

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
Государственное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Пермский государственный университет»

**С. В. Рязанова. А. В. Михалева**

**ФЕНОМЕН ЖЕНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ  
В ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ  
(региональный срез)**

**МОНОГРАФИЯ**

Пермь 2011

УДК 21+316.341.35  
ББК 86.2+60.56  
Р 99

**Рязанова С. В., Михалева А. В.**

Феномен женской религиозности в постсоветском пространстве (региональный срез): монография/  
С. В. Рязанова, А. В. Михалева; Перм. гос. ун-т. – Пермь, 2011. – 255 с.

ISBN 987-5-7944-1703-6

В работе предлагается исследование особенностей религиозности верующих женщин в Пермском крае в зависимости от религиозной принадлежности. Выделяются конфессиональные модели религиозного поведения, анализируются особенности социальной позиции прихожанок разных общин. Женская религиозность рассматривается как важный фактор постсоветского конфессионального пространства

Печатается по решению редакционно-издательского совета Пермского государственного университета

Рецензенты: докт. филос. наук проф. М. Г. Писманик (ПГИИК); кафедра культурологии Перм. гос. пед. ун-та

## Оглавление

<b>Введение .....</b>	<b>5</b>
<b>Глава I. Женская религиозность .....</b>	<b>9</b>
<b>как объект междисциплинарного дискурса .....</b>	<b>9</b>
<b>1.1. Понятие «религиозность» и его место в     междисциплинарных исследованиях.....</b>	<b>9</b>
<b>1.2. Женская религиозность как специфический феномен</b>	<b>24</b>
<b>1.3. Методологические основания и поле исследования     женской религиозности в региональном масштабе .....</b>	<b>40</b>
<b>Глава II. Образ женщины в конфессиональном пространстве: традиционные и новые религии .....</b>	<b>58</b>
<b>2.1. Женщина в восприятии традиционных религий.....</b>	<b>58</b>
<b>2.2. Новая религиозность и гендерные модели.....</b>	<b>137</b>
<b>Глава III. Специфика женской религиозности: поведение в религиозном пространстве.....</b>	<b>150</b>
<b>3.1. Развертывание религиозного сознания верующей:     варианты конфессиональных представлений.....</b>	<b>150</b>
<b>3.2. Параметры религиозного пространства: варианты     конфессиональных представлений .....</b>	<b>161</b>
<b>3.3. Межконфессиональные отношения в представлении     верующих .....</b>	<b>165</b>
<b>Глава IV. Модели и стратегии поведения верующих женщин в социальной сфере.....</b>	<b>172</b>
<b>4.1. Семейное поведение как составляющая женской     религиозности .....</b>	<b>172</b>
<b>4.2. Профессиональное поведение прихожанок и их     отношение к карьере .....</b>	<b>182</b>
<b>4.3. Элементы восприятия общества в среде верующих     женщин .....</b>	<b>186</b>

<b>Глава V. Женщина-мусульманка: специфика религиозности и модели социального поведения .....</b>	<b>195</b>
<b>5.1. Социодемографические характеристики опрошенных .....</b>	<b>195</b>
<b>5.2. Развертывание религиозного сознания верующей: варианты конфессиональных представлений.....</b>	<b>199</b>
<b>5.3. Параметры религиозного пространства: варианты конфессиональных представлений .....</b>	<b>207</b>
<b>5.4. Межконфессиональные отношения в представлении верующих .....</b>	<b>210</b>
<b>5.5. Семейное поведение как составляющая женской религиозности .....</b>	<b>217</b>
<b>5.6. Профессиональное поведение прихожанок и их отношение к карьере .....</b>	<b>226</b>
<b>5.7. Образ общества в представлении верующих женщин .....</b>	<b>230</b>
<b>Заключение.....</b>	<b>239</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЯ.....</b>	<b>243</b>

## Введение<sup>1</sup>

Эпоха новейшего времени стала периодом, динамичным во всех отношениях. Трансформации подверглась политическая карта мира, ставшая вмещением целого ряда новых независимых государств. Экономическая ситуация в мировом масштабе не перестает удивлять своей неустойчивостью. Этнические общности обособляются, противопоставляют себя другим, активно смешиваются. Национальные культуры теряют часть своих специфических черт, одновременно сохраняя откровенно архаические обычаи. Земля стала носителем мощной волны миграционных и коммуникационных потоков. Традиционная система ценностей постепенно сдает свои позиции, даже в достаточно отдаленных уголках планеты, теснимая приоритетами индустриальной, а кое-где и постиндустриальной культур. Внешняя унификация культурного пространства, привносимая массовой культурой Запада по всем направлениям, подвергается корректировке со стороны локальных факторов. В этом фейерверке изменений религиозное пространство занимает вполне заслуженное место.

С одной стороны, религия, как неотъемлемая часть и важный фактор развития менталитета, неизбежно реагирует на происходящие в социуме изменения, подчиняясь тем же закономерностям, что и другие сферы общественной жизни. В полной мере для нее характерно размывание границ, отделяющих религию от других способов мировосприятия. Будучи подверженной интенсивному влиянию светской культуры, религия усиливает свою универсальность, что достигается за счет модернизации вероучения и культовой практики. Трансляция универсальных форм в регионах, с другой стороны, совмещается с их адаптацией к реалиям местной культуры, что приводит к усилению мифологического компонента. Последнее достигается как за счет автохтонных мифологий, так и в ходе естественного для религиозной системы процесса низового мифотворчества. Все слагаемые процесса обеспечили появление в границах традиционных систем верований религиозных практик, общин и верующих нового типа, вынужденно реагирующих на изменение культурного фона. Популярность альтернативной

---

<sup>1</sup> Исследование проведено благодаря финансовой поддержке РГНФ, грант № 07-03-82303 а\У.

религиозности, многочисленные организационные расколы, претензии неопитов на собственное прочтение священного текста все явственней становятся похожими на правила, а отнюдь не на исключения. Все вышеперечисленное характерно для российского конфессионального пространства и во многом определяет его абрис, структуру и ряд качественных параметров.

Что касается инновационной содержательной составляющей, то здесь прежде всего стоит говорить о появлении феномена, закрепившегося в религиоведении в виде категории «новая религиозность». Формы обновленной религиозности обрели свои сущностные черты и были реализованы в границах так называемых новых религий, многочисленные разновидности и представители которых стали неотъемлемой, количественно и качественно значимой чертой мирового конфессионального континуума.

В полной мере явление «новой религиозности» затронуло и российский социум. Ее распространение совпало с эпохой начавшихся социально-экономических и политических преобразований и способствовало усилению мировоззренческого плюрализма. Раскол единой идеологической парадигмы был усугублен трансформациями конфессиональной сферы – как по общесоциальным, так и сугубо религиозным параметрам. Произошедшие изменения были синхронно апплицированы на социальное пространство, способствуя формированию одного из новых типов гражданина и создавая еще один очаг противостояния среди общественных групп. Одновременно религиозные образования нового толка стали субъектами управления значительными финансовыми потоками как из отечественных, так и зарубежных источников. Российские политики, общественные деятели, представители гуманитарных наук заговорили о феномене инокультурной экспансии, могущей повлечь за собой необратимые изменения всего социального поля, не столько включая страну в общемировое культурное пространство, сколько лишая ее традиционных констант как самобытной цивилизации.

Фактически новые религии и порожденная ими «новая религиозность» стали одним из значимых индикаторов тех изменений в российском обществе, осуществление которых позволяет говорить об еще одном шаге, сделанном страной в сторону постиндустриального общества с его культурным плюрализмом, отказом от систем унификации в части сфер общественной жизни и

доминированием сетевых структур. Однако для российской науки о религии новые вероучительные системы стали еще и своеобразным методологическим вызовом, поставившим под вопрос потенциал отечественных исследователей в оценке нового феномена и определении перспектив его эволюции.

Отметим, что и в варианте традиционной, и в случае с новой религиозностью все чаще хочется говорить о доминировании женского начала, о некоем гендерном дисбалансе в религиозной сфере, который сложился в России. Другими словами, речь может идти о том, что сама религиозность как феномен все больше становится прерогативой слабой половины человечества, несмотря на меры регулирующего характера, заложенные в самих верованиях и противостоящие таким тенденциям. Вряд ли стоит утверждать, что эта ситуация имеет основания и разворачивается только в рассматриваемой нами сфере. Очевидно, что ее корни следует искать в глубинных процессах эволюции общественной жизни, которые заслуживают отдельного исследования.

Наше внимание в большей мере обращено на те принципы отношения к священному началу и те модели поведения, которые реализуются женщинами-верующими в динамичной ситуации современной культуры, на то, каким способом выстраиваются их отношения с окружающим миром, представителями других религиозных общин и себе подобными. Никто не станет отрицать, что во всех указанных случаях и аспектах поведение верующей женщины в значительной мере отличается от поведенческих стратегий мужчин, даже принадлежащих той же самой общине, равно как и женщин, опирающихся на другие принципы мироотношения.

Современная прихожанка предстает перед исследователями как субъект, сформировавшийся под влиянием ряда мировоззренческих установок, вступающий в разнообразные культурные связи, испытывающий разнонаправленное влияние различных аспектов общественной жизни. Ежедневно она вынуждена делать выбор, какая бы сфера деятельности не была ею задействована. Передача слабому полу ряда традиционно мужских обязанностей в семье и социуме значительно расширила как сферу возможного приложения ее сил, так и те варианты социальных ситуаций, которые могут при этом возникать. Полноправность женщины как субъекта социальных отношений при этом вступает в противоречие с теми установками,

которые воспроизводятся подавляющим большинством религиозных систем. Конфликт изначального гендерного неравенства и нового понимания статуса и роли женщины в культуре, возвращенного секулярными традициями новейшего времени, в границах религиозного сознания приобретает особую актуальность. Последовательница того или иного религиозного учения неминуемо оказывается на пересечении интересов как религиозных лидеров и прагматичных политиков, так и членов своей семьи и близкого окружения.

Самое интересное начинается именно в этот момент: как свободный в своем выборе индивид, верующая самостоятельно осваивает и интерпретирует получаемую с разных сторон информацию, осуществляя в результате то, что сейчас принято называть религиозными практиками, а также определяя линию и содержание своего социального поведения. Именно понимание пространства своего существования и стратегия выстраивания отношений с ним и дают настоящую картину не только религиозной, но и общественной жизни в целом. Региональный срез рассматриваемого феномена здесь становится той составляющей, которая усиливает конкретный характер рассматриваемого явления и придает ему черты актуальности.

Интенсивность процессов, протекающих в религиозной сфере, локальная специфика имеющих место изменений, учет многообразия форм, в которых реализуются религиозные отношения, позволяют в границах обозначенной темы сделать один из многочисленных слепков с многоаспектной и противоречивой картины общественной жизни.



## Глава I. Женская религиозность как объект междисциплинарного дискурса

### *1.1. Понятие «религиозность» и его место в междисциплинарных исследованиях*

Обращение к теме женской религиозности заставляет рассмотреть специфику категории, которая используется для описания и анализа мироотношения и поведения верующей женщины. О понятии религиозности, прежде всего, следует сказать, что оно является центральным для большинства религиоведческих проектов. Несмотря на наличие значительного числа определений данной категории – «...вопрос о критерии религиозности разными социологами решается по-разному, он нуждается в дальнейшем обсуждении и согласовании»<sup>2</sup>, – большинство исследователей сходятся в оценке ее сущностной природы. Внешне различающиеся, все суждения по данному поводу сводятся к пониманию религиозности как специфического состояния индивида и группы, имеющего отношение к объектам религиозного характера:

- субъективная приверженность людей к религиозному миропониманию, мироощущению, к выполнению соответствующих религиозных (культовых) действий, характерных для современных конфессий (Н. П. Алексеев)<sup>3</sup>;

- «...определённое состояние индивидов и человеческих общностей различного масштаба, отличительной чертой которого является вера в Бога (и сверхъестественное) и поклонение ему, их приверженность к религии и принятие её вероучения и предписаний» (Р. А. Лопаткин)<sup>4</sup>;

- «...воздействие религии на сознание и поведение, как отдельных индивидов, так и социальных и демографических групп», «определённое состояние отдельных людей, групп и общностей,

---

<sup>2</sup> Дубов И., Ослон А., Смирнов Л. Экспериментальное исследование ценностей в Российском обществе (1994) // Десять лет социологических наблюдений. М., 2003. С. 195.

<sup>3</sup> Цит. по: Яблоков И. Н. Социология религии. URL: <http://nounivers.narod.ru/bibl/teosl3.htm#endnote70#endnote70> (дата обращения: 05.08.2008).

<sup>4</sup> Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 194.

верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему» (Д. М. Угринович)<sup>5</sup>;

- «...конкретное проявление религии в индивидуальном и групповом сознании и поведении», «определенное качество личности и даже группы» (Л. Н. Ульянов)<sup>6</sup>;

- «...религиозность — качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений» (И. Н. Яблоков)<sup>7</sup>.

Существуют и корреляции описываемой категории с другими религиоведческими понятиями. Так, И. Н. Яблоков в работе «Социология религии» указывает: «Понятие “религиозность” следует соотнести с понятиями “фидеистичность”, “принадлежность к религиозной группе”, “ритуалистичность”. Термин “фидеистичность” употребляется в специальном смысле — для обозначения наличия религиозной веры. “Принадлежность к религиозной группе” означает формальную или неформальную включенность индивида в систему отношений в религиозной группе. “Ритуалистичность” — это присутствие у индивида свойств религиозного поведения. В качестве критериев религиозности наряду с фактами сознания и поведения должны браться также и показатели включенности в религиозные отношения»<sup>8</sup>.

В том же исследовании И. Н. Яблоков дает определение и динамическим характеристикам состояния религиозности: «Под “степенью религиозности” понимается определенный уровень интенсивности религиозных свойств (признаков) индивида и группы. Термином “распространенность религиозности” обозначается определенная величина экстенсивности разброса религиозных свойств (признаков) среди населения в целом и внутри различных социальных и демографических групп (доля обладающих религиозными свойствами индивидов среди населения или в группе). *Состояние религиозности* — это рассматриваемая синхронически, относительно устойчивая система субординированных религиозных свойств (признаков) индивида, группы, населения. *Динамикой религиозности* правомерно назвать рассматриваемый диахронически переход одного ее состояния в другое. Наконец, характер

<sup>5</sup> Угринович Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М., 1985. С. 127.

<sup>6</sup> Цит. по: Яблоков И. Н. Социология религии...

<sup>7</sup> Яблоков И.Н. Религиоведение: учеб. пособие и словарь-минимум по религиоведению. М., 1998. С. 460.

<sup>8</sup> Яблоков И. Н. Социология религии...

религиозности можно определить как качественную и количественную особенность, специфику черт религиозности индивида, группы, населения»<sup>9</sup>.

Очевидно, что большинство религиоведов сходятся в том, что стоит считать действительно неотъемлемым свойством религиозного субъекта, отличие прослеживается лишь в понимании того, что для религии будет считаться наиболее значимыми характеристиками. Именно так называемые «религиозные признаки», их перечень, содержание и значимость, на наш взгляд, и становятся основным камнем преткновения в исследовании сущности и динамики религиозности как свойства субъекта – ее носителя. С помощью необходимых и достаточных критериев религиозности возможно определить и то, что считать религиозным явлением, и те параметры, по которым следует характеризовать соответствующие общины и индивидов.

Украинский исследователь А. А. Панков выделяет ряд признаков, которые могут играть роль соответствующих критериев:

«1. *Самоидентификация респондента.* Это наиболее распространенный и популярный среди исследователей религиозности критерий определения отношения к религии, но он является сложносоставным. В нём, в свою очередь, выделяются: а) определение отношения человека к религии вообще – религиозная самоидентификация, обычно определяемая по инвариантной шкале типа «верующий – индифферентный – неверующий» или «верующий – колеблющийся – неверующий – атеист»; б) определение отношения человека к конкретному религиозному вероисповеданию – конфессиональная самоидентификация. Первая компонента считается базисной, вторая — «важным конкретизирующим признаком религиозности, получающим выражение и в религиозном сознании, и в религиозном поведении».

2. *Определенный круг мировоззренческих представлений,* характерных для данного вероисповедания. В качестве соответствующего критерия чаще всего употребляется следующий набор признаков: вера в Бога (представление или допущение существования Бога как сверхъестественного субъекта, влияющего на мир и человеческую жизнь); вера в прочие сверхъестественные реалии, как-то: ангелов, бесов, рай, ад, реинкарнацию, возможность магического воздействия на предметы и явления мира; признание

<sup>9</sup> Яблоков И. Н. Социология религии...

основных положений (догматов) того или иного религиозного вероучения.

3. *Совокупность определенных практик* (повторяемых социальных действий, элементов поведения и образа жизни), свойственных данной религиозно-культурной традиции. К данному критерию чаще всего относятся: факт и частота молитвы; посещение храма (молитвенного дома); чтение вероучительной литературы; исполнение основных ритуалов (таинств); практика обращения за советом к духовному наставнику; практика посещения святых мест (паломничество); участие в особых культовых действиях, таких как, например, крестные ходы в христианстве; наличие дома предметов культа»<sup>10</sup>.

В условиях современного общества, когда сложно осуществлять принцип неучастия в социальных практиках, хочется добавить к вышеперечисленному еще и участие во внекультовой деятельности, осуществляемой соответствующей общиной. Ниже мы еще вернемся к специфике религиозности современного этапа существования культуры. Пока отметим, что избыточность характеристик делает громоздкими потенциальные модели религиозности и не снимает вопроса о ее критериях.

В связи с этим актуальным представляется замечание Р.А. Лопаткина о том, что «использование всего набора признаков для установления религиозности индивида излишне» и что в качестве её критерия достаточно выделить «либо один определяющий признак, либо минимальный набор таковых»<sup>11</sup>. Особенно важно это для новых религиозных форм, которые изменили представления о том, что считать религией, и сделали особенно актуальным вопрос об изменении основных подходов религиоведения как дисциплины. Отсутствие у ряда общин общепринятых характеристик религиозных учений и сообществ спровоцировало широкое употребление таких терминов, как «секта», «культ», «квазирелигия». В интересах методологической корректности проблема определения религиозности субъекта, на наш взгляд, должна сводиться к тому, какой признак (совокупность признаков) следует считать

<sup>10</sup> Панков А.А. К вопросу о критериях современной религиозности. URL: [http://www.rusnauka.com/11.\\_NPRT\\_2007/Psihologia/22420.doc.htm](http://www.rusnauka.com/11._NPRT_2007/Psihologia/22420.doc.htm) (дата обращения: 05.08.2008).

<sup>11</sup> Дубов И., Ослон А., Смирнов Л. Указ. соч. С. 194.

определяющим для признания за феноменом статуса «религиозного».

Именно этот ракурс в определении религиозности и становится причиной разделения исследователей на два основных направления в соответствии с методологической позицией, что отмечается в большинстве обзоров религиоведческих школ<sup>12</sup>.

