»: постулируемая секуляризмом открытость в условиях китайского общества оборачивается опасностью и рисками для религиозных голосов в публичной медиасфере.

Анализ переплетений секулярного и постсекулярного позволил Юй Сяочэнь обозначить протестантские WeChat-группы как «альтер-сообщества» (alter-community). Такие сообщества избегают оппозиционной самоидентификации и не противопоставляют себя государству напрямую. Жесткие цензурные ограничения и угроза безопасности тематически формируют их внутренний дискурс, в котором артикуляция чувствительных тем становится невозможной [ibid.: 162].

Можно предположить, что выявленные Юй Сяочэнь коммуникативные тактики характерны не только для протестантских общин и обозначают относительно устойчивые формы адаптации неофициальных религиозных сообществ к условиям жесткого государственного регулирования. Применение «теории сфер», в которой акцентируется идея границ пространства от внешнего мира, вводит в исследования медиатизации религии вопросы специфики коммуникативных практик религиозных организаций в случае цензурирования цифровой медиасреды со сторо-

ны государства. Полученные Юй Сяочэнь результаты можно соотнести, например, с недавним исследованием Е. А. Островской и соавторов, посвященным коммуникативным практикам православной миссии в Китае. В нем проанализированы коммуникативные стратегии, реализуемые православными священниками в условиях запрета на проповедь, поскольку православие не относится к пяти официальным религиям Китая. Главной медиаплощадкой, на которой действуют онлайн-сообщества православных-мирян, также выступает мессенджер WeChat, а религиозная активность ведется как неконфронтационная по отношению к государству [Островская, Бадмацыренов, Васильева, 2023].

Рецензируемая статья отчетливо свидетельствует, что в исследованиях постсекулярности современного Китая сложился арсенал инструментов и подходов: концепции постсекулярного сближения, теозтики и живой религии, интерсекционный анализ. Однако, несмотря на все претензии продемонстрировать применимость этого арсенала в исследованиях незападного материала, избираемый объект для изучения — протестантские общины китайского мегаполиса — оказывается типологически близок к западным религиозным прототипам. В связи с этим остается открытым вопрос, насколько данный концептуальный аппарат может быть задействован при изучении иных религиозных традиций Китая — буддизма, даосизма или народных верований, для которых характерны размытые профессиональные границы и иные формы сопряжения религиозного и светского.

Несомненное достоинство представленного исследования — попытка преодолеть характерную для отечественной и зарубежной социологии религии рамку анализа, в которой государство противопоставляется в бинарной оппозиции иным сферам, в частности религии, а отношения между ними задаются как конфликтные. Реальность современных обществ, включая и китайское общество, обнаруживает себя как устроенную заметно сложнее. В большинстве современных обществ экономическая модернизация не привела к демократизации политической системы, потребительское благополучие среднего класса не конвертировалось в политические требования, а действующая цензура зачастую воспринимается не как ущемление индивидуальных прав, а как эффективный способ сохранить социальный порядок. Отталкиваясь от исходного тезиса П. Клоука, Дж. Бомонта о религии как ресурсе сопротивления, Гао Цюань демонстрирует, как в условиях жесткого политического режима между государством и его контрагентами выстраивается широкий диапазон вариантов сопряжения. В современном Китае отношения между государством, религиозными организациями, цифровыми платформами и городскими сообществами формируются как подвижная система переговоров, взаимных адаптаций и ситуативных компромиссов.

Список литературы (References)

1. Островская Е. А., Бадмацыренов Т. Б., Васильева С. В. Медиатизированное православие: миссия в Китае // Социологические исследования. 2023. № 3. С. 66—79.
Ostrovskaya E. A., Badmatsyrenov T. B., Vasilieva S. V. (2023) Mediatized Orthodoxy: Mission in China. *Sotsiologicheskie Issledovaniya*. No. 3. P. 66—79. (In Russ.).

2. Cloke P., Beaumont J. (2013) Geographies of Postsecular Rapprochement in the City. *Progress in Human Geography*. Vol. 37. No. 1. P. 27—51. <https://doi.org/10.1177/0309132512440208>.
3. Cloke P., Baker C., Sutherland C., Williams A. (2019) Geographies of Postsecularity: Re-envisioning Politics, Subjectivity and Ethics. London; New York, NY: Routledge.
4. Gao Q., Qian J., Yuan Z. (2018) Multi-scaled Secularization or Postsecular Present? Christianity and Migrant Workers in Shenzhen, China. *Cultural Geographies*. Vol. 25. No. 4. P. 553—570. <https://doi.org/10.1177/1474474018762814>.
5. Gao Q. (2020) Inhabiting Secularity and Postsecularity: Christianity, Neoliberal Transition, and the Intersectional Experiences of Migrant Workers in Shenzhen, China. PhD Thesis. Newcastle upon Tyne: Newcastle University. URL: <https://theses.ncl.ac.uk/jspui/handle/10443/5010> (accessed: 20.04.2026).
6. Gao Q., Hopkins P., Ma X. (2025) Toward Postsecular Feminism: Intersectionality and the Religious Subjectivities of Women Migrant Workers in China. *Annals of the American Association of Geographers*. Vol. 115. No. 1. P. 167—183. <https://doi.org/10.1080/24694452.2024.2410002>.
7. Hackett C., Stonawski M., Tong Y., Kramer S., Shi A., Fahmy D. (2025) How the Global Religious Landscape Changed From 2010 to 2020. Washington, DC: Pew Research Center. <https://doi.org/10.58094/fj71-ny11>.
8. Ji Zh. (2008) 汲喆. 如何超越经典世俗化理论?—评宗教社会学的三种后世俗化论述 // 社会学研究. No. 4. P. 55—75. (In Chinese).
Ji Zhe (2008) How to Transcend Classical Secularization Theory? A Review of Three Postsecularization Discourses in the Sociology of Religion. *Sociological Studies*. No. 4. P. 55—75. (In Chinese).
9. Ji Zh. (2015) Secularization without Secularism: The Political-Religious Configuration of Post-1989 China. In: Ngo T. T. T., Quijada J. B. (eds.) *Atheist Secularism and its Discontents*. London: Palgrave Macmillan. P. 92—108.
10. Laliberté A. (2020) Multiple Secularities in Culturally Chinese Societies. In: *Companion to the Study of Secularity*. Leipzig: HCAS «Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities», Leipzig University. URL: www.multiple-secularities.de/media/css_laliberte_chinesesocieties.pdf (accessed: 20.04.2026).
11. Liao X. (2019) China: Some Exceptions of Secularization Thesis. *Religions*. Vol. 10. No. 1. Art. 56. <https://doi.org/10.3390/rel10010056>.
12. Lu Y., Sheng H. (2024) Sociological Studies on Chinese Religion Since the Turn of the Century. *Chinese Journal of Sociology*. Vol. 10. No. 1. P. 3—18. <https://doi.org/10.1177/2057150X231223288>.
13. Szonyi M. (2009) Secularization Theories and the Study of Chinese Religions. *Social Compass*. Vol. 56. No. 3. P. 312—327. <https://doi.org/10.1177/0037768609338763>.