Первая позиция представлена Д.Е. Фурманом, С.Б. Филатовым, Р.Н. Лункиным, Л.М. Воронцовой, Н.А. Митрохиным и др. «Для них, прежде всего, таким критерием выступает постоянное внешнее подтверждение религиозной позиции субъекта, выражающееся в регулярном отправлении культовых действий любого рода: «когда вера приводит к регулярному посещению церкви, причащению, соблюдению постов и т.д., то есть когда человек ради неё готов чем-то поступиться, если его поведение как-то меняется»<sup>13</sup>. Напротив, «культурная религиозность, или религиозная самоидентификация», по мнению исследователей данной группы, «является мировоззренческой, идеологической позицией, но не религиозностью в прямом смысле этого слова. Самоидентификация не предполагает, что данный человек разделяет соответствующие религиозные верования и следует религиозным практикам»<sup>14</sup>. Данной группе исследователей также свойственна тенденция выделения комплексных критериев. Так, например, Н.А. Митрохин не склонен считать разделяющими православную веру даже значительную часть (от трети до четверти) людей, регулярно посещающих богослужения, по причине того, что они воспринимают православные святыни, требы и таинства исключительно магически и не проявляют никакого интереса к их аутентичному содержанию<sup>15</sup>. Таким образом, исследователи данной группы считают критерием религиозности полноту религиозного образа действий и образа мысли. Поскольку сама полнота определяется только со стороны наблюдателя, справедливо, по нашему мнению, считать данный критерий внешним.

<sup>12</sup> Подробный разбор разногласий дан в: Панков А. А. К вопросу о критериях современной религиозности...

<sup>13</sup> Чеснокова В.Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений. М., 2003. С. 27.

<sup>14</sup> Фурман Д.Е., Каарияйнен К. Религиозная стабилизация: отношение к религии в современной России // Свободная мысль-XXI. Теоретический и политический журнал. 2003. № 7. С. 39–40.

<sup>15</sup> Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004. С. 43

Выразителями второй позиции в отечественной социологии являются В.Ф. Чеснокова, Ю.Ю. Синелина, З. И. Пейкова и др. Они склонны считать ключевым признаком религиозности самоидентификацию, осознание человеком себя как принадлежащего к данной конкретной религии. В этой связи, по словам Ю. Ю. Синелиной, даже «вопиющая религиозная безграмотность не может служить основанием, чтобы отказывать людям в праве именовать себя православными, если они так себя определяют, поскольку эти люди на пути к целям, установленным Церковью (целям, которые они сами для себя обозначили, назвав себя православными), находятся в процессе духовного самосовершенствования»<sup>16</sup>. В.Ф. Чеснокова объясняет это тем, что главным измерением религиозности является её направленность. Что же касается таких признаков религиозности, как поведение, знание догматов, благочестие, которые другие исследователи обычно квалифицируют как показатели уровня и степени религиозности, то они относятся «к глубине и формам верования, а не к его направленности»<sup>17</sup>. Глубина верования, согласно концепции В.Ф. Чесноковой, описывается применительно к православному христианству другим понятием – «воцерковленностью» – и выявляется целым рядом признаков (в идеале их может быть великое множество). Направленность же содержит только одно измерение: православный – неправославный<sup>18</sup>. В соответствии с этим критерий религиозности заключается в самоидентификации: так, «православные» – это те, кто: а) признал, что верует в Бога; и б) сам отнес себя к православным<sup>19</sup>. В противоположность критерию, избранному первой группой, самоидентификация по принципу ориентирования на объект веры является внутренним критерием.

Согласно Панкову «и первая, и вторая позиции имеют как существенные недостатки, так и существенные достоинства. Так, к достоинствам первой позиции относится комплексный характер критерия религиозности и требование подтвердить самоопределение респондента на словах аргументами объективного характера. Слабое место этой позиции – это сам предлагаемый её сторонниками способ такого подтверждения – увеличение числа фильтров в виде формальных

<sup>16</sup> Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 95.

<sup>17</sup> Чеснокова В.Ф. Число православных в России увеличивается. URL: <http://club/fom/ru/article/php?id=10> (дата обращения 28.10.2005).

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Панков А. А. К вопросу о критериях современной религиозности...

требований к верующему. Подобный метод, во-первых, на практике зачастую ведет к произвольности выбора таких критериев, и, во-вторых, не имеет принципиальных ограничений на их количество. Логика данного подхода закономерно приводит к выводу, что “настоящих” верующих ничтожно мало.

Соответственно к недостаткам второй позиции следует отнести односторонность, одномерность предлагаемого критерия религиозности. Здесь имеет место смешение категорий необходимого и достаточного оснований. Самоидентификация, действительно, выступает необходимым условием отнесения человека (группы) к верующим и в этом качестве – к субъектам данной конфессиональной религиозной культуры, но для достаточности этого основания требуется дополнить его другими весомыми аргументами. Достоинство же этой позиции видится во внимании к особенностям конкретной, например, православно-христианской или исламской религии, к поиску адекватных “инструментов” её изучения»<sup>20</sup>.

В нашем представлении некоторый «срединный» путь в определении сути религиозности как неотъемлемой характеристики субъекта, относящегося к религиозной сфере, выбран И. Н. Яблоковым, причем вполне обоснованно<sup>21</sup>. Отправной точкой в установлении критериев религиозности становится религиозная вера. «Последняя включает знание и принятие в качестве истинных определенных религиозных идей, понятий, представлений (догматов, легенд и т. д.) и уверенность в объективном существовании существ, свойств, связей, которые составляют лишь предметное содержание религиозных образов». Вера избирается нами в качестве базовой характеристики еще и исходя из специфики современной религиозности. Последняя, по нашему мнению, формируется на уровне индивидуального сознания на основе интуитивного отбора компонентов, с допущением трансформации исходных образцов и их произвольного сочетания. Поэтому вера, как сознательный волевой акт, становится необходимой отправной точкой для приобретения религиозного опыта.

Базовый критерий не претендует на исключительность в характеристике религиозного пространства. У Яблокова он дополняется так называемыми специальными критериями, одним из

<sup>20</sup> Панков А. А. К вопросу о критериях современной религиозности...

<sup>21</sup> Здесь и далее концепция приводится по: Яблоков И. Н. Социология религии...

которых становится исследование религиозного сознания, включающее «в себя и изучение религиозных мотивов различных видов деятельности. Религиозный мотив, как правило, действует в совокупности с другими стимулами. Отсюда важность определения места религиозных мотивов в системе мотивации поведения». По нашему мнению, данный критерий является не столько специальным, сколько вторичным, поскольку само наличие веры определяет – пусть и не полностью – мотивы социального поведения индивида. Равно как и религиозное сознание, имеющее центральным местом состояние веры, вряд ли в качестве доминирующих составляющих будет содержать нерелигиозные феномены.

Внимание уделяется и показателям религиозного поведения: «Совершение таких обрядов, как крещение, участие в религиозных праздниках, посещение церкви, нельзя брать в качестве таковых критериев. При поисках поведенческих показателей религиозности следует, на наш взгляд, ориентироваться, прежде всего, на те акты поведения, которые непосредственно связаны с религиозным сознанием. Именно они совершаются под влиянием религиозных представлений, чувств, настроений. Только в том случае, если совершение обряда, участие в религиозном празднике, посещение богослужений мотивированы религиозными мотивами, эти виды поведения свидетельствуют о религиозности. К главным и основным критериям могут быть отнесены: совершение молитвы, исповедь, пропаганда религии, религиозное воспитание в семье и т. д. Кроме основных показателей в зависимости от исследуемой проблемы выделяется ряд специальных критериев. Ими могут быть: совершение обрядов, посещение богослужений, чтение религиозной литературы и др.».

Опора на внутреннее, а не внешнее отношение к сакральному вполне справедливо признана автором концепции одним из ведущих критериев религиозности. Сами по себе формы коллективной культовой практики, особенно в регионах с доминированием традиционной культуры и слабо развитой идеей свободы выбора для человека, свидетельствуют лишь о наличии развитого культа и тех устойчивых групп, которые составляют его социальную основу. В последнем случае речь скорее идет о традиционно-мифологическом восприятии священного начала. Мифологическое начало точно так же имеет внутреннюю и внешнюю составляющие, которые закрепляют данный тип мироотношения – на уровне априорного



представления о мире, сформировавшихся в ходе индивидуального существования моделей поведения в различных ситуациях и общественного мнения, касающегося ряда мировоззренческих вопросов.

Однако и индивидуальная обрядность требует весьма вдумчивого отношения, поскольку может являться следствием системы воспитания, стереотипов общественного мышления и т.п. Кроме того – как показывают проводимые нами исследования – ряд действий может быть совершен по мотивам следования моде, из интереса, из коммерческих соображений. По нашему мнению, индивидуально-личностное содержание религиозной веры является наиболее трудно фиксируемым и верифицируемым фактором. Все вытекающие из него факты участия в религиозной жизни общины и отправлении любых культовых действий в равной мере могут быть подтверждением как религиозности индивида, так и других его качеств.

Исследователь рассматривает и систему определенных отношений с людьми как внутри религиозной группы, так и вне её, для субъекта – носителя религиозности: «...критерии религиозного сознания и поведения должны быть поставлены в связь с показателями включенности индивида в религиозные отношения. Важным показателем является членство в религиозной общине, в исполнительных органах. О включенности или невключенности индивида в систему религиозных отношений можно судить по составу той неформальной контактной группы, членом которой данный индивид является. Должно приниматься во внимание и отношение члена религиозной группы к светским общностям, к нерелигиозным коллегам по работе, к соседям».

Данные положения представляются нам весьма спорными, поскольку в условиях современной культуры членство в религиозной группе уже перестало быть обязательным для самого индивида, зачастую воспитанного в традициях светского индивидуализма. Наличие элементов светской культуры приводит к атомизации общественной жизни и все более четкому очерчиванию сферы частного пространства, за пределы которого состояние веры может и не выходить. Именно поэтому и участие во внекультовой деятельности нельзя считать определяющим в оценке индивида как носителя религиозности.

Что касается определения «количественных параметров» религиозности, то тут предложенная И. Н. Яблоковым методика оценки является, по нашему мнению, исчерпывающей: «В этом случае достаточно выделить такие показатели, которые свидетельствуют хотя бы о “минимуме религиозности”, причем можно отвлечься от измерения интенсивности религиозных свойств. Интенсивность религиозной веры, степень религиозной информированности, уровень религиозной мотивации, частота совершения того или иного акта религиозного поведения свидетельствуют не о наличии или отсутствии свойства, а о его мере. Мера выясняется тогда, когда наличие свойства уже установлено. “Интенсивность”, “уровень”, “частота”, “объем” не являются критериями религиозности, они характеризуют ее степень. Учет степени интенсивности религиозного свойства важен при построении шкал, при разработке типологии».

Таким образом, оптимальным при фиксировании и характеристике религиозности приходится признать комплексный подход: «...учет объема, содержания и уровня религиозного сознания, степени включенности индивида в религиозные отношения, интенсивности религиозного поведения». Это находит свое выражение в следующих параметрах: содержание и интенсивность религиозной веры, интенсивность религиозного поведения и его место в общей системе деятельности человека, роль индивида в религиозной группе, степень активности в распространении религиозных взглядов, место религиозных мотивов в структуре мотивации религиозного и нерелигиозного поведения.

Оригинальный вариант разрешения проблемы критерия религиозности предложен С. Д. Лебедевым<sup>22</sup>. Его критика приведенных выше парных концепций имеет междисциплинарный уклон: «...обе сложившиеся в российской социологии религии концепции религиозности, на наш взгляд, абсолютизируют различные системные свойства религиозной культуры. Социологи – сторонники первой концепции религиозности, фактически руководствуясь системным принципом, взяли за образец системы идеальный законченный вариант ее развития и не учли при этом самого момента развития и становления, самоорганизации

<sup>22</sup> Здесь и далее работа С. Д. Лебедева цитируется по: Лебедев С. Д. в дискуссии «Статьи и суждения» 01.03.2006. URL: <http://club.fom.ru/entry.html?entry=2538> (дата обращения: 05.08.2008).

религиозной культуры. Их оппоненты, напротив, абсолютизировали момент развития, вынеся за скобки понятия “религиозность” практически все ее культурные объективации и попытавшись обосновать в качестве такого репрезентанта “голую” самоидентификацию респондента. Для последовательного проведения принципа системности необходимо найти баланс, “золотую середину” между той и другой концепциями».

Фактически исследователь смещает акцент с сугубо религиоведческой трактовки данного явления в сторону культурологического подхода: «Нам представляется, что тем полем, на котором обе эти концепции могут быть сопоставлены, является религиозная культура. Именно отношение к культурному измерению религиозности выступает здесь тем “пробным камнем”, который лежит в основе их принципиального различия».

Автор предполагает, что в основу критерия религиозности целесообразно положить тот «подход, который в наибольшей степени учитывает закономерности формирования и развития религиозной культуры в “реальном режиме” ее социальной репрезентации. Таковым нам представляется системный подход». Стоит отметить, что означенный способ решения проблемы не столько самостоятельно сформулирован автором, сколько сконструирован на основе ряда культурологических концепций, для которых религия как феномен является одним из частных проявлений культуры.

Так, среди важнейших системных свойств культуры выделяются следующие:

«Целостность. Целостность культурной системы, согласно П.А. Сорокину, выражается, прежде всего прочего, в ее внутренней логико-смысловой интегрированности. Логико-смысловое единство элементов культуры представляет собой высшую форму их интеграции, выражающуюся в понятиях “последовательный стиль” или же “последовательное и гармоничное целое” – в отличие от “противоречивой системы стилей”, “всякой всячины” и “эклетики”»<sup>23</sup>.

«Самоорганизация. Согласно формулировке О. Н. Астафьевой, «культура как система представляет собой сложную противоречивую целостность, развивающуюся нелинейно и

<sup>23</sup> Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. С. 26.

поддерживающую саморазвитие на основе изменчивости и устойчивости своих подсистем и элементов»<sup>24</sup>.

«Самореференция, понимаемая как «самосознание, самописание и самоосмысление системы. «Социокультурная система через различных субъектов деятельности способна выделять себя из внешнего... контекста и воспроизводить эту границу»<sup>25</sup>.

На основе указанных выделяются следующие характеристики, связанные с религиозным мировосприятием: религиозность как основанная на прогрессирующем усвоении (инкультурации) социальным субъектом определенной религиозной культуры; культура, предстает самоорганизующейся системной целостностью, которая развивается из некоторого минимального до полного и завершенного состояния; религиозность современного человека, являющаяся результатом взаимодействия секуляризованной светской культуры, изначально определяющей его жизненный мир, и конфессиональной религиозной культуры, помещаемой им в центр своего жизненного мира и трансформирующей его.

Как видно, С. Д. Лебедев претендует на реализацию принципа взаимного дополнения субъективного признака религиозности (религиозная и конфессиональная самоидентификация) и ее объективного признака как «минимального репрезентанта соответствующей религиозной культуры, с которым в решающей степени связан ее потенциал самоорганизации». При этом степень развития данного репрезентанта – количество его структурных элементов и сложность связей между ними, выражаемые понятием «воцерковленность» рассматриваются как не играющие принципиальной роли. Доминирующим фактором становится «способность культуры достичь в перспективе такой степени развития, чтобы интегрировать вокруг себя наличное социальное знание субъекта и, таким образом, осуществить культурный синтез светского паттерна, исходного для этого субъекта, и религиозного паттерна, осознанно культивируемого этим субъектом. В оптимальном варианте такой синтез будет напоминать в своих ключевых чертах сорокинский тип интегральной системы культуры».

---

<sup>24</sup> Астафьева О.Н. Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы. М., 2002. С. 63.

<sup>25</sup> Там же. С. 60.

Хочется отметить, что предложенный выход из ситуации разногласий в методологии религиоведения на самом деле не является выходом как таковым. Процесс усвоения религиозной культуры тоже требует некой шкалы для замера. Большею частью при этом приходится опираться на внешние признаки, которые, как отмечалось выше, не могут служить исчерпывающим аргументом в пользу искренней религиозности субъекта. Уровень развития самой культуры тоже не свидетельствует о наличии в ней определенной доли религиозного компонента. Что касается специфики современной религиозности, то в этом отношении мы готовы полностью согласиться с автором, зафиксировав только в мировоззрении современного индивида еще и мифологическую составляющую.

Далее фактически С. Д. Лебедев возвращается к тому, что было ранее предложено Яблоковым, – к пониманию веры как центрального звена религиозного мировосприятия, хотя и использует для этого, на первый взгляд, сугубо специфические термины: «Объективный субминимум религиозной культуры предполагает, на наш взгляд, три свойства. Во-первых, он должен представлять “ядерный” элемент религиозной культуры – такой, который определяет направленность ее развития и образует ее смысловой “эпицентр”, на раскрытие, усиление и упрочение которого должно быть в идеале направлено функционирование всех интегрирующихся вокруг него элементов. Иначе говоря, данный элемент должен представлять собой некий “стержень” воцерковленности человека, без которого эта последняя теряет свой смысл, становясь, по словам А. Дж. Тойнби, историческим псевдоморфозом. Во-вторых, этот элемент должен обладать высоким потенциалом доминирования среди других подобных ему элементов. В-третьих, данный элемент должен быть в своем роде универсален – он должен выражать саму сущность религии и религиозности, то “всеобщее” в ней, что объединяет и спаивает остальные ее элементы».

Внимательное прочтение вышеприведенного утверждения показывает, что автор не добавляет ничего нового в существующие методологические построения религиоведения как дисциплины. Собственно и сам он – возможно не желая того – указывает на свою принадлежность к уже существующим взглядам: «С нашей точки зрения, всем этим требованиям отвечает одна вполне конкретная

ценностная ориентация, которая может быть обозначена как ориентация на ценность религиозной веры. Именно религиозная вера, возведенная в ранг ценности, выступает тем универсальным индикатором, который позволяет отличить религиозного (верующего) человека от человека анерелигиозного (неверующего). Евангельская крылатая фраза “Верую, Господи, помоги моему неверию!” выражает эту ценностную ориентацию как нельзя более точно. Она означает, что ценность религиозной веры имеет для человека терминальный (смыслжизненный) характер: он не ощущает себя достигшим должного состояния веры, но стремится к ней как к очень важной, если не важнейшей цели своей жизни. Такая тяга к вере – это та константа религиозности, одновременно предполагающая тот минимум принадлежности к религиозной культуре, которые характеризуют человека как “уже принадлежащего” религии».

Позволим себе не согласиться с представлением о вере как некой целевой точке, к которой стремится религиозный индивид. Сам факт зафиксированного отношения к сакральному уже говорит о наличии веры как феномена, а приведенная выше фраза отмечает скорее то положение, которое занимает в религиозном пространстве человек относительно Бога. Говорить о вере как о ценности также представляется не совсем корректным, поскольку само состояние веры для религиозного индивида имеет не просто более высокое существование. Оно отграничивает два континуума – религиозных и нерелигиозных людей и, как неотъемлемая часть для первых, не может быть оценена в количественных параметрах, как значимая более или менее. Вера играет не только смыслонадеждающую роль, она конструирует пространство, переводя мифологическую космогонию в иное измерение.

Это и последующие построения, по нашему мнению, относят самого исследователя ко второй группе религиоведов, признающих приоритет внутренних факторов в определении религиозности как феномена: «Что же касается показателей религиозной и конфессиональной самоидентификации, то их функция заключается в конкретизации той религиозной культуры, “зерно” которой, проявляющееся в форме ценности религиозной веры, прорастает в сердце и голове верующего человека. Оба эти момента связаны с самореференцией культуры. Так, признание себя “верующим” свидетельствует в данном случае об осмысленности религиозного

выбора, а соотнесение себя с определенной конфессией указывает на конкретный религиозно-культурный “генотип”, который в конечном итоге будет определять специфику сакрального отношения и путь развития религиозной культуры данного субъекта. Если человек, для которого религиозная вера является ценностью терминального характера, в то же время субъективно считает себя верующим и идентифицирует себя, например, с православной традицией, то можно говорить о присутствии в его сознании минимального репрезентанта православной религиозной культуры».

Предваряя наше собственное исследование, отметим, что именно в аспекте многогранности религиозности как феномена и наличия множества социальных связей и будут рассмотрены аспекты веры у женской части религиозных общин Прикамья. Пока же остановимся на том, что само явление религиозности будет рассматриваться как сочетающее внешние (социальные) и внутренние (социализированные индивидуальные) характеристики с верификацией верующей как таковой на основе ее самовосприятия с дополнительной коррекцией такого рода утверждений через внешние стороны учения, культовой и внекультовой деятельности.

## ***1.2. Женская религиозность как специфический феномен***

Проблема специфики женщины в ее социальном существовании, возможности и способности самореализоваться в общественном континууме уже давно стала объектом рассмотрения представителей различных гуманитарных и социальных наук. Особое внимание уделялось и женскому отношению к сакральному, к религии как части общественной жизни и индивидуального опыта мировосприятия. Социологические исследования последних лет не раз подтверждали тезис о высокой религиозности женщин (ФОМ 2004 г., ROMIR Monitoring 2004 г.), что традиционно объяснялось ее особым психоэмоциональным и физиологическим состоянием. Именно высокий уровень интенсивности религиозных переживаний женщины сейчас является объектом пристального внимания представителей различных научных направлений и школ.

Все многообразие ракурсов, тем и подходов, на наш взгляд, позволяет выделить две группы исследователей – сторонники феминистского подхода в анализе любых проблем, связанных с полом, и, если так можно выразиться, гендерно незаинтересованные исследователи.

И те, и другие признают специфичность религиозного опыта женской половины человечества, но первые делают акцент непосредственно на том, насколько женское начало было деформировано под воздействием религий «патриархального толка». Соответственно, и социальные стратегии поведения рассматриваются как принудительно вытекающие из религиозной системы, имеющей насильственную природу<sup>26</sup>. К этому направлению относятся М. Дали, Дж. Пласков, Р. Шоп, Ю. Кристева, С. Гриффин, А. Рич, Р. Рушер, Л. Иригарей и др.

Примечательно, что первые сторонницы «новой» теологии феминного толка не стремились выйти за границы христианского мировоззрения, хотя бы потому, что были выпускницами теологических факультетов католических университетов. К. Борессен, Р. Рютер, Л. Рассел, Р. Хогтон утверждали, что феминистическая теология «должна раскрыть истинное значение

---

<sup>26</sup> Белова Т.П. Женщина и религия: Проблемы феминистской теологии // Женщина в меняющемся мире. Иваново, 1991; Гендерные исследования: феминистская методология в социальных науках. Харьков, 1988.



христианской веры, к которой человек стремится, но не в состоянии проникнуться ею самостоятельно, то есть помочь человеку освободиться от личного морального и социального зла»<sup>27</sup>.

Л. Рассел предлагает заново истолковать Библию, сделав упор на нравственном учении христианства и пропагандируемой им идее всеобщего равенства. Вследствие этого должна быть создана «всемирная коммуна», в которой будут «разрушены социальные, национально-этнические и сексистские барьеры, преодолено обособление религий, осуществлена открытость всех людей Богу»<sup>28</sup>. Более радикальное крыло – Т. Роззак, И. Ильич, М. Дэйли – уже предлагают отказаться от патриархальной религии в целом как наносящей ущерб человеческой культуре.

Яркий пример подобного подхода в отечественном феминистском движении представляет позиция В. Суковатой. Вышеприведенные положения у автора развернуты не только наглядно, но и эмоционально. Она пишет о том, что «традиционные религии нивелируют женский опыт Веры и потребности женщин в религиозном самовыражении. В каждой из мировых, или национальных религий по сей день сохраняется целая система взглядов, принижающих роль Женского: от менструальных табу, согласно которым женщина считается “нечистой” в определенные дни (вплоть до того, что изгоняется в специальную хижину – в архаических обществах, либо не допускается в церковь – в христианстве) до вербальных инвектив о греховности и “вторичности” женщины (вследствие ее “происхождения” из ребра Адама), запретах на изучение женщинами священных текстов, преподавание теологии и ведение службы. Интерпретация Женского Тела как “сосуда греха”, осуществляемая как бы в противовес мужской “непорочности”, не только отчуждает женщину от легальных каналов духовности, но и потенциально оправдывает негласно существующую в обществе политику женской “виктимизации”, которую М. Дали, классик американского феминизма, назвала “садо-мазохистским ритуалом”. Символику такого “культурного садо-мазохизма”, утвердившегося на базе религиозных императивов, в течение многих веков воплощали

<sup>27</sup> Цит по: Благова Т.И. Феминизм в современном мире // Наука и религия. 1981. № 3. С. 56–58.

<sup>28</sup> Благова Т.И. Указ. соч. С. 56–58.

индийское сати, африканская клитероктомия, китайское уродование ступней, японское перетягивание груди и т.д.»<sup>29</sup>.

Даже поверхностное прочтение текста подтверждает, что сама исследовательница не является квалифицированным специалистом в области религиозных учений и практик. В статье отсутствует разделение мифологических и религиозных систем, равно как и попытки герменевтического, понимающего рассмотрения описываемых феноменов. Глубокое знакомство с богословской традицией мировых религий видимо также остается за рамками интересов автора. Представление о культовых практиках и их символическом смысле для феминизма формируется на основе популярных представлений и сугубо внешних действий: «Индуизм однозначно формулирует предназначение женщины, как супруги и матери, даже не имеющей права изучать Веды, главная добродетель которой – безусловное подчинение мужу».

Следующей посылкой становится указание на тот факт, что изначально во многих религиозных системах функция женщины была не менее значимой, нежели сильной половины человечества: «Вместе с тем, сама религиозная история содержит указания на то, что среди первых христиан женщины занимали значительное место, так в сюжеты Священного писания вошли, например, Мария Магдалина, которая, как повествуют все четыре евангелиста, стала одной из самых преданных последовательниц Христа. Именно ей первой явился он после воскрешения (Мф 27,28; Мк 15,16; Лк 8,24; Ин 19,20). Другая Мария, жена Клиопа и мать Иакова, присутствовала при воскресении Христа (Мф 27,28; Мк 15,16). А к Марии, матери Иоанна, после спасения из темницы приходит Петр и застаёт у нее людей, молящихся о нем, что является описанием одного из первых молитвенных собраний, зафиксированных в тексте (Лк. 24; Ин. 19; Деян 12). Еще одна известная из Библии женщина, это – Лидия, торговка багрянцами, по понятиям того времени, богатая *предпринимательница*, самостоятельно ведущая торговые дела после смерти мужа. Она принимает крещение от Павла и становится во главе одной из *первых* в Европе христианских общин (Деян. 16,40).

---

<sup>29</sup> Здесь и далее цитата по: Суковатая В. Гендерный анализ религий и феминистская теология: к постановке проблемы. URL: <http://giacgender.narod.ru/n2t1.htm> (дата обращения: 05.08.2008).

Общеизвестно, что женщины играли важную роль на первых этапах формирования Ислама, об этом свидетельствует создание культа ближайших сподвижниц Мухаммеда: Амины, его матери, и Фатимы, любимой дочери, а в классической арабской литературе популярен образ “героической женщины”, которая участвует в битвах и политической жизни государства наравне с мужем и другими мужчинами. Однако современные мусульманки лишены возможности на равных с мужчинами участвовать в духовном самовыражении.

Известно, сколь велика роль еврейских женщин в спасении еврейского народа и сохранении иудейской духовности в период более двухтысячелетнего рассеяния евреев по миру. Мириам, которая упоминается в Ветхом Завете, известна тем, что стояла у истоков освобождения евреев из четырехсотлетнего египетского плена, была пророчицей и вывела женщин по сухому дну во время их перехода через Чермное море. О ней говорится и как об исполнительнице древнейших национальных гимнов, например, гимна “Пойте Господу!” (Исх. 15,2; Числ. 12, 10, 20, 26; Втор. 24, Мих. 6)».

Критика «женофобской политики» традиционных систем верований у автора сочетается с описанием тех альтернатив, которые – именно в религиозном аспекте – были выдвинуты представительницами феминистского движения на Западе. В качестве примеров движения религиозной системы в сторону интересов женщины стало, прежде всего, модернизаторское движение, развернувшееся в индустриальную эпоху в большинстве традиционных верований: «Наибольшего размаха теологическое реформаторское движение достигло в христианском мире, что можно объяснить большей активностью общественных лидеров и организаций в странах Запада. Большим и несомненным достижением этой продвинутой стала допуск женщин в церковную иерархию, хотя число женщин-священников далеко не пропорционально количеству в руководстве мужчин».

Рядом с достаточно тривиальными характеристиками течений реформаторского толка очень показательным и информативным, на наш взгляд, представляется описание сконструированной самими феминистками вероучительной системы. Примечательным новое учение является уже потому, что оно старается вобрать в себя то, что сами сторонники феминизма считают неотъемлемыми

характеристиками именно женского мировоззрения: «С середины XX века часть наиболее радикально настроенных феминисток, сочтя “мягкое”, постепенное реформаторство бесперспективным, выдвинула идею создания собственной, “феминистской религии”, основанной на женском опыте Веры и Духовности. Среди ее качественных характеристик следует выделить Целостность, Единобытие, Экосознание, которые противопоставляются патриархатному (христианскому) Дихотомизму (Духа и Тела), Иерархичности (Рационального и Эмоционального), и Фаллоцентризму. Концепция “феминистской спиритуальности” объединяет теоретиков матриархатного футуризма, лесбийских радикалов, “поклоняющихся Богине”, сторонниц шаманизма, мистических и ведьминских практик, иначе говоря, любых форм веры, способных быть адекватными женской духовности и нести гармонию в мир».

Если обратить внимание на те ценности, которые выводятся автором как наиболее высокие – целостность, единобытие и экосознание (следовательно, единение с окружающим миром), – становится очевидным, что в качестве альтернативы «репрессивным» традиционным религиям предлагается новая мифология, новизна которой, впрочем, заключается лишь в ее сравнительно позднем времени возникновения. Упоминание магических практик и культа Великой Богини служит лишь дополнительным подтверждением этого факта. Идеологи феминизма не обращают внимания на то обстоятельство, что мифологическая система, которую они пропагандируют, почти не учитывает специфики именно женщины как индивида и социального существа. Если же допустить, что предлагаемые качества системы особенно дороги женщинам, придется признать, что последних совсем не интересуют свобода выбора, самоопределение, индивидуальность и самостоятельность, явно противоречащие лозунгам новой «религии». К собственно религиозной составляющей здесь можно отнести только понятия «Духовности и отношений с высшим “Я”, которые в течение многих столетий считались прерогативой исключительно “мужского” сознания».

Следующим шагом представительниц феминистского движения стала разработка соответствующей богословской системы, разрабатывающей проблему нахождения женщины в религиозном пространстве: «Предметом феминистской теологии является

категория Женского в поле религии, публичной теологии, духовных практик и ритуалов. Феминистская теология изучает гендерные стереотипы, гендерные идеалы, гендерную иерархию социальных ролей, представленные в дискурсе традиционных вероучений и религиозных философий, и её целью является деконструкция гендерного неравенства в фокусе религий с позиций феминистской критики и теории власти. Так, методология феминистской теологии базируется на современных концепциях постструктурализма, постлакановского психоанализа, “археологии власти”, лингвистической критики значений, постфеминистских философий и ревизии классических источников. Феминистские авторы рассматривают, какое место занимает сексуальность и телесность в иерархии ценностей различных религий, и в какой степени это определяет категории морали и стандарты гендерных отношений в повседневности».

Отчасти такая теология одновременно выступает и в роли идеологии, но своим акцентом на специфике женского мировосприятия может служить источником для изучения современной женской религиозности. Здесь можно говорить даже о нетрадиционном варианте рассматриваемого феномена как концентрированного выражения именно женского религиозного опыта, пусть и не относящегося к общеизвестным конфессиям. Неслучайно даже направления данной теологии имеют разновидности, роднящие их с протестантскими аналогами:

«Общепризнанными являются четыре направления, активно заявляющих о себе в современной западной феминистской теологии. Это: *ревизионистское, реформистское, революционное и реджектионистское* (“отвергающее”, критическое). *Реформистское* направление феминистской теологии основано на либеральной критике религиозных традиций и структур маскулинноцентрированного языка, использующегося в литургии и других ритуалах церкви. Целью реформистов является устранение наиболее одиозных образов сексизма из церковных практик и корректная интерпретация священных текстов с позиций гендерного равенства.

Реформистское направление в феминистской теологии тяготеет к выявлению антипатриархатных идеалов, исходя из оснований самих религий; они требуют полностью отказаться от сексистских обрядов и изъять тексты, способствующие продуцированию и

подтверждению стереотипов гендерного неравенства. Идеологи этого направления считают нужным включить в церковную службу ритуалы, отражающие “женский” опыт духовности, женские представления и практики общения с высшим “Я”. Они делают упор на введение женщин в церковную иерархию.

Представители Революционной феминистской теологии выступают за ограничение влияния традиционных религий и выдвигают идею построения “новой, женской спиритуальности”, которую они нередко черпают в смешении обычаев, на их взгляд, в наибольшей степени отражающих женский опыт постижения Божественного. Например, Шарлен Спретнак характеризует “женскую спиритуальность” как “внутреннее единство всех форм бытия”. Господу как трансцендентному началу, теоретики феминистской религии противопоставляют божества женского рода. Согласно Наоми Гольдберг, классический иудаизм и христианство не подходят современным женщинам, а потому будут заменены новыми образами религиозной экспрессивности, отражающими специфику женской субъективности. Идеи “революционной феминистской теологии смыкаются с философией экофеминизма, т.к. Богини, выдвигаемые взамен исторических форм маскулинных божеств, не противостоят Природе, в качестве альтернативного члена бинарии Природа-Культура, но стремятся взаимодействовать с “естественными силами, признавая их не как нечто, подлежащее покорению, но как другое измерение себя... Феминистская спиритуальность по существу есть экологическая форма поклонения.

“Отвергающие” теологи феминизма наиболее радикальны в своих воззрениях, так как считают, что сексизм, пронизывающий все религиозные практики нарядов мира, не позволяет женщинам выражать своё истинное духовное “я” и потому необходимо создать абсолютно новые, альтернативные формы веры и спиритуальных обрядов, основанные на понимании потребностей женского духовного развития. Концепция “альтернативной религии” сближает “отвергающих” теологов с утопической и лесбийской философией феминизма, также настаивающими на необходимости конструирования особого женского пространства, противостоящего метагалактике религиозного андроцентризма. Идеологи “отвергающей” разновидности феминистской теологии практикуют поклонение нетрадиционным, иррациональным символам веры, среди которых распространены ритуалы возрожденного

ведьмовства, в частности в его “северной” (рунической) образности, или афро-карибской (вудуистской) традиции. Приверженцы альтернативной религиозности считают, что такие формы интуитивного знания и духовности, как астрология, мантика, магия, мистицизм, теософия, антропософия, шаманизм, маргинализованные официальной культурой и как бы “вычеркнутые” из истории цивилизации как изжившая себя “архаика” и “предрассудок”, на самом деле, воплощают истинно женскую суть, стремящуюся сохранить собственную самобытность в жерновах патриархата. “Маргинальные” сферы духовности деконструируют присущий мужским религиям дихотомизм, включая в свою систему ценностей такие приоритеты, как Субъективность, Интуиция, Спонтанность, Телесность и др.».

Столь объемная цитата приводится с той целью, чтобы показать, что и сами идеологи феминизма, видимо, не отдавая себе в этом отчет, подтверждают возврат к традиционному варианту мировоззрения. Теологические построения, как и собственно религиозные, в феминизме наследуют архаические способы мировосприятия, сочетая их с элементами светского решения проблемы отношения к сакральному началу. Представляется, что такой подход в современной культуре не является специфически женским, а скорее подтверждает наличие неких универсальных культурных кодов для всего человеческого сообщества. Ремифологизация менталитета как особенность культуры на современном этапе развития никак не корректируется гендерными параметрами. Сами того не желая, феминистки выстраивают религиозное отношение аналогично представителям мужской части цивилизации.

Впрочем, сами представители феминистской теологии, ссылаясь на мнение «революционного теолога» Шарлотты Кэрон, выделяют десять основных категорий, которые, по их мнению, описывают специфику женского религиозного опыта и составляют структуру самой теологии:

- использование женского культурного, социального и биологического опыта жизни в качестве центрального ядра культуры, в противовес мужскому аналогу;
- рассмотрение патриархата как наибольшего в цивилизационном аспекте зла, репрессивного женское начало не только в социально-культурной, но и в духовной сфере;

- критика представлений об «общем желании», существующем объективно, как предрассудка; упор на индивидуалистическую основу в формировании духовных ценностей и символов субъекта; отказ от иерархической структуры в организации социума и религиозной системы, а также от положений о наличии в обществе элитарных групп, занимающих более высокое положение в сотериологическом аспекте; развитие идеи нераздельности существования всех членов человеческого сообщества;

- представление о равенстве всех индивидов, вне зависимости от пола, возраста, участия во власти, этнической и конфессиональной принадлежности, сексуальной ориентации, расы, цвета кожи и физических недостатков, в том, что касается свободного, полного и публичного участия в распределении общих благ и выражения собственных духовных потребностей; здесь особый акцент – в противовес патриархальным традициям – делается на то, что женщины также имеют право сами контролировать собственную жизнь, включая право на неприкосновенность тела и автономию духа;

- необходимость реформы церковного языка, который должен использоваться как во время богослужения, так и в других видах пастырской практики, поскольку использование «мужского» языка в качестве языка Бога является абсолютно неправомерным, так как *совершенное существо* не имеет пола, Он и «Создатель», и «Отец», и «Мать» одновременно.

Новые теологи уверены, что на основе предложенных положений в полной мере будут реализованы разнообразные формы и способы выражения женской духовности, традиционно отвергаемые в так называемой «патриархатной» культуре. Предполагается, что подобный подход расширит «понимание религиозности, выдвигая веротерпимость и гендерную свободу в качестве центральных концептов общественного сознания». Антонимом ожидаемой веротерпимости называют «женофобскую модель», которая была сформирована в результате возвеличивания христианского идеала непорочного зачатия и рождения, «по условию» которого «порочным» и «греховным» объявляется любое физическое, реальное, плотское зачатие и рождение, переводя, тем самым, идеал в область мужской утопии и фантазма, а женщин ставя в положение «осквернительниц идеала».



Патриархальным религиям приписывается также «навязывание» женщине мотива страданий как единственно возможного пути искупления и сведение «всего многообразия женских проявлений – разрушительного (индийской Дурги) и созидательного (египетской Изиды), таинственного и могущественного (древнегреческой Гекаты) и мудрого и справедливого (древнеримской Минервы), исцеляющего (скандинавской Фрейи) и любвеобильного (африканской Ошун), девственного (римской Весты) и чувственного (малоазийской Иштар) – *только к двум оппозитивным началам: Евы (Лилит) и Матери – Богородицы*».