14. Wang Sh. (2025) The Varieties of Protestant House Churches: Beyond Authoritarian Legality. *The American Journal of Comparative Law*. Vol. 73. No. 4. P. 932—970. <https://doi.org/10.1093/ajcl/avaf038>.
15. Wu Z. (2025) The Basic Characteristics of the Chinese Secularisation Tradition. In: *Secularization and China's Modernization*. Singapore: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-981-97-8062-4_3.
16. Xu A. (2024) Typologies of Secularism in China: Religion, Superstition, and Secularization. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 66. No. 1. P. 57—80. <https://doi.org/10.1017/S0010417523000324>.
17. Yu X. (2025) Investigating Postsecularity in Urban China: Christianity, Lived Religion, and the Intersectional Experiences of Migrant Christians in Shenzhen. PhD Thesis. Durham: Durham University. URL: <http://etheses.dur.ac.uk/16237/> (accessed: 20.04.2026).

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3408](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3408)



Е. В. Родионова

**ИСЛАМ В СТИЛЕ TED: ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ПОВЕСТВОВАНИЕ
О РЕЛИГИИ В ЦИФРОВЫХ МЕДИА.
РЕЦ. НА КН.: MAMALIPURATH J. (2024) TEDIFIED ISLAM:
POSTSECULAR STORYTELLING IN NEW MEDIA.
SINGAPORE: PALGRAVE MACMILLAN**

Правильная ссылка на статью:

Родионова Е. В. Ислам в стиле TED: постсекулярное повествование о религии в цифровых медиа // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 224—233. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3408>. Рец. на кн.: Mamalipurath J. (2024) TEDified Islam: Postsecular Storytelling in New Media. Singapore: Palgrave Macmillan.

For citation:

Rodionova E. V. (2026) Islam in the TED Style: Postsecular Storytelling about Religion in Digital Media. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 224–233. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3408>. Book Review: Mamalipurath J. (2024) TEDified Islam: Postsecular Storytelling in New Media. Singapore: Palgrave Macmillan. (In Russ.)

Получено: 15.05.2026. Принято к публикации: 22.06.2026.

ИСЛАМ В СТИЛЕ TED: ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ПОВЕСТВОВАНИЕ О РЕЛИГИИ В ЦИФРОВЫХ МЕДИА. РЕЦ. НА КН.: MAMALIPURATH J. (2024) TEDIFIED ISLAM: POSTSECULAR STORYTELLING IN NEW MEDIA. SINGAPORE: PALGRAVE MACMILLAN

РОДИОНОВА Елизавета Валерьевна — кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры социологии культуры и коммуникации, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия
E-MAIL: e.v.rodionova@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0002-1787-4025>

Аннотация. Публикация представляет собой рецензию на книгу Дж. М. Мамалипурата «Ислам в стиле TED: постсекулярное повествование о религии в цифровых медиа». Эта работа посвящена анализу того, как ислам репрезентируется в формате TED-лекций и как мусульманские спикеры конструируют нарративы о вере для преимущественно секулярной либеральной аудитории. Автор книги предлагает постсекулярную концептуальную рамку, вводит понятия постсекулярного сторителлинга и постсекулярного инфлюенсера и показывает, как структура и идеология платформы TED задают специфические дискурсивные стратегии религиозных акторов. Рецензируемая работа представляет интерес для социологов и медиаисследователей по нескольким причинам. Монография расширяет теоретический инструментарий социологии религии, позволяя рассматривать цифровую религиозную коммуникацию как переговорное взаимодействие религиозных и светских дискурсов, а не только как адаптацию религии к медиа. Книга демонстрирует, каким образом медиаплатформа формирует режимы легитимации религиозного авторитета, и дает аналитические категории для описания новых фигур публичных религиоз-

ISLAM IN THE TED STYLE: POSTSECULAR STORYTELLING ABOUT RELIGION IN DIGITAL MEDIA. BOOK REVIEW: MAMALIPURATH J. (2024) TEDIFIED ISLAM: POSTSECULAR STORYTELLING IN NEW MEDIA. SINGAPORE: PALGRAVE MACMILLAN

Elizaveta V. RODIONOVA¹ — Cand. Sci. (Soc.), Senior Lecturer, Department of Sociology of Culture and Communication
E-MAIL: e.v.rodionova@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0002-1787-4025>

¹ Saint Petersburg State University

Abstract. The publication is a review of Jasbeer Musthafa Mamalipurath's book *TEDified Islam: Postsecular Storytelling in New Media*. It examines how Islam is represented in the format of TED talks and how Muslim speakers construct narratives of faith for a predominantly secular, liberal audience. The author of the book develops a postsecular conceptual framework and introduces the notions of postsecular storytelling and the postsecular influencer. He also demonstrates how the structure and ideology of the TED platform shape the discursive strategies available to religious actors. This book is of interest to sociologists and media scholars for several reasons. The monograph expands the theoretical toolkit of the sociology of religion. It shows that digital religious communication can be conceptualized as a negotiated interaction between religious and secular discourses, rather than merely as the adaptation of religion to media environments. It shows how media platforms configure regimes of legitimation for religious authority and offers analytical categories for describing new types of public religious leaders. The approaches proposed in the book can be productively applied to Russian empirical material, raising new questions in the study of Islam and revealing that the dominant secular

ных лидеров. Предложенные подходы могут быть продуктивно применены к российскому материалу, задавая новые вопросы к исследованиям ислама и показывая, что доминирующая секулярная рамка далеко не исчерпывает сложность цифровой религиозной публичности.

framework does not exhaust the complexity of digital religious publicity.

Ключевые слова: постсекулярность, постсекулярный сторителлинг, ислам в цифровых медиа, платформа TED, медиатизация религии, религиозный авторитет

Keywords: postsecularity, postsecular storytelling, Islam in digital media, TED platform, mediatization of religion, religious authority

Специфика существования религиозных сообществ в условиях цифровой медиасреды занимает значимое место в социологии религии, медиаисследованиях и пограничных дисциплинах. Ислам представляет особый интерес в этом контексте, так как это вторая по численности религия в мире, которая насчитывает более 2 млрд последователей¹. В начале 1990-х годов цифровые технологии изменили способы производства, распространения и потребления исламских нарративов. Появилось пространство для формирования новых типов религиозного авторитета, публичности и идентичности.

Если в 2000-х годах исследования фиксировали в основном факт присутствия ислама в интернете, то сегодня все чаще в них звучит вопрос о дискурсивных стратегиях мусульманских акторов в медиaprостранстве. Причем адресатом может выступать как религиозная умма, так и светская аудитория.

Именно на этот вопрос отвечает монография Дж. М. Мамалипурата «Ислам в стиле TED: постсекулярное повествование о религии в цифровых медиа» [Mamaliipurath, 2024]. Джасбир М. Мамалипурат — преподаватель и исследователь Университета Квинс в Белфасте, научный сотрудник Центра исследований молодежи и устойчивости Западного Сиднейского университета. Область его научных интересов охватывает междисциплинарное поле медиакультурных и социальных исследований, приоритетно связанных с цифровыми медиа и исследованием этнической идентичности. Представленная книга подготовлена на основе диссертации, выполненной на соискание степени доктора философии (PhD) по специальности «Медиа и культурные исследования». Книга посвящена анализу TED-talks об исламе. Автор анализирует выступления мусульман на крупнейшей платформе публичных лекций. Он предлагает концептуальную рамку постсекулярного сторителлинга. Эта концепция позволяет описать, каким образом спикеры-мусульмане конструируют свои нарративы о вере для западной секулярной аудитории.

Монография Дж. М. Мамалипурата перекликается прежде всего с концепцией медиатизации религии. Ключевыми фигурами в этом подходе являются С. Хьюард и М. Лёвхайм. С. Хьюард под медиатизацией религии понимает долгосроч-

¹ Muslim population change 2010—2020—2025 // Factually. URL: <https://factually.co/fact-checks/demographics/muslim-population-change-2010-2020-2025-d36c9d> (дата обращения: 05.07.2026).