Предложенная концепция, по нашему мнению, является не столько научным суждением по поводу женской религиозности, сколько источником для изучения данного феномена. Помимо собственно протестных заявлений и критики традиционной религиозности во всех ее вариантах, сама феминистская теология не предлагает ничего нового в развитии богословских концепций, в том числе – и в аспекте роли женщины в религиозном пространстве. Зато благодаря подобным построениям уже можно выделить те особенности, которые относятся непосредственно к женской религиозности как предмету нашего исследования. Первой особенностью, требующей верификации в социологическом исследовании, можно считать развитое мифологическое мировоззрение. Сюда же стоит добавить эмоциональность, конкретность мышления, аскриптивную оценку собственного и противоположного полов.

Обращение в феминистской традиции истолкования особенностей отношения женщины к религии имеет смысл еще и потому, что в отечественной и зарубежной литературе существует сравнительно небольшой объем работ, посвященных непосредственно гендерной религиозности, а тем более – ее влиянию на параметры социального поведения и мироотношения. С одной стороны, в религиоведении и социологии религии содержится значительный массив текстов, рассматривающих те или иные аспекты положения женщины в религиозной системе, описываются некоторые категории верующих (например, иконописные женские образы<sup>30</sup>, монахини, послушницы<sup>31</sup>, представительницы общин

<sup>30</sup> См.: Плугин В., Дмитриева В. Дарующая победу // Наука и религия. 1995. №2.

новых религий, выдающиеся деятели культуры, так или иначе уделявшие внимание вопросам веры<sup>32</sup>). Уделяется внимание и тем образам и концепциям, которые сложились в рамках традиционных и нетрадиционных вероучительных систем и посвящены гендерной проблематике<sup>33</sup>. Не всегда такого рода работы представляют собой текст теоретического характера, зачастую вместо научного рассмотрения проблемы предлагается интервью с пастырями отдельных конфессий, что несколько влияет на объективность изложения<sup>34</sup>.

К сожалению, в отечественном религиоведении существует некоторый перевес, впрочем, вполне объяснимый, в том, какие именно феномены охвачены анализом. Так, православная тематика близка очень большой группе ученых и богословов<sup>35</sup>. Есть работы по историческим аспектам образа женщины в религии. Несколько меньше внимание уделяется старообрядцам, хотя в настоящее время в регионах их традиционного проживания этнографические и социологические исследования ведутся.

Что касается так называемой альтернативной религиозности и отдельных конфессий, которые уже принято считать укоренившимися в традиции, то здесь в нашем распоряжении находятся не очень многочисленные работы самих носителей вероучения и ученых. В любом случае, большинство авторов

---

<sup>31</sup> См.: Ильинская А. Духовные дочери старца Нектария. М., 1999; Ее же: Судьбы Шамординских сестер. М., 1999.

<sup>32</sup> См.: Белова Т.П. Зинаида Гиппиус и «новое религиозное сознание в России» // Женщины России в XX столетии. Иваново, 1993.

<sup>33</sup> См.: Белова Т.П. Роль женщин и семьи в учении и практике адвентистов седьмого дня // Социально-правовой статус женщины в исторической ретроспективе. Иваново, 1997; Благова Т.И. Критический анализ традиционных и модернистских концепций католицизма о роли женщины в обществе: автореферат диссертации... канд. филос. наук. М., 1980; Головей В.М., Шанайда В.И. Критика христианского толкования семейно-брачных отношений // Вопросы атеизма. Киев, 1981. Вып. 17; Горичева Т.М. Дочери Иова: Христианство и феминизм. СПб., 1992; Люлева Е. Отношение церкви к женщине // Голос жизни. 1905. №15; Люлева Е. Свободная женщина и христианство. М., 1906; Надеждин А. Права и значение женщины в христианстве. СПб., 1873; Пушкарева Н.Л. Женщина, семья, сексуальная этика в православии и католицизме: Перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. 1995. №3; Тирш Г. Христианские начала семейной жизни. М., 1861; Тинякова И.П. Учение о женщине в православии // Женщина в современном мире. М., 1989; Фоменко А.К., Фоменко И.А., Отношение христианства к женщине, семье, детям. Киев, 1983; Форсова В.В. Православные семейные ценности // Социологические исследования. 1997. №1.

<sup>34</sup> Елизарова Т. Вот такая – христианская – семья // Наука и религия. 1992. №3.

<sup>35</sup> Данные приводятся по сайту: URL:

[http://www.kcgs.org.ua/RUSSIAN/seminar\\_pushkareva.html](http://www.kcgs.org.ua/RUSSIAN/seminar_pushkareva.html) (дата обращения: 04.09.2008).

склонно уделять внимание особенностям догматической стороны вероучения, специфике культовой практики, рассмотрению внекультовой деятельности. В большей мере самой религиозности как мировоззренческому параметру уделяют внимание специалисты по новым религиям, поскольку факт отказа от традиционной веры до сих пор является предметом достаточно острого интереса религиоведов и социологов. Однако в этом аспекте религиозное отношение анализируется чаще с учетом возрастных, а не гендерных параметров, что также подтверждает актуальность нашего исследования. Региональный аспект также достаточно редко освещается в научных работах.

Однако стоит отметить, что исследователями в этой сфере охвачен и проанализирован значительный объем материала, как нарративного, так и полученного в результате социологических опросов. Последнее особенно ценно тем, что дает возможность проведения диахронных исследований компаративистского характера. Вместе с тем частный характер научных трудов настоятельно требует дальнейших обобщений и выхода на принципиальный уровень социально-философского анализа исследуемых феноменов. Совмещение добросовестного подбора фактов с верифицируемыми на практике моделями не только способствует более глубокому проникновению в суть исследуемой проблемы, но и дает возможность прогнозирования дальнейшего развития ситуации.

В последнее время появляется все больше монографий и статей, посвященных вопросам современного статуса женщин в религиозных общинах и тем основаниям, на которых может выстраиваться опыт отношения к сакральному<sup>36</sup>. Небольшая группа работ специалистов разного профиля – от психологов до социальных философов делает женскую религиозность предметом специального исследования. Стоит отметить, что элементы такого подхода можно проследить еще в отечественной историографии советского периода<sup>37</sup>, несмотря на внешнее доминирование идеологически обоснованного атеизма, а возможно, и благодаря последнему, так как

<sup>36</sup> Белова Т.П. Женщина и христианство в России (Программа спецкурса) // Женщина в российском обществе. 1996, №3; Кигаи Н.И. Женщина и религия? // Вы и мы. 1999. №9 (25);

<sup>37</sup> Блинова Е.П. Религия и женщины. М., 1976; Горохова Н.Д. Религия и женщины. М., 1975; Писманик М. Г. Отношение религии к женщине. М., 1964; Никитина Ф. Ева и Богородица. О религиозном идеале женщины // Наука и религия. 1976. № 3.

в условиях тоталитарной культуры внешний атеизм восполнял некоторые аспекты светского мироотношения.

Впрочем, наличие целого ряда работ указанного периода, посвященных взаимоотношениям женщины и религии, никак не определяло их разнообразия, поскольку сам религиозоведческий дискурс был идеологически унифицирован. Ведущей посылкой всех исследований было утверждение о постепенном изживании религиозности в социалистическом обществе, абсолютно несоответствующее настоящему положению дел. (О модифицировании и трансформации отношения к сакральному в советском и постсоветском социумах будет сказано в следующих главах).

Вместе с тем и советские исследователи этой проблемы отмечали, что женщины гораздо чаще, нежели мужчины, посещают церкви<sup>38</sup>, состоят в так называемых сектантских общинах и подвержены тому, что долгое время в отечественном религиоведении было принято называть суевериями – вере в знахарство, гадание, ворожбу, приметы, судьбу, пророческие сны, дурной сглаз и т.п.<sup>39</sup>. Очевидно, что наличие мифологического мышления присутствовало у женской части населения страны, несмотря на развитую систему общественного атеистического воспитания. Одновременно отмечалась и повышенная вера православных женщин в магическую силу обрядов, что также подтверждает тезис о мифологичности женского отношения к религии: «По их мнению, посещение церкви помогает облегчать печали, переносить невзгоды»<sup>40</sup>. Совершенно магический характер имеет и отмеченная авторами уверенность в том, что религия приносит счастье в семейную жизнь – делает крепче брак, здоровее и счастливее детей. Очень ценны для нас полученные еще в советское время выводы о том, что многих верующих женщин церковь привлекает эстетической стороной обрядов.

Очень важно, что объектом внимания советских специалистов были и «сектантские» общины, причем из-за их альтернативности православию, претендующему на статус государственной религии, специфичности веры и поведения «сектанток» уделялось особое

---

<sup>38</sup> Ильичев Л. Формирование научного мировоззрения и атеистическое воспитание // Коммунист. 1964. № 1. С. 44.

<sup>39</sup> Горохова Н. В. Вопросы атеистического воспитания женщин. М., 1969. С. 8.

<sup>40</sup> Там же.

внимание: «Среди женщин-сектанток... очень широко бытует вера в нравственную силу религии... Для этой категории верующих женщин характерна также слепая вера в святость и непогрешимость Библии, стремление руководствоваться ею в любом случае...»<sup>41</sup>. Данные такого рода позволяют формировать исследования, обладающие хронологической преемственностью, и выявлять динамику религиозного сознания социума.

В целом же религиозная концепция женщин априорно расценивается как неверная, искажающая понимание женской природы (подобно православному учению Иоанна Златоуста о «злых женах»). Только применительно к католицизму делается оговорка о том, что деятели церкви готовы идти на незначительные уступки в понимании и реализации статуса женщины в религии<sup>42</sup>. Сама же религиозность расценивалась как обусловленная угнетенным положением женщины в социально-экономическом плане, а также наличием фактического неравенства в быту и на производстве<sup>43</sup>. Вкупе с неудовлетворенностью в личном плане все это вместе должно рождать общее ощущение неполноценности, невозможности собственного самовыражения, что, спровоцированное недостатками атеистического воспитания, толкает на обращение к религии.

В настоящее время – в условиях религиозного ренессанса – ситуация принципиально изменилась. Религиозность зачастую упоминается как неотъемлемое свойство человека, прослеживаемое с самых ранних этапов истории цивилизации. По нашему мнению, в социальных науках сложилось два основных тенденции-подхода к данному феномену. Один является результатом активного разворачивания психологии как актуальной дисциплины для индустриального и постиндустриального обществ. Акцент, соответственно, делается на психологических характеристиках индивида женского пола в сочетании с процессами социальной адаптации и формировании сферы аксиологического<sup>44</sup>. В границах

<sup>41</sup> Горохова Н. В. Указ. соч. С. 8.

<sup>42</sup> Блинова Е.П. Религия и женщины. М., 1976.

<sup>43</sup> Горохова Н. В. Указ. соч. С. 18, 22.

<sup>44</sup> Зубенко Л.А. Эмоционально-психологическая сторона феномена женской религиозности // Общественное сознание и вопросы формирования научного мировоззрения. М., 1980; Левина В.Н. Ценностно-психологические аспекты женской религиозности // Человек – Философия – Гуманизм: тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса 4-7 июня 1997 г. СПб., 1997; Саралиева З.Х., Балабанов С.С. Религия и социально-психологическая адаптация женщин // Женщина в российском обществе. 1996. № 3.

данного подхода, на наш взгляд, религиозное как феномен подчиняется специфике человеческой психики и в какой-то мере рассматривается как ее производное. Не умаляя достоинств концепций такого рода, отметим, что религиозность как явление представляется нам возникшим и существующим в наложении целого ряда онтологических, индивидуально-личностных и социологических характеристик человека.

Поэтому более предпочтительными в аспекте целостного восприятия явления представляется феноменологический подход с элементами гендерного анализа. К методологии исследования мы еще вернемся, а здесь укажем некоторые работы, удачно иллюстрирующие описанные принципы анализа. Это «Пол, культура, религия» Н.М. Габриэлян<sup>45</sup>, «Женская религиозность: гендерные стереотипы, модели поведения и коммуникативные аспекты» Л. А. Паутовой<sup>46</sup>, «Религиозные ориентации молодых россиян (Возрастной и гендерный аспекты проблемы)» Т. И. Варзановой<sup>47</sup>.

В чем-то указанные тексты наследуют традиции советского периода историографии, поскольку опираются на рационально объяснимые причины наличия специфики женского способа отношения к сакральному, причем опять-таки психологические в основании: «Повышенная женская религиозность обусловлена преобладанием в сознании женщин таких качеств, как интуиция, образность, эмоциональность, что делает их более восприимчивыми к религии, раскрывающей возвышенный мир божественных существ и явлений, священной истории, полной чудес. Мужчинам в большей степени, чем женщинам свойственны рассудочная логика, здравый смысл, которые вызывают недоверие к религиозной информации, способствуют критическому отношению к символам, образам, догматам религии»<sup>48</sup>. Здесь как раз налицо феноменологический подход, рассматривающий внешнюю сторону явления в контексте окружения.

Основные выводы делаются на основе количественных методов социологического анализа и также содержат утверждение о большей

<sup>45</sup> Общественные науки и современность. 1996. № 6.

<sup>46</sup> Гендер: язык, культура, коммуникация: материалы первой междунар. конф. М., 1999.

<sup>47</sup> Варзанова Т.И. Религиозные ориентации молодых россиян (Возрастной и гендерный аспекты проблемы). // Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. В 2 т. М., 1999. С. 274–286.

<sup>48</sup> Варзанова Т.И. Указ. соч.

мифологичности женщин, как и у исследователей старшего поколения<sup>49</sup>. Детальный социологический опрос, к сожалению, достаточно редко дополняется качественными и экспертными интервью, но, тем не менее, позволяет сделать любопытные выводы уже на уровне первичного сопоставления данных.

Именно такого рода исследования становятся эмпирико-теоретической основой для формирования не только представления о религиозности как феномене, но и модели ее изменений в историческом, гендерном и других аспектах: «Как показал опрос молодежи, именно женщины по-прежнему составляют “массовое поле религиозности”, опору и резерв церкви. Мало того, женщинам принадлежит особая роль в распространении религиозного опыта. Часто, даже не осознавая этого, они являются активными проводниками религиозных знаний и чувств на уровне межличностных отношений, в семье, способствуя сохранению и передаче религиозных традиций из поколения в поколение»<sup>50</sup>.

Остальные исследователи, анонсированные как занимающиеся проблемой религиозности, рассматривают частные образы или аспекты вопроса, поэтому их работы могут использоваться в основном как эмпирическое дополнение или для верификации.

Дополнительная информация о проблемах, связанных с изучением женской религиозности, и вариантах ее проявления, содержится в сети Интернет<sup>51</sup>, хотя и в незначительном объеме. Одной из попыток создания русскоязычного проекта, посвященного женской религиозности, стал портал «Женщина в религиях» (<http://woman.upelsinka.com>), созданный в апреле 2003г. По уровню освещенности проблемы и степени задействования научных материалов ресурс лучше представлен в русскоязычной части сети и может вызвать интерес для исследователей различных направлений.

Вышеописанные материалы, с одной стороны, свидетельствуют о несомненной заинтересованности ученых в обозначенной тематике, а с другой – о наличии значительного числа лакун, требующих своего заполнения.

---

<sup>49</sup> Варзанова Т.И. Указ. соч.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Более подробно см: Воробьева М.В. Женская религиозность в сети Интернет/ VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня–2 июля 2005 г.: тезисы докл. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 391–392.

### **1.3. Методологические основания и поле исследования женской религиозности в региональном масштабе**

Как уже отмечалось, общим местом ряда социальных дисциплин стало признание наличия ряда черт, объединяющих верующих женщин разных конфессий и позволяющих говорить о женской религиозности как самостоятельном явлении. Несмотря на то что и в теоретическом аспекте тема не до конца исследована, тем не менее, нам более привлекательным в исследовательском плане представляется региональный аспект. В его границах существует больше возможностей для верификации разрабатываемой концепции при помощи конкретного эмпирического материала, а также прослеживания синхронных и диахронных связей для такого социального феномена, как религиозность. Прикамье как поликонфессиональный регион предоставляет широкий спектр вариантов проведения исследований компаративистского толка, позволяющих вывести закономерности бытия религиозности в культуре и логики ее трансформации на современном этапе истории.

Приводимые таблицы (1-4) дают наглядную информацию по многообразию этносов и конфессий края<sup>52</sup>.

Таблица 1

#### **Численность представителей этнических групп, исповедующих христианство**

Национальность	Общая численность	Из них русскоязычные
Алеуты (прав. + шам.)	1	1
Алтайцы (прав.+ шам.)	29	29
Американцы	22	19
Англичане	4	4
Армяне	5 025	4 921
Ассирийцы (хрис.)	36	36
Белорусы (прав.)	11 661	11 644

<sup>52</sup> Данные переписи населения 2002 г. по Пермскому краю. Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации// URL: [http://www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ\\_04\\_03.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ_04_03.xls) (Дата обращения 03.09.2007).



Национальность	Продолжение табл. 1	
	Общая численность	Из них русскоязычные
Бесермяне (прав.)	8	8
Болгары (хрис.)	517	517
Буряты (прав. + шам.)	110	110
Венгры (кат. + лютер.)	29	29
Вепсы (прав.)	6	6
Гагаузы (прав.)	203	202
Греки	398	398
Грузины (прав.)	1 613	1 596
Аджарцы (прав. + исл.)	2	2
Сваны (прав. + исл.)	1	1
Долганы (прав.)	1	1
Испанцы (кат.)	8	8
Итальянцы (кат.)	6	6
Карелы (прав.)	125	125
Кеты (прав. + шам.)	1	1
Юги (прав. + яз.)	1	1
Коми (прав. + стар.)	1 214	1 212
Коми-пермяки (прав. + стар.)	183 832	179 702
Коряки (прав. + шам.)	4	4
Латыши (лютер. + кат.)	207	207
Латгальцы (кат.)	2	2
Литовцы (кат.)	585	584
Манси (прав. + яз.)	31	30
Марийцы (прав.)	5 438	5 374
Горные марийцы	22	22
Северо-восточные марийцы	180	180
Молдоване (прав.)	2 073	2 037
Мордва (прав.)	2 395	2 391
Мордва-мокша (прав.)	16	16
Мордва-эрзя (прав.)	8	8
Нагайбаки (прав.)	6	6
Нанайцы (прав. + шам.)	5	5
Немцы (кат. + лютер.)	10 415	10 392
Ненцы (прав.)	23	23
Нивхи (прав. + шам.)	20	20

Национальность	Окончание табл. 1	
	Общая численность	Из них русскоязычные
Орочи (прав. + шам.)	4	4
Осетины (хрис. + исл.)	446	446
Осетины-дигорцы (хрис. + исл.)	1	1
Поляки (кат.)	790	790
Румыны (прав. + кат.)	96	93
Русины (прав.)	1	1
Русские	2 453 605	2 449 666
Русские казаки	75	75
Русские поморы (прав. + стар.)	2	2
Саамы (прав.)	1	1
Сербы (прав.)	45	42
Словаки (кат.)	2	2
Татары-кряшены (прав.)	24	24
Тофалары (прав. + шам.)	3	3
Удины	4	4
Удмурты (прав.)	26 471	26 282
Украинцы (прав.)	25 979	25 953
Ульчи (прав. + шам.)	3	3
Финны (лютер.)	184	184
Французы (кат.)	10	10
Хакасы (прав. + шам.)	42	42
Ханты (прав.)	27	27
Цыгане	1 606	1 541
Цыгане среднеазиатские	3	3
Чехи (кат.)	19	19
Чуваши (прав.)	7 124	7 117
Чукчи (прав. + шам.)	3	3
Шорцы (прав. + шам.)	16	16
Эстонцы (лютер.)	198	198
Эстонцы-сету (прав.)	1	1
Юкагиры (прав. + шам.)	2	2
Якуты (прав.)	43	43

Таблица 2

**Численность представителей этнических групп,  
исповедующих ислам, по данным переписи 2002 г.**

Национальность	Общая численность	Из них владеет русским языком
Абазины	18	18
Абхазы	1	1
Аварцы	306	303
Ахвахцы	3	3
Гунзибцы	1	1
Хваршины	2	2
Чамалалы	2	2
Агулы	69	69
Адыгейцы	26	23
Азербайджанцы	5 909	5 594
Арабы	140	135
Арабы среднеазиатские	3	3
Балкарцы	23	23
Башкиры	40 790	38 540
Лазы	3	3
Даргинцы	270	255
Дунгане	1	1
Ингуши	235	233
Кабардинцы	159	158
Казахи	819	813
Каракалпаки	22	22
Карачаевцы	75	75
Киргизы	234	223
Кумыки	118	117
Курды	31	31
Лакцы	96	95
Лезгины	370	370
Ногайцы	23	23
Персы	35	33
Пуштуны	43	36
Рутульцы	9	9

Окончание табл. 2		
Национальность	Общая численность	Из них владеет русским языком
Табасараны	138	137
Таджики	1 972	1 853
Талыши	26	26
Татары	137 697	133 208
Татары сибирские	3	3
Татары крымские	85	85
Таты	6	6
Теленгиты	1	1
Турки	64	63
Туркмены	235	234
Узбеки	2 029	1 944
Уйгуры	69	66
Хемшилы	1	1
Цахуры	7	7
Черкесы	26	26
Чеченцы	914	884
Итого	193 109	185 758

По численности мусульмане в крае составляют приблизительно 6,5% общего населения. По этническому составу региональная умма на 92,5% формируется за счет местного татаро-башкирского населения и на 7,5% – за счет мигрантов из Азербайджана, Узбекистана, Таджикистана и других государств. Общерегистральные данные переписи позволяют также проследить соотношение женского населения в этнических группах (табл. 6).

Таблица 3

**Численность представителей этнических групп,  
исповедующих иудаизм**

Национальность	Общая численность	Из них русскоязычные
Евреи	2 632	2 629
Евреи горские	13	13
Евреи среднеазиатские	2	2
Караимы	3	3
Крымчаки	2	2

Таблица 4

**Численность представителей этнических групп,  
исповедующих иные религии**

Национальность	Общая численность	Из них русскоязычные
Езиды (иезидизм)	30	29
Индийцы хиндиязычные (инд.)	5	5
Калмыки (будд.)	67	67
Корейцы (будд.)	514	489
Монголы (будд.)	10	10
Тувинцы (будд.)	49	49
Японцы (будд.)	6	1
Кумандинцы (шам.)	7	7
Телеуты (шам.)	1	1
Эскимосы (шам.)	1	1
Эвены (шам.)	5	5
Эвенки (шам.)	9	9
Селькупы (шам.)	2	2
Вьетнамцы (даос.)	102	86
Китайцы (синкрет.)	86	86

Демографическая ситуация в рассматриваемом регионе и стране в целом – с отчетливым преобладанием женского населения – уже сама по себе наталкивает на вывод о «женском» лице религии. По данным общероссийской переписи 2002г. в РФ проживало 145 513 037 человек (из числа всех учтенных), из них 67 849 656 мужчин и 77 663 381 женщин, т.е. удельный вес женщин составил 53,4% населения<sup>53</sup>. Согласно этим же данным в Пермском крае<sup>54</sup> проживает 2 955 497 человек, из них 1 584 765 (53,6% населения) женщин, что соответствует общероссийским показателям.

### Численность населения РФ и Пермского края

Таблица 5<sup>55</sup>

	Общая численность населения	Из них		Соотношение, %	
		Мужчин	Женщин	Мужчин	Женщин
РФ	145 166 731	67 605 133	7 7561 598	46,6	53,4
Из них:					
Город	106 429 049	49 149 510	57 279 539	47,6	52,4
Село	38 737 682	18 455 623	20 282 059	46,2	53,8
Пермский край	2 955 497	1 370 732	1 584 765	46,4%	53,2%
Из них:					
Город	2 157 387	983 833	1 173 554	45,6%	54,4%
Село	798 110	386 899	411 211	48,5%	51,5%

<sup>53</sup> Население, учтенное при Всероссийской переписи населения 2002 года. URL: [http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1\\_TOM\\_01\\_01.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1_TOM_01_01.xls) (Дата обращения: 15.06.2007).

<sup>54</sup> Пермский край был образован в результате слияния Пермской области и Коми-Пермяцкого автономного округа 30.11.2006 г. по указу губернатора О. Чиркунова на основе федерального закона.

<sup>55</sup> Численность населения в России, субъектов Российской Федерации в составе Федеральных округов, районов, городских поселений, сельских населенных пунктов – районных центров и сельских населенных пунктов с населением 3 тысячи и более человек. URL: [http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1\\_TOM\\_01\\_04.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1_TOM_01_04.xls) (Дата обращения 03.09.2007).

**Соотношение мужчин и женщин по этническим группам в  
Пермской области по данным переписи 2002 г.<sup>56</sup>**

Таблица 6

	Всего	Мужчин	Женщин	Доля жен- щин, %
Все население ПО	2 280 212 <sup>57</sup>	1 030 934	1 249 278	54,8
Русские	1 923 017	863 126	1 059 891	55,1
Татары	115 771	52 495	63 276	54,7
Башкиры	32 984	15 228	17 756	53,8
Немцы	9 214	4 441	4 773	51,8
Коми-пермяки	86 456	38 281	48 175	55,7
Удмурты	23 846	9 828	14 018	58,8

Вместе с тем стоит признать, что наиболее громкие события, связанные с деятельностью представителей отдельных конфессий, а также внешняя презентация прикамских религиозных общин очень редко ассоциируются с женским лицом (противостояние Центрального духовного управления мусульман и Совета муфтиев России, состав Межконфессионального консультационного комитета, персоналии лидеров религиозных организаций и т.д.). Несмотря на то что роль женщины в религиозных делах общины неуклонно возрастает, вопросы административного управления и принятия основных решений по-прежнему решаются на уровне мужского религиозного и организационного дискурса (за очень редкими исключениями, в которые попадают представители так называемых мистических групп).

Одной из первоочередных задач исследователя становится поиск причин гендерного дисбаланса в управлении религиозными общинами и осуществлении религиозной деятельности на бытовом

<sup>56</sup> Население отдельных национальностей по полу и состоянию в браке по субъектам Российской Федерации. URL: [http://www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ\\_04\\_2\\_02.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ_04_2_02.xls) (Дата обращения 03.09.2007).

<sup>57</sup> В таблице приводятся данные по лицам старше 16 лет, а также младше 16 лет, которые состоят в браке.

уровне. Особого рассмотрения заслуживает роль женщины в отдельно взятой конфессиональной общине, а также мотивация носительниц религиозного сознания при выборе предпочтительной стратегии поведения в различных сферах социального – семье, профессиональной деятельности, межконфессиональных отношениях и т.п.

На региональном уровне феномен религиозности, религиозной идентичности и способов ее выражения остаются пока слабо изученными, поскольку религиозная социализация во многих общинах – и особенно вне их – осуществляется на бытовом уровне, стихийно, без весомого влияния и участия соответствующих институтов, в некоторых случаях как сугубо интровертивное действие. Поэтому содержание усваиваемой в этом процессе информации может корректироваться, частично оставаться скрытым, реализовываться внешне в весьма причудливых формах культового и внекультового поведения. Соответственно, и совокупность основных компонентов религиозной идентичности в каждом конкретном случае (речь идет и об общине, и об индивиде) имеет свою наполняемость. Стоит учитывать и гетерогенность совокупности верующих женщин, как в целом по региону, так и в рамках одной организации. В качестве дифференцирующих факторов здесь выступают разный уровень образования, дохода, разная степень общественно-политической ангажированности.

В эпоху постмодернистских ценностей (индивидуализм, профессионализм, самореализация), эмансипации женщин, гендерной революции, все возрастающей мультикультурности обществ отдельно взятому индивиду приходится корректировать свои традиционные ориентации, создавая свою собственную модель взаимоотношения с окружающим миром, в том числе и в отношении вопросов веры. Особенно ярко иллюстрируют столкновение традиционных и современных ценностей ставшие широко известными дискуссии о ношении религиозных символов в ряде публичных мест.

Семейно-бытовой уклад религиозных семей претерпевает значительную модернизацию, однако женщина продолжает играть активную роль в религиозных семьях. Именно она на сегодняшний день является основным транслятором религиозной традиции следующим поколениям в различных срезях социального пространства (работа, семья, группа по интересам). При ее



посредничестве реализуются воспитательная, социализирующая, нормативно-ценностная функции в обществе. Представления и поведение женщины воспринимаются и конструируются в сознании молодежи в той форме, с теми символами и интерпретацией, которые транслируются самой женщиной. Таким образом, изучение поведенческих особенностей верующих женщин представляет собой ключ к пониманию молодежной религиозности, зачастую более радикальной.

Поскольку женщины численно преобладают практически во всех конфессиональных организациях низового уровня, то, соответственно, обработка информации о настроениях, ожиданиях, степени и формах бытовой религиозности верующих женщин даст возможность произвести срез конфессиональной ситуации в регионе, дать ей адекватную оценку и прогнозировать дальнейшее развитие. В некоторых религиозных учениях и общинах с женщинами связаны надежды на модернизацию религиозных учений, поскольку они воспринимаются как потенциальная основа для перемен.

Изучение женских стратегий поведения (активных/пассивных форм) в религиозных общинах помогает понять действие сложившегося механизма рекрутирования руководителей, религиозных авторитетов внутри отдельной общины и религиозного сообщества в целом.

Особого внимания в ходе предполагаемого изучения заслуживают носительницы религиозного сознания – мигранты, которые в принимающем обществе испытывают острый дискомфорт в новых жизненных условиях и стоят перед проблемой выбора поведенческой стратегии (ассимиляция, сепаратизм, интеграция или маргинализация). Религиозная идентичность здесь выступает в качестве фактора, способствующего либо сдерживающего интенсивность адаптационного процесса, что в условиях интенсификации миграционных процессов становится феноменом, не допускающим игнорирования.

Основная цель исследования – определение базовых компонентов религиозной идентичности верующих женщин разных конфессий, их поведенческих особенностей и мотивации, находящих свое выражение в социальном поведении. Другими словами, необходимо охарактеризовать основные мотивы и векторы поведения верующих как традиционных, так и нетрадиционных

систем верований, относящихся к различным группам религиозных феноменов современности.

В ходе исследований предполагается разработка следующих задач:

- выявить основные компоненты религиозности у женщин, которые являются приоритетными для их самореализации, определить содержание «религиозного» в глазах опрашиваемых;
- определить критерии и степень религиозности, влияние религии на остальные сферы жизни;
- обозначить возможные стратегии поведения и попытаться типологизировать их;
- проанализировать факторы, под влиянием которых складывается тот или иной тип религиозности.

В рамках настоящего исследования впервые предпринята попытка развернутого религиоведческого анализа женской религиозности в разных конфессиях. По сути дела, представляемая работа являет собой первый опыт фундированного исследования женской религиозности в Прикамье. Новизна работы заключается в том, что в научный оборот социальных наук предполагается ввести значительный пласт аналитической информации о мотивационных и поведенческих особенностях представительниц традиционных конфессий Пермского края и выстроить на этой основе модель, объясняющую логику формирования, бытования и трансформации женской религиозности на постсоветском пространстве.

При проведении исследования мы допускаем синтез нескольких подходов при анализе разных сторон изучаемого объекта. Природа религиозного отношения рассматривается через призму концепции социального конструктивизма (Э. Геллнер, Б. Андерсон, В. Тишков, В. Малахов и т.д.). Религиозность понимается как результат символической деятельности отдельного индивида по обозначению явлений, событий и агентов окружающего мира, как видовая категория по отношению к идентичности, пересекающаяся с другими идентичностями – профессиональной, социально-классовой, возрастной, половой, этнической. Идентичность в целом – результат социального взаимодействия – возникает как результат проекции человеком на себя ожиданий и норм других.

Используя концепцию П. Бурдьё, мы исходим из того, что отношения между средой и религиозностью индивида носят динамический характер. Предметом исследования и трансформаций

должно быть не только сознание конфессиональной группы, но также представления и механизмы восприятия членов принимающего общества. Если нормы «большой» и «маленькой» групп противостоят друг другу, то их интеграция и смешивание могут произойти только во встречном движении. Объяснение того обстоятельства, что члены данной группы не вписываются в новую для них реальность, следует искать не в свойствах, изначально присущих их «религиозности», а в конкретной социальной проблеме, блокирующей определенные возможности жизненного выбора и тем самым предопределяющей индивидуальные стратегии поведения.

Сравнительный анализ поведения людей – представителей разных культур чаще всего основывается на наблюдениях над большими группами людей, опирается на статистические подходы. Однако исход событий в условиях межнациональных конфликтов зависит от ситуативных факторов, от структуры самой ситуации. В целях оперативного анализа сложных социальных ситуаций в качестве приемлемой, на наш взгляд, альтернативы предлагается методология качественного анализа – так называемой «обоснованной теории» («Grounded theory» B. G. Glaser, A. L. Strauss, J. Corbin).

«Обоснованная теория» в случае изменяющейся реальности позволяет перенести фокус внимания исследователей на самих участников событий, их инициативу и активность. Она позволяет не только описывать события и поведение людей в наиболее приближенных к реальности категориях, но также дает возможность прогнозировать поведение людей, увеличивать рефлексивный потенциал самих участников событий, заставляя их все время отвечать на прагматические вопросы, оставляя за ними право на собственное решение.

В качестве теоретико-методологической основы в работе также применяется социокультурный подход, который позволяет проанализировать особенности женской религиозности сквозь призму социального контекста. Культурные традиции и религиозность в этом случае рассматриваются как составляющие общекультурного пространства, тесно связанные с другими сферами общественной жизни. Взаимодействие элементов этих сфер конструирует специфические локальные феномены религиозного поведения представителей той или иной конфессии.

В работе используется ряд исследовательских методов, позволяющих максимально эффективно достигнуть поставленных задач. Собранный материал (наблюдаемые повторяемости, образцы, правила поведения) поможет типологизировать индивидуальные практики и общие знания о социальном поведении верующих. Подход, с помощью которого будут описываться процессы религиозных ориентаций, самопрезентации в обществе, включает в себя учет субъективных ощущений респондента и общую интерпретацию жизненного контекста. В методическом плане соблюдался принцип эмоционального «сопереживания» мотивационным причинам субъекта. Эта субъективная составляющая не всегда раскрывается методами количественного анализа. Порой сложно структурированное субъективное поле не поддается простому сопоставлению гипотез для объективного понимания происходящего.

В то время как результаты анкетирования дают скорее структурное соотношение по отдельным аспектам исследования, описывают общие тенденции настроений, предпочтений, иначе говоря, констатируют факт, то качественный метод полуструктурированного интервью позволяет вскрыть более глубокие психологические мотивы поведения, понять причинно-следственные связи, факторы, повлиявшие на формирование религиозных предпочтений – представить механизм принятия решений в повседневной жизни со всеми сложностями и сомнениями. Без данных интервью исследование носило бы поверхностный, формальный характер.

Поэтому в данном исследовании методы количественного анализа сочетаются с методами качественной социологии, которая пытается вскрыть мало известные социальные смысловые взаимосвязи. Качественный подход несет в себе объяснение мотивов, действий и намерений через коммуникативное взаимодействие с субъектом. При этом важно понять смысловые структуры интервьюируемого, лежащие в основе правила и значения, которые могут быть раскрыты, на наш взгляд: 1) путем перекрестного анализа ответов, полученных в результате анкетирования; 2) через наблюдение повседневного поведения в различных ситуативных контекстах; 3) через прямое взаимодействие между исследователем и объектом.

Выбор качественной методики объясняется сложностью, глубиной затрагиваемой темы и ее интимностью, которая не всегда раскрывается в формализованных ответах. Поскольку нас интересовала значимость религиозной составляющей в самовосприятии и повседневной жизни верующих, они рассматривались в качестве экспертов своей деятельности<sup>58</sup>. Их поведение, восприятие окружения и ситуаций отражают субъективное видение религиозности. Понимание субъективной картины мира необходимо для раскрытия смысловых структур, мотивационных причин, поведенческих ориентаций, связанных с вопросами веры.

Относительно открытая форма интервью дополнялась методом включенного наблюдения в религиозной повседневной жизни, а также результатами анкетирования и экспертными интервью с лидерами религиозных организаций.

В связи со спецификой темы исследования такой метод качественного анализа, как нарративное интервью, здесь не может быть реализован, хотя, безусловно, некоторые его принципы соблюдались. Практика показала, что интервьюируемые часто сбиваются, отклоняются от темы, поэтому необходимо периодически уточнять детали рассказа, направляя его в нужное русло (религиозный опыт рассказчика, политические ориентации и т.д.). Вторая немаловажная причина выбора формы интервью заключается в том, что опыт религиозного в восприятии информанта остается достаточно абстрактной темой: ему сложно даже интуитивно выделить его компоненты, структуру, поэтому основная информация черпается в процессе уточнений и расспросов, а не в самостоятельном рассказе информанта. Полуструктурированный характер интервью гарантирует сопоставимость материала при анализе. При этом освещается субъективная сторона женской религиозности в ее социальном, культурном и религиозном измерениях.

Следуя поставленной цели исследования, мы включили в анкету и гайд для интервью отдельные блоки вопросов, которые раскрывают как сам феномен религиозности, так и социальное

---

<sup>58</sup> Sandt F.-O. Religiositaet von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen. Muenster; N. Y. u.a., 1996. S. 56.

окружение, в котором возникает, развивается и модифицируется религиозность.

Блоки вопросов:

- социометрические характеристики (возраст, пол, образование);
- семья (семейное положение, взаимоотношения с родителями, контакты с родственниками);
- профессиональный мир (коллектив, самопозиционирование, амбиции);
- религиозная среда (необходимость храма, религиозность членов семьи, друзей);
- собственная религиозность (идентификация, оценка собственной религиозности, представления о Боге, знания о вере, обрядность);
- общие поведенческие особенности (в семье, коллективе, в обществе).

Интервью-гайд был составлен не для жестко регламентированного разговора с привязкой к отдельным вопросам, а скорее для поддержания концептуального хода беседы. Открытые вопросы позволили интервьюируемому не ограничиваться в своих ответах, а передать их в форме свободного рассказа с возникающими ассоциациями и примерами. В процессе интервью мы отказались от искусственной конфронтации с собеседником, поскольку рисковали потерять доверие со стороны информанта и сохранить напряженности в ходе разговора. Мотивы и причины алогичных утверждений легко устанавливаются при перекрестном анализе данных интервью или анкет.