ный процесс, в ходе которого медиа становятся самостоятельными институтами, и другие сферы (включая религию) начинают адаптировать свои практики к логике медиа [Hjarvard, Lövheim, 2012; Lövheim, 2013].

М. Лёвхайм подвергла критике узкое понимание медиатизации С. Хъярварда и предложила рассматривать медиатизацию как динамический процесс взаимодействия медиалогик и практик религиозных акторов, а не только как структурное давление медиа [Lövheim, 2013]. Это позволяет в ходе исследований выявить, как религиозные группы используют медиа для укрепления авторитета, миссии или политической видимости. В этом плане монография Дж. М. Мамалипурата перекликается с подходом М. Лёвхайм, так как автор предлагает концептуальную рамку для того, чтобы описать, как конструируются нарративы о вере на платформе TED-talks.

Важными для соотнесения и понимания монографии Дж. М. Мамалипурата являются также и исследования ислама в интернете, которые заложили базу для всех последующих работ. Здесь необходимо выделить несколько ключевых фигур — Дж. Андерсона, Г. Банта и У. Беллар. Дж. Андерсон в своей работе «Интернет и новые толкователи ислама» связал появление интернета с изменениями в исламском публичном пространстве. Он делает вывод, что цифровые медиа создают новый класс интерпретаторов — образованных мирян, не имеющих богословского образования, но претендующих на религиозный авторитет [Anderson, 2003]. Эта демократизация интерпретативного права ярко выразилась и в рецензируемой монографии, когда Дж. М. Мамалипурат называет спикеров TED-talks пост-секулярными инфлюенсерами.

Г. Бант в своей монографии «Ислам в цифровую эпоху: электронный джихад, онлайн-фетва и исламское киберпространство» зафиксировал формирование «исламских киберпространств», где мусульмане обсуждают богословские вопросы, ищут религиозные авторитеты, формируют онлайн-сообщества [Bunt, 2003]. В более поздней работе «Хештег ислам: как исламское киберпространство трансформирует религиозные авторитеты» Г. Бант сформулировал важный тезис о том, что интернет изменяет структуры религиозного авторитета в исламе. Традиционные религиозные институты теряют монополию на интерпретацию, так как альтернативные акторы, такие как блогеры, активисты и рядовые мусульмане, получают прямой доступ к аудитории [Bunt, 2018].

Этот вопрос оказывается центральным и в монографии Дж. М. Мамалипурата, только он смещает акцент с традиционных исламских платформ, обращенных к умме, на совсем иную секулярную платформу TED-talks.

Работа У. Беллар, посвященная мобильным приложениям для молитвы в католицизме и исламе, также перекликается с выводами Дж. М. Мамалипурата. На результатах анализа она показывает, что дизайнерские решения конкретных платформ формируют само содержание религиозного опыта пользователей [Bellar, 2017]. К подобному выводу приходит и Дж. М. Мамалипурат, отмечая, что платформа TED-talks не является нейтральной, а ее формат и требования активно участвуют в создании исламских нарративов.

В отечественной социологии и религиоведении исследования ислама в медиа-среде сложились в самостоятельное направление в середине 2000-х годов. Уве-

личение числа исследований по этой теме было связано с ростом общественно-го внимания к радикализации ислама в интернете и возможности выстраивания межрелигиозного диалога. Среди исследователей можно назвать С. А. Рагозину, Е. Н. Чеснову, Е. Г. Смолину, З. Р. Хабибуллину, Э. С. Муратову и других [Виртуальный ислам..., 2023; Муратова, 2021, Рагозина, 2023; Смолина, 2015; Чеснова, 2022]. Эти исследования отличаются по методам, региональному охвату и предмету, но их объединяет секулярная теоретическая рамка. Они описывают ислам в медиапространстве как социокоммуникативный или технологический процесс — это может быть адаптация религиозного института к изменяющейся медиасреде, формирование исламской интернет-аудитории, распространение религиозного контента в социальных сетях. Такая стратегия фиксирует конкретные практики и структуру аудитории, позволяет отслеживать динамику медиаприсутствия, но она не ставит вопроса о том, что происходит на стыке религиозного и секулярного в самом дискурсе. В отечественных исследованиях выпадают из поля зрения постсекулярное взаимодействие религиозных и секулярных дискурсов, стратегии перевода религиозного смысла на секулярный язык. Именно это слепое пятно заполняет монография Дж. М. Мамалипурата, позволяя понять медиапространство как дискурсивный феномен, в котором происходит активное переговорное взаимодействие.

Перед тем как обратиться к исследовательским вопросам и методологии Дж. М. Мамалипурата, дадим характеристику самого объекта исследования — платформы TED-talks. Ее особенности чрезвычайно важны для понимания выводов автора монографии.

TED — это сокращение от Technology, Entertainment and Design (технологии, развлечения и дизайн). Первая конференция прошла в 1984 г. в Монтерее, но она была убыточной. Вторая конференция состоялась лишь шесть лет спустя, в 1990 г., и приобрела ежегодный характер. В первые десятилетия своего существования TED-talks оставалась закрытой площадкой, участие в ней было возможно лишь по приглашению, а взносы участников достигали нескольких тысяч долларов. В 2001 г. предприниматель Крис Андерсен приобрел TED и сделал ее некоммерческой организацией. Первые TED-talks были опубликованы в открытом онлайн-доступе в 2006 г. и набрали более миллиона просмотров. В 2009 г. число просмотров на платформе достигло 100 млн. К 2012 г. общее число просмотров видео на платформе достигло одного миллиарда². Идеологическая позиция TED основана на рациональном оптимизме, вере в прогресс, технологии и образование, которые признаются двигателем позитивных перемен. Ее целевая аудитория — образованный, либеральный, секулярный западный средний класс.

Именно этот идеологический профиль делает TED интересным объектом для Дж. М. Мамалипурата. Г. Бант исследовал, как ислам говорит с собственной аудиторией — уммой. Для Дж. М. Мамалипурата важен другой вектор — как ислам говорит с либеральной, секулярной, зачастую скептической аудиторией. Взаимодействие с ней требует от спикеров применения совсем иных дискурсивных стратегий.

² URL: <https://www.ted.com/about> (дата обращения: 22.06.2026).

Дж. М. Мамалипурат сформулировал несколько исследовательских вопросов, которые затем определили методологическую рамку работы. Первый вопрос — каким образом мусульманские TED-спикеры конструируют нарративы для преимущественно секулярной западной аудитории. Второй вопрос — какие дискурсивные стратегии они используют. И третий вопрос связан с тем, как аудитория воспринимает и оценивает такие выступления. Методологически автор обращается к качественному исследовательскому дизайну, который сочетает в себе дискурс-анализ текстов и анализ аудитории. Эмпирический материал включает в себя три уровня. Тексты самих выступлений, в которых мусульманские спикеры обращаются к теме ислама и мусульманской идентичности, выборка составила десять текстов. Далее автор провел пять интервью со спикерами для того, чтобы выявить основные идеи и смыслы, которые они вкладывают в эти выступления. И на заключительном этапе было проведено четыре фокус-группы с представителями аудитории TED-talks. Такой многоуровневый дизайн позволяет рассмотреть конструирование нарратива как многосторонний процесс, где важную роль играют не только тексты, но и спикеры, и аудитория. Дискурс-анализ позволяет выявить риторические стратегии, а фокус-группы дают возможность понять, как мусульманская и немусульманская аудитории воспринимают одни и те же тексты и оценивают их.