В работе совмещены две стратегии качественного исследования: *case-study* (конкретного религиозного сообщества) и *типологическая стратегия* (репрезентация качественных типов совокупности) по двухуровневому варианту (*case-study* и *типологическая*). Для полного описания вариантов использован подход *поиска максимальных вариантов*. Теоретическая выборка исследования осуществлялась с учетом феномена насыщения и была открытой и комплексной: сочетала случайную выборку с техникой снежного кома.

Все интервью проходили на русском языке персонально (*face to face*) и длились около 1,5 часов. Технически интервью записывалось на диктофон и затем полностью транскрибировалось.

Дополнительная информация наблюдений фиксировалась в качестве замечаний и комментариев в транскрибированном тексте. При передаче сказанного в интервью сохранялась стилистика оригинала, которая помогает выявить смысловые связи в рассказе информанта. Грамматические и фонетические ошибки при транскрибировании были подкорректированы, т.к. они не несут никакой информации для анализа содержания. По желанию некоторых респондентов их имена в беседе были изменены. Записанные интервью дают достаточное число поведенческих, ценностных вариаций, которые позволяют типологизировать изучаемый объект.

В соответствии с поставленными целями и задачами исследования в качестве эмпирического объекта для анкетного опроса были взяты женщины, сигнализирующие о своей религиозности в любой из форм ее проявления (номинальная религиозность). Исследование строилось на многоступенчатой выборке. Генеральная совокупность – все женщины Пермского края, кто смог назвать себя верующей, – рассчитывалась путем сопоставления данных переписи 2002 г. и показателей соцопросов об уровне религиозности среди населения<sup>59</sup>. Исследование является репрезентативным (собрано 1066 анкет, из них 400 по мусульманкам), ошибка выборки составила около 3%. Целевая выборка исследования формировалась с помощью многоступенчатой техники: на первой стадии отбор осуществлялся по конфессиональному принципу, т.е. нас интересовали представители определенных религиозных направлений. На второй ступени отбора важную роль сыграл гендерный принцип – интерес представляли женщины отдельных общин. На третьем этапе речь шла о степени

---

<sup>59</sup> Суммарная численность женщин в Пермской области и Коми-Пермяцком автономном округе составила 1 584 765 человек. Далее были взяты средний и верхний пороги религиозности населения (66% и 91%). Таким образом, интервал номинально верующих без учета конкретной конфессиональной принадлежности от 1 045 945 до 1 442 136 человек. См.: Население по полу и возрастным группам по субъектам Российской Федерации. URL: <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=31> (дата обращения: 21.11.2010). Данные о религиозности россиян были получены из следующих источников: Сколько и какие верующие есть в России. URL: <http://newchristianity.ucoz.ru/news/2009-07-27-34> (дата обращения: 21.11.2010); Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности. URL: [http://www.manwb.ru/articles/world\\_today/tolerance/StatReligio\\_FilLunk](http://www.manwb.ru/articles/world_today/tolerance/StatReligio_FilLunk) (дата обращения: 21.11.2010); Терентьев Д. Кто такие «настоящие» и «ненастоящие» верующие. URL: [http://www.religare.ru/2\\_22953.html](http://www.religare.ru/2_22953.html) (дата обращения: 21.11.2010); Тарусин М. Исследование «Религия и общество». URL: [http://www.religare.ru/2\\_35081.html](http://www.religare.ru/2_35081.html) (дата обращения: 21.11.2010).

религиозности отобранных женщин, среди которых можно выделить: а) сильно религиозных, б) слабо религиозных и в) колеблющихся. В отобранных группах, где единицей наблюдения выступили женщины разной степени религиозности, был проведен сплошной опрос.

Анкетирование показало, что некоторые общины, позиционирующие себя как постоянно действующие и имеющие широкий круг прихожан, реально включают в себя достаточно ограниченное число верующих, которые постоянно посещают храм или собрание и могут быть задействованы в исследовании. Тем не менее, обработанные данные позволили очертить целый спектр портретов прихожанок различных конфессий, специфически выстраивающих свой способ социального бытия, о чем будет сказано ниже.

Непосредственно перед изложением конкретного материала хочется отметить, что далеко не все организации вероучительного толка, включающие в себя женщин как постоянных членов, приняли участие в данном исследовании. Прежде всего, в границы социологического опроса не были включены так называемые мистические группы – по причине своей неинституционализированности и весьма незначительного числа членов. К тому же, в таких группах имеет место постоянный дрейф основного числа верующих, а также то, что исследователи новых религий называют «двоеверием». Будучи само по себе весьма показательным индикатором состояния религиозности в обществе, двоеверие не дает возможности поместить данную верующую в какую-либо определенную модель конфессионального поведения. Поэтому предлагаемый анализ учитывает наличие элементов двоеверия, но исходит из положения о том, что описываемый субъект четко идентифицирует себя в качестве члена строго определенного религиозного сообщества. Тем самым в границы исследования попали только группы, которые определяемы как религиозные, и сами признают себя таковыми – как традиционные, так и нового типа.

Но и среди них выборка оказалась не совсем равноценной. Так, православные, протестантские и мусульманские объединения широко представлены как в городе, так и в крае, что отразилось на собранном материале. Что касается неоориенталистских групп, то все они, за исключением ИСККОН, локализованы в городской черте,



и это не дает возможности провести сравнительное исследование городского и сельского компонента в формировании отношения к сакральному началу и зависящего от него социального поведения. То же самое можно сказать и об общине «Семья Божия», собрания которой осуществляются исключительно в краевом центре. В случае если количество «реально воцерковленных» верующих женщин в общине составляло менее 30 человек, выборка охватывала их всех.

Нельзя не упомянуть и группу, которая отказалась от участия в опросе, несмотря на широкую представленность в крае, – «Свидетели Иеговы». Их мотивация отказа показалась нам надуманной и, скорее всего, была порождена страхом заработать еще более нежелательное социальное реноме.

В остальном, даже в случае с группами небольшого количественного состава, удалось получить исчерпывающую информацию, дополненную интервью с главами групп и некоторыми экспертными заключениями. Предлагаемый ниже анализ теоретических оснований женской религиозности и ее практической аппликации на социальные реалии в Прикамье покажет не только объем полученной информации, но и возможности ее герменевтической и социокультурной интерпретации.

## Глава II. Образ женщины в конфессиональном пространстве: традиционные и новые религии

### *2.1. Женщина в восприятии традиционных религий*

Несмотря на присутствие в современной культуре значительной доли светских компонентов, религиозная составляющая оказывается достаточно значимой в формировании представлений человека о себе. Это в полной мере касается сформированных религией женских образов, до сих пор частично воспроизводимых на уровне менталитета и поведения. В этом разделе будут проанализированы гендерные модели тех религиозных систем, которые имеют широкое распространение в исследуемом регионе.

Библейская модель представителями православия и других христианских конфессий признается базовой и наиболее подходящей в качестве образца мироотношения и поведения. Основы отношения закладываются на уровне Священного писания и дополнительно истолковываются священниками и богословами, а также учеными с христианской мировоззренческой позицией.

Необходимо отметить, что социальные параметры статуса женщины в культуре определяются уже на уровне Ветхого Завета и, соответственно, во многом повторяют иудейскую традицию. Будучи сотворенной после мужчины – «и мужчину и женщину сотворил их» (Бытие 1, 27), женщина априори занимает в какой-то мере вторичную позицию и в социальном плане. Она принадлежит исключительно своему мужу (Исход 20, 17): указывается, что иудей не должен желать жены своего ближнего, но аналогичное отношение со стороны женщины совсем не принимается в расчет, ее обязательная верность мужу подразумевается. Пределы женской компетентности в вопросах семейных отношений не распространяются на самостоятельный выбор мужа, практики наложения на себя обязательств (Числа 30, 4-9): «Если же отец, услышав, запретит ей, то все обеты ее и зарок, которые она возложила на душу свою, не состоятся, и Господь простит ей, потому что запретил ей отец ее». Тем самым фиксируется незрелость религиозного опыта женщины, коль скоро ее отношения с Богом могут быть кардинально скорректированы посредником. Сихем, сватающийся за дочь Иакова, разговаривает только с ее отцом и братьями, предлагая значительный выкуп (Бытие 34, 12). Моральный

ущерб, нанесенный девушке, также может быть компенсирован денежными выплатами, а не членовредительством или лишением виновного жизни (Исход 22, 17).

Одновременно женщина могла значительно повысить собственный статус после рождения сына – именно на это надеялась Лия после рождения Иакову многочисленных сыновей (Бытие 29, 31-35). Согласно и канонической литературе, и апокрифам (Товит 4, 3-4) она могла стать уважаемой в результате правильного воспитания собственных и приемных детей: «Бойтесь каждый матери своей и отца своего» (Левит 19, 3); «Почитай отца твоего и мать твою, как повелел тебе Господь, Бог твой» (Второзаконие 5, 16). Фактически первичная социализация полностью возлагалась на ее плечи: «И сказал ей Елкана, муж ее: делай, что тебе угодно; оставайся, доколе не вскормишь его грудью; только да утвердит Господь слово, вышедшее из уст твоих» (1 Царств 1, 23-24; 2, 19); «...не отвергай завета матери твоей» (Притчи 1, 8); «...не отвергай наставления матери твоей» (Притчи 6, 20).

Можно сказать, что само присутствие женщины в культуре одновременно рассматривалось как необходимое, обязательное, но имеющее, в силу самой женской природы, ряд специфических черт, определяющих всю совокупность соответствующих функций в социуме. С одной стороны, женщина, как добросовестная хозяйка, ответственная воспитательница детей, самый близкий и преданный человек для мужа, должна вполне заслуженно пользоваться уважением членов общества: цена добродетельной жены «выше жемчугов» (Притчи 31, 10-31). Вполне допускается и получение ею определенного объема образования: жен допускается учить божественному Закону (Второзаконие 31, 12; Неемия 8, 2-3). Иудейская традиция не предполагает полного отстранения женской части общины от культовой практики – жертвоприношения, посещения наиболее почитаемых мест и подвижников (4 Царств 4, 22-23), богослужения допускали присутствие женщин, хоть и не в качестве главных действующих лиц: им выделяется часть жертвенного мяса (1 Царств 1, 3-5.24-28). Тора содержит целый ряд примеров активного участия женщины в важных событиях общественной жизни: так, пророчица Дебора некоторое время была судьей Израиля (Судей 4, 4-22).

Тем не менее женщина как персонаж ветхозаветной традиции, несомненно, играет подчинительную роль. В трактовке ее образа

сохраняются представления о богинях – прародительницах архаических мифологий, выполняющих одновременно демиургические (космоустроительные) и трикстерные функции. Об этом свидетельствует доминирование эпитетов, связанных с функцией воспроизводства человеческого рода и культуры («плодовитая лоза» (Псалтирь, 128)), в сочетании с сюжетами, описывающими неправильное поведение представительниц женского пола, влекущее за собой необходимость слушаться мужа и принадлежать ему во всем (Исход 20, 17). Даже великолепная поэзия «Песни песней» не меняет скорее объектного, чем субъектного статуса женщины, и даже подчеркивает его на уровне филологических характеристик.

Представляется, что модель мировосприятия и поведения женщины в границах ветхозаветной традиции опирается на мифологические основания, предполагающие следование традиционным моделям поведения, вне его дифференциации на основе личностного подхода. Собственно религиозное отношение неоспоримо отдано мужчине – как жрецу, на уровне самых ранних практик поклонения единому Богу, так и пророку, открывающему новые горизонты восприятия сакрального (женщины-пророчицы в Торе упомянуты, но их статус не равен положению мужчин-пророков, именами которых названы части текста). Традиция иудаизма оставляет за женщиной сферу профанного, пусть даже признавая ее приоритет в некоторых аспектах. Священнические практики и богословский дискурс традиционной системы не предоставляют нам образцов женского участия, полностью воспроизводя принципы, разработанные в священной литературе и повторяя, если так можно выразиться, гендерные стереотипы большинства традиционных культур.

Некоторые изменения в этой сфере были внесены представителями модернизационных течений в иудаизме. Ряд их представителей допускает, что женщина может учитываться при подсчете так называемого миньяна, а наиболее радикальные деятели выдвинули идею женского учительства, фактически нарушающую традиции Торы: «С точки зрения еврейского права решения консервативного иудаизма о зачислении женщин в “миньян”/ кворум в десять евреев, необходимый для проведения общественной молитвы, или допустимости приезда на автомобиле в синагогу по субботам, куда более радикальные инновации, чем разрешение

женщинам становиться раввинами. Однако решение Еврейской теологической семинарии, принятое в 1983 г. и допустившее женщин до назначения в раввины, вызвало неистовые атаки не только со стороны ортодоксов, но и со стороны многих традиционалистов в самом консервативном течении, в частности среди преподавателей Талмуда в самой семинарии»<sup>60</sup>.

Фактически это решение было неизбежным, поскольку реформисты начали назначать женщин раввинами уже в начале 1970-х гг. «В течение десятилетия после назначения раввином Салли Присанд, произведенного Колледжем еврейского союза (1972), женщины составляли более трети учащихся этой школы реформистских раввинов. Аналогичным образом поступил и реконструктивистский Раввинский колледж в Филадельфии, тоже опередивший консерваторов своим решением. Желая избежать раскола, глава Еврейской теологической семинарии доктор Гершон Коген откладывал свое решение по этому вопросу в течение нескольких лет, пока в его поддержку не объединилось сильное большинство. Когда же решение о назначении женщин раввинами было, наконец, принято, оно стимулировало возникновение в консервативном течении новой группы – Союза за традиционный консервативный иудаизм, который еще может отколоться от консерваторов, положив начало новому течению иудаизма. В 1990 г. несколько членов Союза объявили о создании новой семинарии для подготовки раввинов»<sup>61</sup>.

Данные факты, по нашему мнению, свидетельствуют отнюдь не о трансформации гендерной модели в традиционном иудаизме, а о том, что светские компоненты западной культуры, наряду с давно существующим, формируют новый, совершенно специфический тип религиозности, о характеристиках которого будет сказано ниже. Решение женского вопроса в границах измененного способа отношения к сакральному напрямую связано с долей секулярного компонента в системе верований. Одновременно с изменением полового состава учителей вполне закономерно изменяется и его социальная и религиозная роль.

Примечательно, что женщины, исполняющие обязанности раввинов, с большим трудом доказывают свое «соответствие

---

<sup>60</sup> Раби Йосеф Телушкин. Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М., Иерусалим, 1999. С. 363.

<sup>61</sup> Там же.

должности», хотя сам факт присутствия женщины-учителя уже не является для ряда направлений иудаизма чем-то исключительным: «За последние 20 лет, как только женщины начали становиться раввинами, увеличилась и возможность того, что неортодоксальное раввинство все больше становится женской профессией; ведь почти одновременное решение о допуске женщин в канторские школы реформистов уже привело к тому, что женщины преобладают среди их студентов. Но школы раввинов, тем не менее, по-прежнему привлекают молодых мужчин»<sup>62</sup>. Привлекательность раввинства как профессии и образа жизни, на наш взгляд, является предметом отдельного исследования, однако стремление представительниц слабого пола занять это место отчетливо свидетельствует о смене ряда социальных стереотипов и изменении некоторых аспектов мотивации социального поведения верующих уже на уровне менталитета. Фактически здесь можно фиксировать разрыв между письменной традицией и реальными стратегиями поведения – причем не только самих женщин, но и тех, кто готов обосновать новый статус женщины в традиции религиозного учительства. Стоит отметить, что раввин все-таки не является священником, не проводит служение в Храме, и в этом смысле Тора не содержит прямых запретов на занятие этой должности женщинами, поскольку раввинат складывается значительно позднее канонизации текста.

И, тем не менее, раввин Й. Телушкин отмечает, что «Женщины-раввины пока еще не назначаются главами больших общин, хотя их приглашали служить там в качестве помощников раввинов. Характерно, что многие женщины-раввины, особенно в консервативном течении, жалуются, что им часто говорят: “Вы слишком привлекательны, чтобы быть раввином”, или называют их ребецин (слово на идише, означающее “жена раввина”). Все работающие женщины сталкиваются с проблемами исполнения своих материнских обязанностей; еще острее эта проблема стоит для раввинов, рабочий день которых не ограничен и может затягиваться до бесконечности. Несколько женщин-раввинов оставили службу в синагоге после того, как стали матерями, или перешли на чисто административную работу»<sup>63</sup>.

Хотя ортодоксальная феминистка Б. Гринберг и уверена в том, что ортодоксы неизбежно придут к допуску женщин до поста

<sup>62</sup> Раби Йосеф Телушкин. Указ. соч. С. 364.

<sup>63</sup> Там же.

равнина, более реальным, по нашему мнению, на уровне религиозного образца представляется сохранение традиционного отношения. Отчасти, на наш взгляд, это будет подкреплено и самой природой иудаизма, как учения, содержащего значительную долю мифологического компонента. Сакральная и профанная сферы в зарубежном иудаизме, по-видимому, будут поделены исключительно по гендерному признаку.

«Основы социальной концепции российского иудаизма» устанавливают равенство ответственности верующих в семейной, общественной и религиозной сфере независимо от пола: «Женщины в современном иудаизме несут ту же самую ответственность, что и мужчины, будь то в синагоге, дома или в обществе»<sup>64</sup> (гл. 3). В отдельной главе о роли женщины в иудаизме прописано: «Основная роль женщины заключается в том, чтобы вести дом, воспитывать детей. От женщины ожидается, что она не сделает ничего, что могло бы воспрепятствовать выполнению материнских обязанностей. Женщина освобождается от повелительных заповедей, которые должны выполняться в определенное время суток в общественном месте. Заповеди, связанные со временем, которые могут выполняться дома (такие, как соблюдение поста в День Искупления и употреблением в пищу мацы в Песах), были обязательными для женщин, так же как и все запретительные заповеди (Кидушин, 1: 7)» (гл. 4). Кроме того, в гл. 20 вновь затрагивается вопрос об общественной активности женщин: «Высоко оценивая общественную роль женщин и приветствуя их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами, синагога одновременно противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери. Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе...».

В документе весьма поверхностно рассмотрен вопрос прав и свобод личности. При этом настойчиво подчеркивается приоритет семейных функций и обязанностей женщины. В целом текст документа слабо структурирован, местами – главным образом в вопросах изложения основ веры – неоправданно затянут и вносит мало ясности в социальные права современных иудейских женщин.

<sup>64</sup> Здесь и далее цитаты по: Основы социальной концепции российского иудаизма. URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/> (дата обращения: 02.11.2010).

С другой стороны, слабая детализация «женского» вопроса может объясняться слабой актуализацией данной проблемы внутри самой общины в Российской Федерации.

Христианская гендерная модель должна была с самого начала отличаться от иудейской по той причине, что само по себе христианство открыло человечеству чистую религиозную форму, полностью освобожденную от мифологических компонентов. Соответственно, ряд аскриптивных характеристик, заданных в большинстве архаических мифологий, новый тип систем верований игнорирует, корректируя не только поведение в сфере сакрального, но и часть мотивов социальных отношений. Это отмечает и ряд исследователей раннего христианства: «Особое, непохожее на традиционно-римское и иудейское отношение христиан к женщине, ее месту и роли в обществе содержится уже в литературных памятниках первоначального периода становления христианской идеологии»<sup>65</sup>. И каноническая, и апокрифическая литература, оформившиеся как обособленные направления, зафиксировали данную трансформацию: «канонические произведения (книги Нового Завета), так и апокрифы, среди которых выделяются непризнанные каноном, но разрешенные к прочтению христианами, в которых не содержалось догматических расхождений с церковным учением (Деяния Павла и Феклы, Дидахе и др.), так и запрещенные (Евангелия Марии, Фомы, Филиппа и ряд других книг)»<sup>66</sup>.