Ключевая концептуальная категория в монографии — понятие постсекулярности. Дж. М. Мамалипурат на основании идей Ю. Хабермаса, Т. Асада и С. Махмуд, формулирует свое авторское понимание постсекулярности. В концепции Ю. Хабермаса о постсекулярном обществе он выделяет для себя две ключевые категории — идеи «институционального перевода» и «взаимодополняющего обучения» [Хабермас, 2011]. Согласно первой идее, религиозные акторы, которые хотят участвовать в публичном дискурсе открытого общества, должны быть способны «переводить» свои позиции на доступный для секулярных граждан язык. Вторая идея заключается в том, что в ходе таких диалогов происходит взаимное обогащение религиозных и секулярных дискурсов. Позиция Т. Асада о том, что секулярное и религиозное взаимообусловлены, также имеет значение для автора [Asad, 2003]. Вслед за С. Махмуд он полагает, что религиозная идентичность — это также тип субъектности, а не просто устаревший феномен, как это воспринимается с точки зрения секуляризма [Mahmood, 2005]. Постсекулярность в понимании Дж. М. Мамалипурата — это не возврат к религии и не отказ от секулярного. Для него это прежде всего пространство взаимодействия религиозных и секулярных дискурсов, в котором происходит процесс взаимного перевода и взаимодополняющего обучения. Здесь религиозные акторы не просто адаптируются к требованиям медиасреды, но стратегически выстраивают коммуникацию, сохраняя религиозную идентичность, облекая ее в формы, понятные секулярному собеседнику.

Вторым ключевым термином в рецензируемой работе является категория постсекулярного сторителлинга. Это дискурсивная стратегия, которая была выявлена в TED-Talks об исламе. Традиционные формы исламской религиозной коммуникации обращаются к коллективным авторитетам: Корану, хадисам, улемам. Авторитет говорящего легитимируется религиозным образованием, соответствием нор-

мативным образцам благочестия. В коммуникации на TED-Talks такие способы легитимации не работают. Аудитория здесь не разделяет исламскую систему авторитетов, поэтому требуется найти новые способы легитимации. Эту задачу решает сторителлинг. Все типичные элементы формата этой платформы, которые ориентированы на эмоциональный отклик аудитории, прослеживаются и в разговорах об исламе: истории личного «озарения», духовного поиска, обращение к личному опыту, диалогическое повествование, которое подразумевает прямое обращение к аудитории и ее вовлечение и сопереживание. По мнению Дж. М. Мамалипурата, это не просто адаптация к формату, а специальная стратегия «перевода» религиозного смысла на язык, понятный секулярному слушателю.

Ярким примером такого «перевода» служат два кейса, приведенных Дж. М. Мамалипуратом в книге. Первый — это выступления Далии Могахед, американского социолога и консультанта по мусульманскому миру. Она начинает свое повествование на TED-Talks не с декларации о принадлежности к исламу, а с представления себя через сугубо секулярные маркеры. Она «мама», «любительница кофе», «интроверт». Принадлежность к исламу называется позже и как бы вскользь — как одна из многих ее характеристик. Дж. М. Мамалипурат характеризует эту стратегию как «секулярный перевод личности» [Mamalipurath, 2024: 94]. Такая стратегия позволяет сначала идентифицировать себя с аудиторией через общие культурные черты, а потом включить в уже сложившийся образ религиозную идентичность. Тогда она не воспринимается как угроза или инаковость. Второй кейс — выступления Алаа Мурабит, канадского врача ливийского происхождения, правозащитницы. В отличие от Могахед она открыто заявляет о религиозной идентичности в самом начале и активно использует исламские нарративные дискурсы в своей правозащитной речи. Это другая стратегия постсекулярного сторителлинга, когда религиозность становится ресурсом для достижения секулярных целей защиты равенства и прав человека [ibid.: 96].

Данные интервью со спикерами показывают, что существует значимое напряжение, в котором они находятся. Они понимают требования формата TED-Talks и стараются им соответствовать, но при этом ощущают ответственность перед мусульманской аудиторией. Дж. М. Мамалипурат на основании анализа интервью вводит понятие «постсекулярный инфлюенсер» для обозначения нового типа религиозного авторитета, сформированного в пространстве публичных медиа. Это персона, чей авторитет формируется не через религиозное образование или формальную институциональную принадлежность, а через публичную видимость, способность «переводить» религиозное содержание на язык, доступный за пределами религиозного сообщества. Таким образом автор развивает идеи Г. Банта о децентрализации религиозного авторитета и предлагает конкретные механизмы его легитимации.

Анализ текстов TED-Talks позволяет Дж. М. Мамалипурату сконструировать типологию дискурсивных стратегий. Ислам в них — не закрытая религиозная система, но личный, конкретный опыт, который сформировал говорящего. Такое позиционирование обеспечивает риторическую силу выступления именно на платформе TED, так как личная история обладает большим влиянием на аудиторию. «Перевод» религиозного содержания, по мнению Дж. М. Мамалипурата, не означает его упрощения или отказа от него. Спикеры не отказываются от исламских цен-

ностей, они переформулируют их на языке, который обращается к универсальным секулярным ценностям, таким как справедливость, достоинство, равенство. Благодаря этому религиозные идеи проходят через секулярный перевод для TED-аудитории и сохраняют свою сущностную связь с исламской традицией. Автор называет этот процесс постсекулярным переводом и отмечает, что тот носит не вынужденный, а стратегический характер.

Для ответа на вопрос о том, как аудитория воспринимает спикеров и выступления на TED-Talks, автор монографии провел серию фокус-групп со зрителями. Данные фокус-групп выявили интересную асимметрию. Зрители-немусульмане воспринимали постсекулярный сторителлинг скорее как аутентичный и убедительный, потому что спикеры обращались к личному опыту, а не к религиозным авторитетам. Зрители-мусульмане, напротив, воспринимали эти выступления как упрощенные, «адаптированные для Запада». Они отмечали разрыв между богатством исламской традиции и теми ее фрагментами, которые транслируются через TED-Talks. Этот разрыв указывает на принципиальную ограниченность этой платформы, как площадки для репрезентации ислама. Спикеры вынуждены одновременно убеждать секулярную западную аудиторию и оставаться аутентичными для зрителей-мусульман.

Подводя итог, можно сделать вывод, что монография Дж. М. Мамалипурата вносит вклад в обсуждение нескольких вопросов. Для социологии религии она важна прежде всего теоретической составляющей. Постсекулярная рамка помогает анализировать цифровую религиозную коммуникацию как переговорное взаимодействие. Понятие постсекулярного инфлюенсера обладает эвристическим потенциалом, который выходит за рамки исламского кейса и может быть применен к анализу публичной религиозной коммуникации в широком смысле.

Для медиаисследований монография ценна тем, что раскрывает, что структурные особенности медиаплатформы формируют специфические дискурсивные стратегии акторов.

Вместе с тем исследование имеет ряд ограничений, некоторые из которых автор сам признает. Первое — это ограниченность выборки, которая включает в себя десять текстов, пять интервью и четыре фокус-группы. Такой объем, бесспорно, достаточен для разведывательного этапа и может стать основанием для дальнейшего более широкого и объемного исследования. Второе ограничение — сама платформа TED-Talks и ее специфика. Ее можно охарактеризовать как западную либеральную платформу, и выбор спикеров обусловлен ее свойствами. Выборка смещена в сторону «умеренного ислама» в западном понимании этого термина. В монографии проанализирован лишь небольшой фрагмент мусульманской медийной публичности. Третье ограничение связано с тем, что отсутствует сравнение с незападными аудиториями. Дж. М. Мамалипурат признает: реакция индонезийской или нигерийской аудитории на те же TED-Talks могла бы дать совсем другие данные. Также есть риск того, что при «постсекулярном переводе» религиозная суть понятий утратится в угоду достижению коммуникативной эффективности. В итоге спикер, который добьется максимального отклика от секулярной аудитории, будет восприниматься внутри мусульманской общины как говорящий не об исламе, несмотря на использование соответствующих понятий.

Эти ограничения указывают на направления дальнейших исследований. В контексте российской социологии монография Дж. М. Мамалипурата интересна по двум причинам. Она дает инструментарий, приложимый к анализу российской медиа-публики, и напоминает, что секулярная теоретическая рамка, доминирующая в отечественных исследованиях, не является единственно возможной. Постсекулярная линза помогает открыть в знакомом материале новые аналитические направления.

В целом монография Дж. М. Мамалипурата «Ислам в стиле TED: постсекулярное повествование о религии в цифровых медиа» — это теоретически насыщенная и научно строгая работа, которая будет полезна исследователям религии, медиасоциологам, специалистам в области исследования ислама.

Список литературы (References)

1. Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. Э. Муратовой, З. Хабибулиной. Баку: AVE Print, 2023. Muratova E., Khabibulina Z. (eds.) (2023) Virtual Islam in the Post-Soviet Space: Cyber-Environment and Religious Authorities. Baku: AVE Print. (In Russ.)
2. Муратова Э. С. Религиозные практики и медиатизация ислама в Крыму в условиях пандемии // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 3. С. 34—41. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2021-12-3-34-41>.
Muratova E. S. (2021) Religious Practices and the Mediatization of Islam in Crimea during the Pandemic. *Islamovedenie*. Vol. 12. No. 3. P. 34—41. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2021-12-3-34-41>. (In Russ.)
3. Рагозина С. А. Как обсуждается политика в исламском виртуальном пространстве? Особенности медиапотребления российских мусульман // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. Т. 41. № 3—4. С. 523—545. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-523-545>.
Ragozina S. (2023) How is Politics Discussed in the Islamic Virtual Space? Media Consumption Features of Russian Muslims. *State, Religion and Church in Russia and Abroad*. Vol. 41. No. 3—4. P. 523—545. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-523-545>. (In Russ.)
4. Смолина Е. Г. «Умма» и «краудсорсинг»: связь понятий в рамках интернет-пространства // Исламоведение. 2015. Т. 6. № 4. С. 63—77.
Smolina E. G. (2015) “Ummah” and “Crowdsourcing”: Connection of Concepts in the Internet Space. *Islamovedenie*. Vol. 6. No. 4. P. 63—77. (In Russ.)
5. Чеснова Е. Н. Специфика цифровизации ислама и IT-халяль // Исламоведение. 2022. Т. 13. № 3(53). С. 26—41. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2022-13-3-26-41>.
Chesnova E. N. (2022) Specifics of the Digitalization of Islam and IT-halal. *Islamovedenie*. Vol. 13. No. 3. P. 26—41. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2022-13-3-26-41> (In Russ.)
6. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011.

- Habermas J. (2011) *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Moscow: Ves' Mir. (In Russ.)
7. Asad T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University³ Press.
 8. Anderson J. W. (2003) The Internet and Islam's New Interpreters. In: Eickelman D. F., Anderson J. W. (eds.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press. P. 45—60.
 9. Bellar W. (2017) *iPray: Understanding the Relationship Between Design and Use in Catholic and Islamic Prayer Applications*. Doctoral dissertation. URL: <https://oaktrust.library.tamu.edu/handle/1969.1/165835> (date of access: 05.07.2026).
 10. Bunt G. R. (2018) *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
 11. Bunt G. R. (2003) *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press.
 12. Hjarvard S., Lövheim M. (eds.) (2012) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom.
 13. Lövheim M. (2013) *Media, Religion and Gender: Key Issues and New Challenges*. London; New York, NY: Routledge.
 14. Mahmood S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
 15. Mamalipurath J. (2024) *TEDified Islam: Postsecular Storytelling in New Media*. Singapore: Palgrave Macmillan.

³ Stanford University — организация, признанная в Российской Федерации нежелательной.

DOI: [10.14515/monitoring.2026.3.3404](https://doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3404)



С. В. Трофимов

**К МЕТАНАРРАТИВУ ПОСТМОДЕРНА.
ФИЛИПП ПОРТЬЕ О РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ
И СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ В ПОСТСЕКУЛЯРНУЮ ЭПОХУ.
РЕЦ. НА СТ.: PORTIER P. (2025) PENSÉE RELIGIEUSE
ET SCIENCES SOCIALES EN RÉGIME DE POST-SÉCULARITÉ.
UNE ANALYSE À PARTIR D'UN "GRAND RÉCIT" SOCIOLOGIQUE.
RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE.
VOL. 113. NO. 3. P. 492–505**

Правильная ссылка на статью:

Трофимов С. В. К метанарративу постмодерна. Филипп Портье о религиозной мысли и социальных науках в постсекулярную эпоху // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2026. № 3. С. 234—243. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3404>. Рец. на ст.: Portier P. (2025) Pensée religieuse et sciences sociales en régime de post-sécularité. Une analyse à partir d'un "grand récit" sociologique. *Recherches de Science Religieuse*. Vol. 113. No. 3. P. 492–505.

For citation:

Trophimov S. V. (2026) Toward a Metanarrative of Postmodernity. Philippe Portier on Religious Thought and Social Science in the Post-Secular Era. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 3. P. 234–243. <https://www.doi.org/10.14515/monitoring.2026.3.3404>. Article Review: Portier P. (2025) Pensée religieuse et sciences sociales en régime de post-sécularité. Une analyse à partir d'un "grand récit" sociologique. *Recherches de Science Religieuse*. Vol. 113. No. 3. P. 492–505. (In Russ.)

Получено: 12.05.2026. Принято к публикации: 11.06.2026.

К МЕТАНАРРАТИВУ ПОСТМОДЕРНА. ФИЛИПП ПОРТЬЕ О РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ В ПОСТСЕКУЛЯРНУЮ ЭПОХУ. РЕЦ. НА СТ.: PORTIER P. (2025) PENSÉE RELIGIEUSE ET SCIENCES SOCIALES EN RÉGIME DE POST-SÉCULARITÉ. UNE ANALYSE À PARTIR D'UN "GRAND RÉCIT" SOCIOLOGIQUE. RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. VOL. 113. NO. 3. P. 492–505

TOWARD A METANARRATIVE OF POSTMODERNITY. PHILIPPE PORTIER ON RELIGIOUS THOUGHT AND SOCIAL SCIENCE IN THE POST-SECULAR ERA. ARTICLE REVIEW: PORTIER P. (2025) PENSÉE RELIGIEUSE ET SCIENCES SOCIALES EN RÉGIME DE POST-SÉCULARITÉ. UNE ANALYSE À PARTIR D'UN "GRAND RÉCIT" SOCIOLOGIQUE. RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. VOL. 113. NO. 3. P. 492–505

ТРОФИМОВ Сергей Викторович — кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии массовых коммуникаций факультета журналистики, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
E-MAIL: troph@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7362-703X>

*Sergey V. TROPHIMOV*¹ — Cand. Sci. (Soc.), Associate Professor of the Department of Sociology of Mass Communications, Faculty of Journalism
E-MAIL: troph@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7362-703X>

¹ Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Аннотация. Рецензия анализирует основные положения статьи известного французского политолога и социолога Филиппа Портье «Религиозная мысль и социальные науки в постсекулярную эпоху. Его анализ, основанный на социологическом «метанарративе», является важным источником для осмысления современного состояния социальных наук о религии. Современное общество развивается в условиях постсекулярности, не отменяющей секуляризацию, но характеризуется сложным взаимодействием и взаимопроникновением религиозного и светского начал в публичном пространстве. Пересматривая концепции анализа религии в современном обществе в многоуровневой связи с другими социальными институтами, предлагаемый Филиппом Портье является важным шагом для современного осмысления роли религии в современном обществе. Ограниченность анализа Филиппа Портье только взаимодействием с Католической церковью исключает даже в этом регионе оценку с его стороны религиозного разнообразия, но оставляет место для дальнейших исследований этого вопроса.