Прежде всего, можно говорить о повышении роли женщины в религиозной общине – не столько в организационном, сколько в духовном аспекте, в возможности приблизиться к сакральному началу. Новый Завет неоднократно упоминает, что женщины наравне с мужчинами слушали проповеди Иисуса и были свидетелями совершаемых им чудес: «А евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей» (Матфея 14, 21). За всем этим отголоском традиционного иудейского (и не только) мировосприятия звучит указание на подсчет, ведущийся только среди совершеннолетних мужчин. Очевидно, что ранние новозаветные тексты располагались на границе иудаизма и

<sup>65</sup> Ленцевич О. Женские образы в христианской литературе (период первоначального христианства) // Женщина. Образование. Демократия: материалы 4-ой междунар. междисц. науч.-практ. конф. (7-8 декабря 2001 г.). Минск, 2002. С. 327.

<sup>66</sup> Там же.



христианства и в гендерном аспекте тоже. Приходится признать, что среди первых христиан женщины составляли значительное число. Среди них — сама Мать Мария, ее сестра Мария Клеопова, Иоанна, жена Иуды, домоправителя Антипы, жена Петра, как и жены других апостолов, странствовавшие с Учителем. Традицию принимать женщин как последовательниц, заложенную самим Христом, продолжали апостолы<sup>67</sup>. «Деяния Павла и Феклы» (II в.)<sup>68</sup> описывают некую Феклу из Иконии, которая отказалась от замужества и следовала за Павлом как его ученица. После смерти она была удостоена звания первомученицы и равноапостольной, второй, после святого Стефана.

Эта тенденция в полной мере реализовывалась и в апостольский век. В период 100–125 гг. н. э.<sup>69</sup>, когда апостолы из Иудеи направились в другие провинции Римской империи с прозелитической миссией, также упоминается немало женщин, активно способствующих трансляции учения. Можно назвать Дамарь, которая в Афинах приютила апостола Павла (Деяния 17, 34), Мариам, Трифену, Трифосу и Персиду, «трудящихся о Господе» (Римлянам 16, 6 и 16, 12), а также Фиву, «диакониссу церкви Кенхрейской» (Римлянам 16, 1-2), которая должна была послание апостола доставить к римлянам. В данном случае впервые женщина выступает в официальной церковной должности, наряду с Павлом, Тимофеем и другими. Женщины находились среди первых свидетелей Христа, исполнившихся Святого Духа (Деяния 1, 8; 2, 4), так как присутствовали на первом молитвенном собрании после воскресения Христа: «Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Марию, Материю Иисуса и с братьями его» (Деяния 1, 14).

Упоминание женщин в числе прихожанок очень примечательно и другим — оно одновременно указывает на внегендерный и вневозрастной характер христианского учения, в то же время подтверждает открытость женщины проповеди, ее способность воспринимать священный текст: «А женщина та была язычница, родом Сирофиникиянка; и просила Его, чтобы изгнал беса из ее дочери» (Марка 7, 26). Очевидно, что «наряду с падшими особое

<sup>67</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 330.

<sup>68</sup> Деяния Павла и Феклы // От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987. С.128-142.

<sup>69</sup> Kidd B.J. History of the Church to A.D. 461. Oxford, 1992. V.I.P. 78. Цит. по: Ленцевич О. Указ. соч. С. 330

отношение Иисуса заслужили женщины-иноверки, к которым правоверные иудеи относились еще более жестоко, чем к блудницам»<sup>70</sup>. Евангелие от Иоанна приводит подробное описание беседы мессии с совершенно незнакомой ему селянкой (Иоанна 4, 7-42). Самаритянка — женщина и блудница, что в традиционном понимании ставит ее на самые нижние ступени общественной лестницы в глазах иудеев.

Эта встреча у колодца знаменует собой принципиальный отказ от традиционной иерархии отношений с сакральным началом. Получается, что впервые Христом, Спасителем мира его называют в Самарии, отдаленной области центральной Палестины, — мифологический образ центра в географическом плане уступает место исключительно духовному определению природы сакрального. Избрание мессией самаритянки как первой вестницы предназначения Иисуса при этом также не кажется случайным. Во-первых, жители этой области были очень бедными; во-вторых, они не иудеи, а значит, зачастую жестоко преследовались ортодоксами. Факт нетрадиционности объекта проповеди затрагивается у Э. Ренана, который отмечает, что «из духа противоречия Иисус был к ней [секте] особенно расположен. Часто даже он предпочитает самаритян правоверным иудеям»<sup>71</sup>. Отказ от модели патриархального отношения к Богу одновременно означал и снятие социальных, этнических, гендерных и возрастных барьеров.

Об искренности и силе веры свидетельствуют и упомянутые в тексте чудесные исцеления женщин и их родственников: «Тогда Иисус сказал ей в ответ: о, женщина! Велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему. И исцелилась дочь ее в тот же час» (Матфея 15, 28); «Пришел в дом Петров, Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке, и коснулся руки ее, и горячка оставила ее; и она встала и служила им» (Матфея 9, 14-15); «Ибо она говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею. Иисус же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай дочь! Вера твоя спасла тебя. Женщина с того часа стала здорова» (Матфея 9, 21-22); «...некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней» (Луки 8,2); «и возложил на нее руки; и она тотчас выпрямилась и стала славить Бога» (Луки 13, 13).

<sup>70</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 327.

<sup>71</sup> Ренан Э. Жизнь Иисуса. Минск, 1991. С. 116.

Последний пример подчеркнуто показателен, что отмечает О.Ленцевич: «Во-первых, Иисус обращается к больной “женщина” (любые иные характеристики характеризовали бы ее как собственность мужчины: дочь, жена, сестра...); во-вторых, он разговаривает с женщиной и публично прикасается к ней; и, в-третьих, он приглашает ее подняться в такое место в синагоге, куда вход женщинам был строго воспрещен. В этом поступке Иисуса – вызов традиционному взгляду на место женщины в обществе»<sup>72</sup>.

Представительницы слабого пола – не только пассивные слушательницы. Фактически с самого начала они исполняют роль служительниц нового культа, также выступая в том почти наравне с мужчинами. Новый Завет отмечает, что первой новообращенной в Европе стала торговка багряницами из Филипп Лидия (Деяния 16, 14-15). Именно женщины очень часто организовывали первые домашние церкви, где собирались приверженцы нового учения. Так, в Иерусалиме приют и храм предоставила христианам мать Иоанна Марка Мария (Деяния 12,12). Некая Прискилла, очень образованная для своего времени, с мужем Акиллой организуют в своих домах в Риме (1 Коринфянам 16, 19), а затем в Эфесе (Деяния 18, 26) первые собрания христиан. В Иерусалимском храме Христос впервые был прославлен также женщиной, очень старой пророчицей Анной (Луки 2, 36-38), которая в младенце увидела Спасителя. В Евангелии Анна названа пророчицей, что, с одной стороны, ставит ее в один ряд с ветхозаветными Мариам, Деворой, Алдамой<sup>73</sup>. Хотя женщины не вошли в число апостолов, и их авторству не принадлежат тексты новозаветной традиции, тем не менее и в описании, сделанном мужчинами, женское поведение в отношении к Христу не становится менее значимым.

Кроме уже упомянутых выше случаев служения есть еще немало примеров помощи, поступившей Ему от женщин во время проповеднической миссии: «Были тут и женщины, которые смотрели издали... (здесь снова берут верх традиционные стереотипы. – С.Р.) Которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим» (Марка 15, 40–41). Поскольку распятие – по своему религиозному значению – явно выступало как обрядовое действие, присутствие при этом событии женщин также весьма показательно: «Там были

<sup>72</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 327.

<sup>73</sup> Там же.

также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа ему» (Матфея 27, 55; Иоанна 19, 25). Речь идет явно не о любопытстве, а о фиксации участия в церемонии.

Собственно на самом факте распятия обряд не заканчивается: он включает в себя и ожидание дальнейшего развития событий, и воскрешение – как раз в духе мистерий эллинизма. Женщины были первыми свидетелями Его воскресения, и именно они были призваны донести эту Благоую Весть до апостолов: «На рассвете первого дня недели пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб... И вышедши поспешно из гроба, они со страхом и радостью великой побежали возвестить ученикам Его» (Матфея 28, 1-10); «А Мария стояла у гроба и плакала; и когда плакала, наклонилась во гроб» (Иоанна 11). Описанные действия, вольно или невольно, повторяют мистериальные практики Рима и позволяют рассматривать присутствующих при воскрешении верующих как исполняющих священнические обязанности.

Образ Марии из Магдалы является одним из самых сложных и богатых материалом для герменевтической интерпретации. Она описывается как одна из любимейших среди всех учеников Иисуса, богатая и влиятельная женщина, которую Бог-сын исцелил от «семи бесов» (Марка 16, 9). Эта женщина, оставив богатство и дом, сопровождает Христа до самой смерти, как было упомянуто выше, первая узнает о том, что он воскрес и несет эту весть ученикам Иисуса. Мария Магдалина упоминается в Новом Завете по имени более десяти раз<sup>74</sup>.

В этом образе, на наш взгляд, заключена основная попытка в какой-то мере феминизировать религиозное отношение – хотя бы на уровне соучастия женщины в сакральном действе. Дальнейшее развитие эта тенденция получает в гностической традиции, заострившей целый ряд спорных для раннего христианства вопросов. В одном из гностических произведений, датированном первой половиной IV в.<sup>75</sup>, коптском трактате «Pistis Sophia», «Мария является как бы посредницей между Христом и другими апостолами и даже возбуждает в них некоторую зависть: апостол Петр дважды

<sup>74</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 329.

<sup>75</sup> Трофимова М.К. Мария Магдалина коптских гностических текстов // Женщина в античном мире: сб.ст. М., 1995. С.174; Трофимова М. К. Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации// Древние цивилизации. Древний Рим. Избранные статьи из журнала ВДИ. 1937-1997. М., 1997. С.691.

выражает досаду на то, что Иисус все время обращается к Марии с особенным доверием и любовью, и даже поручает давать ей ответы на вопросы, предлагаемые другими»<sup>76</sup>.

Стоит отметить, что в гностической литературе Мария Магдалина занимает еще более значимое место. Она очень часто играет ведущую роль в диалогах с Учителем, что вызывает противодействие, особенно со стороны Петра. Это отражает и апокрифическое Евангелие от Марии II в.<sup>77</sup> (17, 15-22), и сирийское Евангелие от Фомы, и более позднее (вторая половина III в.) Евангелие от Филиппа<sup>78</sup>. Согласно М. Трофимовой из 46 вопросов, адресованных Иисусу в трактате «Pistis Sophia», 39 принадлежит Марии<sup>79</sup>. Та же самая тенденция наблюдается, между прочим, и в отношении других верующих женщин. Вскользь в Новом Завете упоминается Саломия, мать апостолов Иоанна и Иакова (Матфея 20, 20; 27, 56; Марка 16, 1-8). Эта честолюбивая женщина прилюдно обратилась к Иисусу с просьбой о приближении ее сыновей. Получив отказ, она, тем не менее, сопровождала его и присутствовала при его воскресении<sup>80</sup>. В Евангелии от египтян, от которого сохранились лишь отдельные цитаты, она выступает как одна из учениц Христа, роль которой у гностиков была довольно значительной<sup>81</sup>.

О. Ленцевич полагает, что «в гностических текстах подобная ситуация может быть объяснима тем, что отвержение мира, неприятие плоти и тем более разделения полов, стремление к изначальному единству ставило Марию в равные условия с учениками-мужчинами, и даже, в противовес существующей реальности, поднимало ее на ступень выше апостолов»<sup>82</sup>. Представляется необходимым несколько скорректировать данное утверждение. На наш взгляд, гностическая традиция представляет собой один из вариантов развития религиозного мировоззрения, в большей мере свободный от мифологической составляющей и актуализирующий мистическое отношение. Поэтому привычное

<sup>76</sup> Николаев Ю. В поисках за божеством. СПб., 1913. С.472. Цит. по: Ленцевич О. Указ. соч. С. 329.

<sup>77</sup> Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С.317.

<sup>78</sup> Трофимова М.К. Мария Магдалина коптских гностических текстов... С.168.

<sup>79</sup> Там же. С.174.

<sup>80</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 330.

<sup>81</sup> Николаев Ю. Указ. соч. С.472.

<sup>82</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 330.

вынесение женщины на окраины религиозной жизни сменилось принципиальным равенством верующих, подкрепленным еще и популярным для гностиков образом Софии как женской сущности. Природа данного образа требует особого рассмотрения, но его влияние на других женских персонажей очевидно. В любом случае, такое акцентирование на женском начале не могло быть характерно для канонических текстов, что не отменило популярность образа Марии Магдалины в раннехристианской литературе.

Существует еще один важный аспект религиозного отношения, который также не избежал женского участия. Новый Завет неоднократно упоминает, что некоторые из первых последовательниц Христа имели дар пророчества. Большинство женщин-пророчиц занимают достойное место в христианской среде<sup>83</sup>. Примером могут служить четыре дочери диакона Филиппа: «У него были четыре дочери девицы, пророчествующие» (Деяния 21, 9). Их отец помогал апостолам устраивать дела христианской церкви в Иерусалиме, раздавать помощь бедным и нуждающимся. Девушки помогали отцу, когда он пророчествовал и исцелял больных в Самарии. В позднейших житиях святых одна из дочерей, Ермиония, выступает как пророчица и целительница, ученица Петрония, прямого последователя апостола Павла<sup>84</sup>.

Впрочем, упоминая о «жене пророчествующей», апостол считает, что она «должна иметь на голове своей знак власти над нею...» (1 Коринфянам 11, 10) со стороны мужа (если такой имеется), т. е. покрывать голову во время молитвы или проповеди. И все же даже просто его упоминание о пророчице ставит женщину-христианку значительно выше ее иудейской современницы<sup>85</sup>.

У А. Кураева есть рассуждения о том, насколько активно женщины были задействованы в формировании корпуса богословской литературы. В ответ на обвинения оппонентов христианства в том, что Церковь не давала возможности женщине высказаться на религиозную тему из-за ее несовершенной природы, священнослужитель отмечает: «Да, в некоторых книгах (в аскетических руководствах для монахов) проскальзывает то, что можно оценить как “дискриминацию” женщины в Церкви. В аскетических наставлениях речь идет не о том, что женщина хуже

<sup>83</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 328.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Там же. С. 332.

мужчины (или наоборот), а о том, что у нормального человека всегда есть эротический интерес к противоположному полу. А теперь вспомним, что общая особенность всей традиционной литературы во всех культурах, во всех странах, во всех веках состояла в том, что литература (как и политика, как и культура) была мужской... И поэтому советы мужчины-игумена тиражировались, а аналогичные советы игуменьи («аммы») оставались лишь в устном предании, не выходя за стены женской обители. Оттого у нецерковных книжников и создалось впечатление, будто Церковь что-то имеет против женщин как таковых»<sup>86</sup>.

Кураев приводит достаточно яркий пример того, что женщинам не отказывали в участии в религиозной жизни: «О том, что запрета на женское литературное творчество не было, свидетельствует хотя бы то, что Церковь приняла в свое богослужение Рождества и Страстной Седмицы песнопения, написанные в IX веке монахиней Кассией (и, кстати, отнюдь не анонимные, но подписанные ее, то есть женским, именем)»<sup>87</sup>.

Христианство корректирует и социальное поведение верующей. Если в законе Моисея, в социальном пространстве, опирающемся на мифологическое сознание, одну из самых важных частей женского достоинства выражало материнство, то Иисус благословлял и тех мужчин и женщин, которые решили сохранить девственность ради обретения Царствия Небесного: «...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Матфея 19, 11-12). Однако Иисус не отверг и супружества, сказав: «Посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью» (Матфея 19, 5). Таким образом, женщина как верующий человек помещается в пространство свободного выбора стратегии социального (либо асоциального) поведения.

Если говорить о семейных взаимоотношениях, то в их христианском толковании также сталкиваются иудейская традиция и христианская новация. С одной стороны, сам апостол Павел призвал мужей любить своих жен, «как Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Ефессянам 5, 25). Согласно Галатам (3, 28), мужчина и

<sup>86</sup> Интервью с дьяконом Андреем Кураевым. URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm5/060131195257> (дата обращения 05.08.2008).

<sup>87</sup> Монахиня Игнатия. Церковно-песнотворческие труды инокини Кассии // Богословские труды: сб. 24. М., 1983. Цит. по: Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

женщина – одно во Христе: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского». Неразличение полов – равно как и других характеристик индивида – здесь отнюдь не является квазифеминистским проектом. О. Ленцевич совершенно справедливо отмечает: «Проповедь абсолютного равенства, прощения и любви неоднократно подтверждается самим Иисусом; “Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много” (Луки 7, 37-47) – говорит он в ответ на упреки правоверных иудеев за то, что подпустил к себе падшую женщину, которая омыла его ноги миром и отерла своими волосами. В другом случае он вступается за женщину, которую толпа хотела побить камнями за прелюбодеяние, говоря: “Кто из вас без греха, первый брось в нее камень” (Иоанна 8,7)»<sup>88</sup>.

Речь идет о том, что сам человек переносится в иное измерение, в котором гендерные характеристики уже не имеют того значения, которое придавалось им в архаических культурах более ранних периодов, а также в границах восточных цивилизаций. Следовательно, стоит говорить не о возрастании роли женского начала в обществе, а о снятии самой проблемы приоритета одного или другого пола. Даже любовь мужа к жене через призму христианского взгляда наполняется новым содержанием, по возможности освобождаясь от чувственного отношения, благодаря принципиальной смене точки взгляда на саму проблему отношения полов. Выделение женщины как специфического субъекта веры осталось в культуре, по нашему мнению, исключительно как рудимент более ранних взглядов на мир и социум.

И опять-таки встречаются отголоски более ранних принципов семейных отношений – апостол Павел подчеркивает, что «муж есть глава жены» (1 Коринфянам 11, 3). Возможно, в таком утверждении еще раз фиксируется широко известное выражение «Богу Богово, а кесарю кесарево». Другими словами, в сфере связи с божественным началом гендерные различия стираются, а на уровне сложившихся общественных устоев продолжают воспроизводиться. В области поклонения сакральному началу устоявшиеся стереотипы могут и нарушаться. Интересную тенденцию замечает в связи с этим А. Гарнак: упомянутые выше супруги Прискилла и Акилла как распространители нового учения выступают практически на равных, если не сказать больше. В двух случаях в тексте муж упоминается

<sup>88</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 327.