Abstract. This review analyzes the main points of the article by renowned French political scientist and sociologist Philippe Portier, "Religious Thought and Social Sciences in a Post-Secular Era." His analysis, based on a sociological "metanarrative," (*Pensée religieuse et sciences sociales en régime de post-sécularité. Une analyse à partir d'un "grand récit" sociologique.*) is an important source for understanding the current state of social science on religion. Contemporary society is developing in a post-secular environment that does not abolish secularization, but is characterized by a complex interaction and interpenetration of religious and secular principles in public space. By revisiting the concepts of analyzing religion in contemporary society in its multi-layered connection with other social institutions, Philippe Portier's approach represents an important step toward a contemporary understanding of the role of religion in modern society. The limitation of Philippe Portier's analysis to interactions with the Catholic Church precludes his assessment of religious diversity even in this region, but leaves room for further research on this issue.

Ключевые слова: религиозная мысль, социальные науки, постсекулярная эпоха, постмодерн, диалог религии и светского общества

Keywords: religious thought, social science, postsecular era, postmodernity, dialogue between religion and secular society

Филипп Портье — французский политолог и социолог религии, почетный директор исследований Практической школы высших исследований, специалист по светскости (лаицитету), религии и политике. Его статья «Религиозная мысль и социальные науки в постсекулярную эпоху. Анализ, основанный на социологическом „метанарративе“» опубликована в научном журнале «Религиоведческие исследования» (*Recherches de Science Religieuse*, RSR) в 2025 г. [Portier, 2025].

Статьи из этого тома журнала посвящены вопросу, как теология может взаимодействовать с социальными науками в современном контексте. Они подготовлены на основе материалов очередного коллоквиума журнала «Религиоведческие исследования», состоявшегося 14—16 ноября 2024 г. в Париже и сосредоточенного на теме «Теология и наука перед лицом необходимости создания „метанарратива“».

Исследования Филиппа Портье в целом посвящены отношениям между религией и политикой, католицизму, секуляризму и роли теологии в современном западно-европейском обществе. В соавторстве с Жан-Полем Виллемом, одним из ведущих европейских специалистов по социологии религий и секуляризации, Филипп Портье разработал концепцию трансформации французского светского общества: от жесткого противостояния с католицизмом (конец XIX века) и либерального компромисса с религиями (закон 1905 г.) до фазы признания плюрализма (конец XX века) и современной, «идентичной», или «безопасной», светскости, которая строго контролирует публичные проявления веры в общественном светском пространстве.

Вместе с тем многие французские социологи религии видят в работах Филиппа Портье преемственность идей Жана Баберо, что позволяет говорить о научной школе социологии светскости этих авторов. Например, вклад Ж. Баберо и Ф. Портье в понимание роли религиозных институтов в современном западноевропейском обществе высоко оценивает Дэвид Коуссенс [Koussens, 2023].

В своих научных работах и публицистических статьях Портье доказывает, что светскость — это не однажды застывшая антирелигиозная догма, а гибкий правовой инструмент, способный к эволюции и развитию для решения новых социальных проблем, в частности интеграции религиозных меньшинств (в первую очередь ислама в западноевропейском обществе).

Постсекулярная эпоха — это современный этап развития общества, характеризующийся не исчезновением религии (как предсказывала классическая теория секуляризации), а ее возвращением в публичное пространство, трансформацией и сосуществованием с секулярным сознанием.

Следует обратить внимание на термин *grand récit* — «метанарратив» — во французских социальных и гуманитарных науках. Это масштабные повествовательные структуры, которые объясняют исторический процесс, легитимируют знания и социальные институты, а также задают общие цели для общества. Они претендуют на универсальную истину.

Термин «метанарратив» впервые был использован в тексте английского исследователя Кеннета У. Хоупа [Hope, 1976], который определил его как «своего рода саморефлексивное повествование (a sort of self-reflexive storytelling)». Однако широкую известность этот термин приобрел прежде всего благодаря работе Жана-Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна» [Lyotard, 1979] и активно используется во французской философии и социологии.

Считается, что постмодерн возник на фоне кризиса метанарративов, таких как обе ветви Просвещения (Lumières и Aufklärung), марксизм и др., сформировавших эпоху модерна. Для постмодерна характерны разрыв с метанарративами и формирование фрагментированных малых нарративов (микронарративов, или *petits récits*).

Основная ценность анализа религиозной мысли и социальных наук Портье состоит в его подходе, основанном на переосмыслении классического социологического «метанарратива».

Для этого он кратко обрисовывает состояние предыдущих шагов перехода от модерна к собственно постмодерну и развитие постмодерна в его современном состоянии.

Рецензируемая статья начинается с обращения Филиппа Портье к тексту Крейга Дж. Калхуна и Мишеля Вевёрки «Манифест социальных наук» [Calhoun, Wiewiorka, 2015], показывающего, что «современная эмпирическая социология ограничивает знания специализацией „по секторам“ и „по проблемам“, а предоставляя полезные знания, не освещает, а скорее заслоняет ими общую логику исторических преобразований» [ibid.: 17]. Разделяя мнение этих авторов Филипп Портье предлагает вернуться к системному подходу в социологии и соглашается с их словами, что уже «началась трансформация, в которой доминирует обновление или изобретение новых подходов, постепенно возвращается интерес к метатеории, к универсализации, приходит понимание места исследований в области социальных наук в общественной сфере» [ibid.].

Филипп Портье обращает внимание на развитие вопроса взаимоотношений между религиозной мыслью и светским дискурсом, считая его фундаментальным для понимания современного общества. Ход его рассуждения следует от описания «Момент разделения» (независимости светских знаний от религиозных учений, что в итоге приведет к формированию концепций секуляризации и усилит сопротивление религиозных институтов) к анализу «Момент сотрудничества» (секуляризации и рационализации религиозной мысли и светского мышления). Взаимное движение секулярного общества и религии навстречу друг другу в поиске диалога приводит к ситуации, когда секулярная мысль больше не ограничивается яростной критикой религии и ее учений, выходит за рамки антирелигиозного дискурса и становится универсальным способом понимания мира.

Филипп Портье показывает этапы кризиса классических метанарративов секуляризации, восходящих к работам К. Маркса, М. Вебера и З. Фрейда, формирование концепции разделения традиционного и современного общества А. де Токвилем и Э. Дюркгеймом и анализирует последовавшую традицию разделения «стабильной „твердой“ и „текучей“ современности» З. Бауманом, «классической и поздней современности» Х. Роза. Филипп Портье также соглашается с мнени-

ем Ю. Хабермаса о том, что «продвинутая современность пришла на смену классической современности» [Habermas, 2021].

Основанная на нарративе «расколдовывания мира» М. Вебера, концепция секуляризации, постулировавшая, что модернизация, научно-технический прогресс и рационализация неизбежно приведут к маргинализации религии, превратив ее в сугубо частное дело, удаленное из общественной сферы, и даже к ее исчезновению, не оправдала себя. Два принципиальных момента озаменовали, по мнению Портье, переход к светскости современного общества: во-первых, укрепление светского знания, которое становится самодостаточным, и, во-вторых, уход религиозного учения на второе место. Практические навыки, экономическое и научное знание, так же как и юридические законы, более ему не подчиняются. Религия больше не воспринимается так, как прежде, когда, например, Исаак Ньютон считал, что открытая им теория гравитации не только не исключает Бога из научного рассмотрения, но и видел в Нем первопричину всего существующего.

Переход к светскому мышлению знаменуется приватизацией религии. Эта трансформация охватывает все социальные сферы: политику, экономику, публичную сферу, оставляя в конечном счете религию присутствующей и действующей только в частной жизни индивида, с чем категорически не соглашались церковные институты. Это описание в работе Портье созвучно с теорией секуляризации Питера Бергера в его знаменитой работе «Священная завеса» (1967).

Вторым важным изменением места религии в обществе становится ее плюрализация. Предоставляя гражданам свободу выбора, государство отделило от себя религию и приняло факт множественного религиозного выбора индивида, включая отказ от религиозной практики и даже отрицание самой религии, что также отражает позицию раннего Питера Бергера и его концепции «религиозного рынка», описанного в работе «Еретический императив» (1979).

Эти два процесса подготовили требование рационализации самой религиозной мысли. Филипп Портье подчеркивает реакцию некоторых протестантских (упомяная Адольфа Гарнака) и католических (в частности, Альфреда Луази) теологов начала XX века, уже в то время требовавших критического изучения Библии и освобождения светского и религиозного мира от ограничений догматического мышления, то есть разрабатывавших переход к рациональному мышлению в том числе в религиозной сфере.

Разумеется, такое разделение религиозной и светской (гражданской) сфер общества не могло не встретить сопротивления со стороны религиозных институтов. В начале XX века церковные власти — как в Риме, так и в отдельных странах, — решительно выступали против принципа разделения, чему свидетельствуют многочисленные документы римской курии и комиссий, а также епархиальные документы разных стран.

Портье, ссылаясь на работу Б. Лонергана, описывает «треугольник» архитектуры римской католической теологии того времени, очевидно сформированный в раннем модерне и опиравшийся на фундаментализм (необходимость соотнесения реальности с онтологической структурой, заложенной учением), эссенциализм (вложение научной мысли в круг, построенный правилами божественно-естественного закона) и вертикализм (необходимость подтверждения любого знания церковной

властью) [Lonergan, 1972]. Роль церковного учения состоит в том, чтобы напоминать человеческому разуму об истине, которая должна им руководить.

Таким образом, в период раннего модерна два порядка знания — религиозный и светский — строго противостояли друг другу. Закат этой парадигмы начинается с появлением постсекуляризма, когда стало очевидно, что, с одной стороны, растущее влияние секулярности не позволяет религиозной мысли, в том числе учительству Церкви, оставаться в стороне от требований рациональности, а с другой — постмодерн обязывает рационалистическую мысль не быть чуждой духовным принципам, без которых оказывается невозможным решение моральных и этических вопросов.

Автор констатирует, что начиная с 1970-х годов дискурс веры Католической церкви претерпел значительные изменения. Несмотря на сопротивление изнутри радикальных ортодоксальных течений, старающихся строить свою социальную сплоченность на основе метафизики, Римская католическая церковь, продолжая утверждать истины веры и решительно отказавшись от релятивизма, стремилась найти конструктивную позицию в диалоге со светским миром. Иллюстрируя эту точку зрения, Портье цитирует один из важнейших документов II Ватиканского собора — конституцию «*Gaudium et Spes*» («Радость и надежда»), показывая, что, хотя он сохраняет интегрализм принципа истины, но уже не видит деятельности Церкви исключительно на основе абсолютной и бескомпромиссной позиции по отношению к современному миру. С этого момента дискурс Церкви согласуется с принципом автономии научных исследований, принимает плюралистическую модель либеральной политики и, наконец, признает, что социальная жизнь должна строиться на диалоге¹. Религиозные и светские граждане должны иметь возможность обмениваться идеями, принимая аргументы друг друга. Такое участие в коллективном обсуждении не принуждает христиан отказываться от истины, которую они несут, однако они должны согласиться, что их позиции и правила социального поведения следует обсуждать и исследовать более глубоко, посредством обмена аргументами с теми, кто придерживается иных убеждений. Филипп Портье цитирует Папу Бенедикта XVI, который в энциклике «*Caritas in Veritate*» («Милосердие в истине») писал: «Разум всегда нуждается в очищении верой, и это в равной степени верно и для политического разума, который не должен считать себя всемогущим. В свою очередь, религия всегда нуждается в очищении разумом, чтобы могло проявиться ее подлинное человеческое лицо»². (Можно добавить следующую фразу этой цитаты из этой энциклики: «Разрыв этого диалога очень плохо сказывается на развитии человечества»³.)

Таким образом, по мнению Филиппа Портье, в условиях позднего модерна позиция Католической церкви эволюционировала: приняла плюрализм, но не поддалась идее моральной неопределенности.

¹ «*Gaudium et Spes*» («Радость и надежда») Пастырская конституция Второго Ватиканского собора о Церкви в современном мире / Документы Второго Ватиканского Собора. Ватикан, 1965 г. С. 74.

² Бенедикт XVI. Энциклика «*Caritas In Veritate*» («Милосердие в истине») // Editrice Vaticana. 2009. 29 июня. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (дата обращения: 10.05.2026).

³ Там же.

Кроме изменений в политике религиозных институтов, Филипп Портье указывает на новые границы светской мысли, точнее ее «дефронтализацию» (*défrontalisation*). Автор употребляет французский термин, близкий к десекуляризации, относящийся к процессу развития светского мышления, в ходе которого светские, или секулярные, рамки, исключаящие религию из общественной и интеллектуальной сферы, подвергаются сомнению, ослабляются или переосмысливаются с помощью рациональной логики религиозного или духовного типа.

Социальные науки также вынуждены менять свой язык, ибо старая секулярная методология оказалась неэффективной. Портье пишет, что социальные науки должны принять новую парадигму, переходя от изучения «упадка религии» к анализу новых форм религиозности, гибридных образований и роли религии в публичной сфере.

Несмотря на сопротивление движения «нового атеизма» и близких ему идеологических групп, предложение о диалоге с религиозными институтами не остается без ответа. Портье обращается к ст. 17 Лиссабонского договора о функционировании Европейского союза, считая его ярким примером институциональной связи между политической властью и религиозными властями, подчеркивая, что: «Союз соблюдает [договор] и не посягает на статус, которым пользуются согласно национальному праву церкви и религиозные ассоциации или общины в государствах-членах... Признавая их самобытность и их специфический вклад, Союз поддерживает открытый, прозрачный и регулярный диалог с этими церквями и организациями»⁴. Это же касается национальных философских и внеконфессиональных организаций.

Добавляя точку зрения французского политолога Жан-Марка Ферри, Филипп Портье подчеркивает, что, в то время как традиционная мировая политика основывалась на идее «добра», в эпоху раннего модерна она ограничилась тем, что связывает ее с идеей «справедливости»: столкнувшись с невозможностью свести множество жизненных вариантов к одному-единственному, социальное сосуществование строилось на основе формальных принципов равной свободы личности, а не содержательных ценностей.

В последние годы множество проблем, с которым сталкивается общество, более не удастся разрешить лишь одним самореферентным разумом. Решение вопросов биоэтики и эвтаназии, однополых браков, клонирования и трансплантации органов не может быть найдено исключительно с точки зрения индивидуалистических требований. Тем более размах миграционных проблем требует от самих принимающих обществ адаптации к новым аллохтонным группам населения, отличающимся к тому же сильными коллективными связями. С позиции, высказываемой Портье, необходимо также осознавать, что религиозные взгляды таких солидарных групп могут не совпадать и чаще всего не совпадают с религиозным учением и культурой принимающих групп, что необходимо принимать во внимание. Все это требует новых путей решения, в том числе переосмысления социального метанарратива и взаимодействия религиозного и светского в обществе.

⁴ Договор о функционировании Европейского Союза (Рим, 25 марта 1957 г.) в редакции Лиссабонского договора о внесении изменений в Договор о Европейском союзе и Договор об учреждении Европейского сообщества (13 декабря 2007 г.). URL: <https://base.garant.ru/2566558/a7b26eafdf8fd23d18ca4410ac5359e0e/> (дата обращения: 10.05.2026).

Включение религии в круг демократического решения вопросов, по мнению Портье, требует обоюдной трансформации. Светским гражданам необходимо согласиться «относиться к своим верующим собратьям-согражданам как к равным», уважать их взгляды и убеждения, а также считать, что им самим есть чему поучиться у верующих сограждан. Со стороны верующих граждан необходимо признать современный этос, новые правила коммуникации. «Если религия хочет участвовать в гражданском и политическом диалоге, она должна соответствовать неявным нормам публичного разума» [Ferry, 2013: 87].

Портье приводит два практических правила (очень созвучные с рассуждением Ю. Хабермаса в «Вере и знании» [Habermas, 2021]). С одной стороны, верующим следует «переводить» свой дискурс и смыслы на современный общедоступный светский язык для участия в публичных дискуссиях. Для построения конструктивного диалога верующие, особенно религиозные деятели, должны согласиться на преобразование своих выразительных высказываний «иконической» и «индексальной» речи, изобилующей образами и мифологическим повествованием, в аргументативные. С другой стороны, они должны согласиться «ставить под сомнение» свои заявления, подвергая их анализу современной логики, а не одного авторитета священного писания и учения [Ferry, 2013]. Ж.-М. Ферри указывает, что, не отказываясь от своих убеждений, верующие должны признать, что конструктивный социальный диалог становится возможным посредством дискуссии, а не в силу слепого повторения истины [ibid.]. В этом диалоге необходимо соблюдать принципы равенства участников и принятия идеалов демократии, таких как терпимость, недискриминация, открытость к критике, полная свобода слова, искренность.

Следует обратить внимание, что идеи, высказанные в новой энциклике римского папы Льва XIV *Manifica humanitas*⁵, показательно подтверждают мнение Филиппа Портье о новом этапе во взаимоотношениях церковного учения и научного знания в современном западноевропейском обществе.

Позиция Филиппа Портье не может не вызывать критику со стороны светских интеллектуалов и политологов левоцентристского толка во Франции, которые опасаются возвращения религии и Церкви как актора политической сферы и размытия национальной идеи в угоду мультикультурализму, «индивидуализации» гражданства, считая, что тем самым он подрываются базовые устои Французской Республики⁶.

В силу специфики своих исследований Портье ограничивает рассмотрение взаимоотношений религии и светского общества только политикой Римской католической церкви в западноевропейском обществе. Это исключает даже в этом регионе оценку религиозного разнообразия, связанного с присутствием многочисленного и противоречивого ислама, а также с появлением и усилением влияния таких религий, как буддизм, зороастризм, и др., включая эзотерические верования и новые религиозные движения.

⁵ Энциклика *Magnifica humanitas* святейшего отца Льва XIV о защите человеческой личности в эпоху искусственного интеллекта. URL: https://www.vatican.va/content/dam/leo-xiv/pdf/encyclicals/20260515-magnifica-humanitas_ru.pdf (дата обращения: 10.06.2026).

⁶ Hayat P. Philippe Portier est-il «expert» en laïcité? // ReSPUBLICA. 2025. 25 Janvier. URL: <https://www.gaucherepublicaine.org/respublica-laicite/respublica-combat-laique/philippe-portier-est-il-expert-en-laicite/7437862/> (дата обращения: 10.06.2026).

Рецензируемая работа Филиппа Портье вписывается в его сложившееся видение современного светского общества как пространства диалога традиции и инноваций, общество уходит от ожидания «исчезновения религии» к постоянно возобновляющемуся диалогу и оценке взаимопроникновения религиозных ценностей и светской культуры. При этом зарождающийся момент сотрудничества между светским обществом и религией вводит новые требования и компромиссы как для участников диалога, так и для социальных ученых, исследующих эти процессы. С нашей точки зрения, крайне важен тезис автора о необходимости возврата к системному подходу к социологическому изучению общества. Несомненна значимость статьи Филиппа Портье, заключающаяся в призыве к исследователям религии отходить от изучения мелких случаев и конкретных проблем, но достигать значительного системного масштаба, позволяющего охватить многие социальные институты, задействованные в диалоге с религией, — это и есть требование метанарратива в анализе. Это, несомненно, хотя и усложнит задачу исследователя, позволит увидеть неразрывную взаимосвязь между отдельными социальными институтами и их взаимное влияние.

Главный тезис Филиппа Портье состоит в том, что сегодня мы уже живем в режиме постсекулярности, который хотя и не отменяет секуляризацию, но характеризуется сложным взаимодействием и взаимопроникновением религиозного и светского начал в публичном пространстве. Постсекулярная эпоха — это время поиска нового консенсуса, где религиозная мысль, освободившись от давления «метанарратива о своем исчезновении», активно взаимодействует с социальными науками, формируя сложную, плюралистичную картину современности.

Список литературы (References)

1. Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
Uslaner D. (2020) Postsecular Turn: How to Think About Religion in the 21st Century. Moscow: Gaidar Institute. (In Russ.)
2. Calhoun C. J., Wiewiorka M. (2015) *Manifeste pour les Sciences Sociales*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme (MSH).
3. Ferry J.-M. (2013) *Les Lumières de la religion: entretien avec Élodie Maurot*. Paris: Bayard.
4. Habermas J. (2000) Globalism, Ideology and Traditions: Interview with Jurgen Habermas by Johann Arnason. *Thesis Eleven*. Vol. 63. No. 1. P. 1—10.
5. Habermas J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
6. Hope K. W. (1976) Film & Meta-narrative. *Dissertation Abstracts International*. Vol. 36. P. 4814A.
7. Koussens D. (2023) *Secularism(s) in Contemporary France: Law, Policy, and Religious Diversity*. Cham Springer: Switzerland.

8. Lonergan B. (1972) *Method in Theology*. London: Darton, Longamn & Todd.
9. Lyotard J.-F. (1979) *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* éditions. Paris: de Minuit.
10. Portier P. (2025) Pensée religieuse et sciences sociales en régime de post-sécularité. Une analyse à partir d'un "grand récit" sociologique. *Recherches de Science Religieuse*. Vol. 113. No. 3. P. 492—505. <https://doi.org/10.3917/rsr.253.0092>.



АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЦЕНТР
ВЦИОМ