первым (это само по себе примечательно, т.к. обычно в таких случаях упоминается только мужчина)<sup>89</sup>, то в других посланиях (Римлянам 16,3; 2 Тимофея 4,19) имя Прискиллы идет раньше. Это приводит исследователя к выводу о том, что женщина являлась не только соратницей Павла, но и в то же время – лидером небольшой церкви<sup>90</sup>. То же самое можно сказать о пророчице Анне. Хотя в описываемый период отношение к женщине в Иудее отличалось от периода Судей, и она была в полном подчинении у мужа, не имея право занимать никаких общественных должностей<sup>91</sup>, Анна, будучи вдовой, нарушает данный социальный стереотип и становится первой из женщин новой культурной эпохи, которая открыла своим единомышленницам путь служения новому Богу.

Еще один пример борьбы устоявшегося и нового в отношении к верующей – зависть Петра к Марии Магдалине, которую дореволюционный исследователь Ю. Николаев объясняет тем, что апостол «ненавидит женщин»<sup>92</sup>. Такое объяснение представляется нам чересчур психологизированным, если рассматривать пространство религиозных отношений. Скорее всего, речь идет о признании уместности женского присутствия в культовой практике, непривычного для многих культур того времени. Линия Петра в раннем христианстве позиционирует себя как не решающаяся порвать с иудаизмом. Ее представители считали, что общины христиан должны состоять только из лиц иудейского происхождения. Следовательно, и статус женщины был таков, как того требовала религия Закона. Павел же, как сторонник привлечения в ряды христиан как можно большего количества неопитов, является более радикальным в этом аспекте, говоря о равенстве всех перед Богом. Но и он, еще не отказавшись полностью от иудаизма, считает: «Женщины наши в церквях да молчат; ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении как закон говорит» (1 Коринфянам 14, 34). В данном случае имеется в виду иудейский закон, так как Павел, как образованный еврей, кое-где цитирует правила раввинов, позднее помещенные в Талмуд<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 327.

<sup>90</sup> Harnack A. The Expansion of Christianity in the First Centuries. N. Y., 1972. Vol. 2. P. 218-219.

<sup>91</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 328.

<sup>92</sup> Николаев Ю. Указ. соч. С.473.

<sup>93</sup> Ленцевич О. Указ. соч. С. 332.

Получается, что уже в эпоху раннего христианства выделяется сфера, в которую женщины не допускаются, – священство. Комментируя высказывания апостола Павла, Кураев утверждает, что апостол в данном случае говорит о богослужбных собраниях, а не обо всей церковной жизни<sup>94</sup>. Священник отмечает, что в проповедях Павла всегда имелся момент педагогического приспособления, нежелания по мелочам нарушать социальные нормы той среды, к которой он обращался. Следовательно, ограничения для участия женщин в культовой практике, провозглашаемые апостолом, находили отзвук в той среде, где звучала проповедь, были актуальными<sup>95</sup>. Следовательно, можно говорить о доминировании в среде части первых христиан и неопитов образа женщины и ее религиозности, включающих значительную долю мифологического компонента.

Поэтому стоит говорить о том, что в рамках христианской культуры единый образ женщины расщепляется на религиозную и общественную составляющие. Логическим следствием должен был стать и раскол поведенческой стратегии на две необязательно согласные друг с другом части. Отсутствие в христианской религии детальной проработки ряда социальных и бытовых аспектов породило заполнение этой лакуны мифологическим содержанием – отчасти повторяющим архаически образцы, частично сконструированным заново на христианской основе.

По нашему мнению, каноническая и апокрифическая литературы не противоречат друг другу в характеристике статуса и роли женщины во Вселенной и обществе. Можно сказать, что внутри священного текста уже в начальный период становления христианства складывается единый образ верующей. Для этого образа Новый Завет дает зримые образцы, чьи имена становятся почти нарицательными при оформлении набора обязательных гендерных характеристик христианки. Первый из этих образов – исполненная благодати Дева Мария, удостоенная чести породить божественный Логос и почитаемая верующими как сакральный персонаж: «Именно Деву Церковь превознесла выше “Херувим и Серафим”»<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Там же.

Противоположным полюсом становится Мария Магдалина как воплощение всего телесного, недуховного, противостоящего христианским ценностям и, тем не менее, обретшая себя в Христе. Нельзя сказать, что обе женщины в их судьбе и поведении сведены к единому знаменателю, но с уверенностью можно утверждать, что в священном тексте для них обеих присутствует единый вектор отношения к Богу, себе и окружающему миру.

В дальнейшем предложенная традицией священных текстов модель женщины как принадлежащей к религиозной общине развивается в обоих направлениях, описанных выше. С одной стороны, Отцы Церкви и богословы не отрицали и не отрицают принципиальную возможность обретения благодати и спасения для слабой половины человеческого рода. Так, в патристике было актуализировано еще ветхозаветное понимание женщины как обладающей, подобно мужчине, разумной душой и созданной по образу и подобию Божьему (Климент Александрийский, *Paedagogus* I, 4, 10sq.; Августин, *De Genesi ad litteram* 3, 22)<sup>97</sup>. На богоподобии делает акцент и Пётр Ломбардский (*Commentaria in I Cor.* 11, 7), опираясь на тексты Бытия (1, 27) и Послания Галатам (3, 28).

Предание Восточной Церкви сохранило очень показательную легенду, иллюстрирующую возможность достаточно высокой оценки женщины в границах религиозного континуума: «В 830 году византийский император Феофил выбирал себе невесту. 11 прекраснейших знатных дев были представлены ему. Феофил вошел в зал, держа в руках золотое яблоко, которое он должен был вручить своей избраннице. Подойдя к Кассии, он сказал: “От жены произошло все злое” (намекая на грехопадение Евы). Кассия же быстро отмела богословские инсинуации императора и ответила Феофилу: “От жены же произошло все лучшее” (имея в виду рождество Христа от Марии). Тут император здраво рассудил, что с такой женой править будет скорее не он, а она. В итоге яблоко было подано Феодоре, которая стала императрицей. Кассии же не оставалось другой дороги, как в монастырь...»<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> Здесь и далее ссылки на латиноязычные тексты цит. по: *Женщина в христианстве* // *Католическая энциклопедия*. М.: Изд-во францисканцев, 2002. Т 1. А-З. С. 1846-1848.

<sup>98</sup> Афиногенов Д. Е., Казачков Ю. А. *Легенда о Феофиле: новые разоблачения* // *Ученые записки Российского Православного Университета*. М., 2000. Вып. 5.; *Каждан А. П. История византийской литературы (650-850 гг.)*. СПб., 2002. С. 404-419. Цит. по: *Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...*

Во францисканском богословии в силу меньшего влияния аристотелизма как учения с сильным патриархальным компонентом подчеркивалась взаимодополняемость мужчины и женщины<sup>99</sup>, хотя подобное отношение, скорее, имеет мифологическую природу, признающую необходимость всего существующего в космическом континууме. Встречаются и элементы апологетики: Григорий Нисский превозносит именно женщин, как первых свидетелей и глашатаев воскресения Христа (*Adversus Eunomium* 12, 1). На уровне народного христианства такое отношение подкрепляется почитанием Пресвятой Богородицы, соединившей в Себе образ материнства и девственности.

Одновременно в богословии эксплуатируются и те характеристики женского начала, которые несут отчетливо негативную нагрузку, большей частью унаследованную из вероучения Ветхого Завета. Так, грехопадение Евы рассматривалось Отцами Церкви как проявление слабости, присущей женщине (Иоанн Златоуст, *Sermones in Genesim* 2, 2). А. Кураев объясняет логику рассуждений Златоуста стремлением уменьшить страсти, «похоть» прихожан<sup>100</sup>. Фома Аквинский, находясь под влиянием аристотелевского понимания мужчины как активного начала, а женщины как пассивного, видел в последней существо, уступающее мужчине (*Summa theologiae* I, 92, 1 ad 1), одновременно подчеркивая, что без нее мир был бы несовершенным (там же, I, 99, 2).

Уже христианство периода патристики нашло некий компромисс в отношении того, как примирить несомненно важную роль женщины в обществе и реализации духовного опыта и то наследие, которое было передано архаическими традициями, как иудейскими, так и античными. Отцы Церкви подчеркивали тот факт, что противоположностью Евы как существа, нарушившего райское существование, является Дева Мария. Женщина понимается как постоянный источник противоположностей – как греха и смерти, так и благодати (Иринея, *Adversus haereses* V, 19, 1). Утверждение присутствия благого начала в женщине позволило не только допустить последнюю к участию в большинстве обрядов, но и развить идею возможности ее спасения через аскетические практики.

<sup>99</sup> Женщина в христианстве // Католическая энциклопедия. Т 1. С. 1846.

<sup>100</sup> Свят. Иоанн Златоуст. Беседы о пророчествах Ветхого Завета// Творения. СПб., 1898. Т. 4. С. 248-249. Цит. по: Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

Известно, что в Византии с III в. женщины наравне с мужчинами рукополагались в диаконы; «причем совершал это епископ, возлагая на них руки, как и на мужчин. Для обозначения рукоположения женщин в диакониссы применялся тот же термин, что и при рукоположении в диаконы и священники мужчин – хиротония. Диакониссы помогали при крещении женщин, следили за порядком в женских церковных собраниях, ухаживали за больными и нуждающимися, вдовами. Диакониссы имели отношение и к литургическому служению. Например, в сирийской Церкви с разрешения епископа они наливали вино в чашу — так же, как это делали диаконы-мужчины. Также диакониссы исполняли служение алтарниц. Если по причине беременности или болезни женщины не могли присутствовать на литургии, диакониссам доверялось приносить таковым Св. Дары на дом. В средние века сохранялась традиция, согласно которой женщина могла раздавать преждеосвященные Дары и читать Евангелие на богослужении (в монастырях это совершали аббатисы). То есть диакониссы осуществляли все те действия, что и мужчины-диаконы, хотя в их служении, безусловно, была своя специфика. Тем не менее, служение диаконис, так же, как и мужчин-диаконов и священников, носило sacramентальный характер»<sup>101</sup>.

Протестантские мыслители указывают на наличие свидетельства о женщинах-пресвитерах в ранней церкви. Эпитафия, найденная в Калабрии, датируемая сер. V в., гласит: «Посвящено доброй памяти Леты, пресвитера, прожившей 40 лет, 8 месяцев и 9 дней, которой ее муж воздвиг это надгробие. Она оставила его в мире в день перед майскими идами»<sup>102</sup>.

Надпись на каменном саркофаге, найденном в Далматии и датированном 425 г., сообщает: «D(ominis) n(ostris) Thaeodosio co(n)s(ule) XI et Valentiniano/viro nobelissimo (sic) Caes(are). Ego Thaeodo(sius) emi a Fl(avia) Vitalia pr(es)b(yltera) sanc(ta) matro/na auri sol(idis) III. Sub d(ie)....». Здесь пресвитерида Флавия Виталия фигурирует в качестве лица, исполняющего свои должностные обязанности по распоряжению принадлежащей общине земель. Следует отметить, что обнаруживаются упоминания о

<sup>101</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. О месте женщины в пасторском служении. Цит. по: Шведский переулоч. 2004. №5,6. URL: <http://skatarina.ru/library/cerktain/omeste.htm> (дата обращения 18.09.2008).

<sup>102</sup> Там же.

пресвитеридах, как о женщинах, несущих церковное служение, но не как о «женах пресвитеров»<sup>103</sup>.

Послание папы Геласия I «всем епископатам, утвержденным в Лукане, Бриттиуме и Сицилии», содержащее двадцать семь положений и датированное 494 г., подтверждает, что в упомянутых надписях речь идет о «настоящих» женщинах-пресвитерах, пасторах женского пола, совершающих св. Евхаристию. В декрете XXVI мы читаем: «Однако мы с большим беспокойством услышали, что божественные дела пришли в такой упадок, что женщины поощряются к служению священных алтарей, и принимают участие во всех вопросах, относящихся к служению соответственного (мужского) пола, к которому они не принадлежат»<sup>104</sup>. Д. Зенченко отмечает, что слово «сунста» подразумевает все функции служения мужчин-пасторов: литургические, юридические и учительные. Эти функции исполняются женщинами на алтарях, т. е. идет речь именно о совершении Евхаристии. Папа Геласий, не предлагая богословских обоснований своей позиции, отвергает посвящение женщин на пасторское служение и осуждает епископов, практикующих рукоположение женщин, апеллируя к канонам. Следовательно, подобные сюжеты имели место в церковной жизни.

Каноны, осуждающие пасторское служение женщин, были приняты только во второй половине IV в. К ним относятся следующие положения: «О диаконисах же мы упомянули о тех, которые, по одеянию, за таковых приемлются. Ибо впрочем оне никакого рукоположения не имеют, так что могут совершенно счисляемы быть с мирянами» (Никейский Собор, канон 19). «Не должно поставлять в Церкви так именуемых пресвитерид, или председательниц» (Лаодикийский Собор, канон 11). «Не подобает женщине в алтарь входить» (Лаодикийский Собор, канон 44)<sup>105</sup>.

Как мы видим, еще в конце V в. в южной Италии сохранялось служение женщин-пасторов, рукоположенных епископами, хотя оно и не нравилось священноначалию. «Сохранилось изображение женщины, совершающей Евхаристию, на фреске подземной капеллы в римских катакомбах святой Прискиллы. Вероятно, на этой фреске представлено женское евхаристическое ночное собрание с председательствующей пресвитеридой. Есть мозаическое

<sup>103</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

<sup>104</sup> Там же.

<sup>105</sup> Цит. по: Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

изображение матери папы Пасхалия I Феодосии (около 820г.) в часовне святого Зенона при римской церкви святой Праксидии. На этой мозаике Феодосия и Праксидия, жившая за 700 лет до неё, изображены плечом к плечу, обе с епископскими крестами. Над головой женщины имеется надпись “episcopa”, а также прямоугольник, указывающий на то, что в момент создания мозаики Феодосия ещё была в живых. Сохранилось также описание обряда епископской ординации св. Бригитты Ирландской (в её житии, имевшем распространение в кельтской церкви), которая затем сама поставляла епископов в Килдаре и близлежащих землях. В письме трех римских епископов VI века бретонским священникам Ловокату и Катерну упоминается принятая в кельтской церкви практика сослужения священниками мессы с женщинами, которых называли “conhospitae”»<sup>106</sup>.

Женские монастыри, наряду с мужскими, во времена своего процветания были такими же культурными центрами в достаточно необразованной Европе. Большим авторитетом обладали аббатисы<sup>107</sup>. Эта тенденция сохраняется и в современной католической Церкви, когда женские ордена и конгрегации играют весьма значимую роль в просветительской, миссионерской и благотворительной деятельности.

Начиная со времени разделения христианства на восточное и западное можно говорить и о формировании альтернативных гендерных моделях религиозного отношения и поведения. На Западе уже в эпоху средневековья христианская традиция сделала возможным для женщины проявление индивидуального религиозного опыта, пусть и в его неинституциональной, непризнанной официальной Церковью форме. Начиная с эпохи Ренессанса женщина становится значимой составляющей религиозной жизни – как в качестве святой, подвижницы – Тереза Авильская, Иоанна Франциска де Шанталь, Маргарита Мария Алакок, так и в образе ведьмы, способной нарушить равновесие христианского континуума. Несмотря на обвинения в служении сатане, сам образ ведьмы явно выращен на христианских основаниях. Это женщина, наделенная индивидуалистическими чертами, способная, хоть и в незначительной мере, трансформировать реальность, противопоставляющая себя обществу. Признание за ведьмами

<sup>106</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

<sup>107</sup> Женщина в христианстве // Католическая энциклопедия. Т 1. С. 1846.

возможности нанесения вреда окружающим одновременно еще раз закрепляло за женщиной факт возросшего, по сравнению с эпохой античности, социального и духовного статуса.

Поэтому возрастание масштабов выражения женской религиозности в зарождающемся и развивающемся индустриальном обществе представляется логическим следствием антично-медиевистского синтеза эпохи Возрождения, основанного на христианских принципах свободы выбора и ценности человека. XVIII и особенно XIX в. также ознаменовались активным религиозным служением именно женской части христианских общин. Стоит отметить и встречную трансформацию позиции католической Церкви к общественной роли женщин.

В конце XIX — середине XX в. согласно энциклике папы Льва XIII «*Regum novarum*» место и роль женщины в обществе предполагались весьма традиционными, а сфера самореализации предельно узкой: жена должна была вести хозяйство и воспитывать детей. Но уже папа Иоанн XXIII в «*Racet in ternis*» констатировал, что женщина начинает играть все большую роль в обществе, жизни, выделив это явление в качестве одного из признаков нового времени. Павел VI указывал, что она играет особую роль в культурном пространстве цивилизации, и ее права необходимо защищать (*Octogesima adveniens*). Особое призвание женщины отмечалось в документе «*Justitia in mundo*» собора епископов в 1971г. и в апостольском послании Папы Иоанна Павла II «*Mulieris dignitatem*», в котором говорится: «Защищая достоинство женщин и их призвание, Церковь оказывала почет и выражала благодарность тем женщинам, которые, пребывая в верности Евангелию, во все времена участвовали в апостольской миссии всего народа Божьего. Речь идет о святых мученицах, девах и матерях семейств, которые бесстрашно несли свидетельство веры и передавали веру и традицию Церкви, воспитывая детей в духе Евангелия» (п. 27)<sup>108</sup>. В декларации «*Inter insigniores*» отмечается, что «Святая Матерь Церковь желает, чтобы женщины-христианки полностью осознавали величие своей миссии: сегодня их роль имеет важнейшее значение как для обновления и гуманизации общества, так и для нового открытия верующими подлинного лика Церкви» (п. 10)<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> Женщина в христианстве // Католическая энциклопедия. Т 1. С. 1847.

<sup>109</sup> Там же.



Вопрос о роли женщин и статусе их служения в Церкви начиная со второй половины XX в. особенно активно обсуждается в католических кругах. Небывалую остроту приобрел вопрос о возможности рукоположения женщины в сан священника. Это побудило папу Павла VI заявить, что католическая Церковь «полагает недопустимым рукоположение женщины в священники по самым существенным причинам. Эти причины таковы: пример избрания Христом апостолов только среди мужчин, запечатленный в Священном Писании, постоянная практика Церкви, которая в подражание Христу избирает только мужчин, а также живая власть церк. учительства, последовательно полагающая, что исключение женщины из священнослужения находится в соответствии с Божиим замыслом о Церкви»<sup>110</sup>. По указанию Павла VI Конгрегация вероучения изложила учение Церкви по данному вопросу в декларации «*Inter insigniores*» от 15 октября 1976г.

Однако в связи с продолжавшимися дискуссиями по проблеме рукоположения женщин Папа Иоанн Павел II был вынужден вернуться к рассмотрению этого вопроса в апостольском послании «*Ordinatio sacerdotalis*» от 22 мая 1994г. В нем утверждается следующее: «С тем, чтобы были исключены все сомнения в отношении столь важной проблемы, которая имеет отношение к самому Божественному устройству Церкви, в силу моего служения в утверждении братьев (Луки 22, 32), я заявляю, что Церковь никоим образом не имеет полномочий рукополагать женщин в священники, и этого суждения должны окончательным образом придерживаться все верующие во Христа» (п. 4)<sup>111</sup>. Вместе с тем, говоря в этом послании о женском служении в Церкви, папа напомнил, что «присутствие и роль женщины в жизни и миссии Церкви, хотя они и не связаны со священнослужением, остаются совершенно необходимыми и незаменимыми»<sup>112</sup>. Разъясняя статус этого суждения Папы, Конгрегация вероучения в Ответе от 25 октября 1995г. подчеркнула, что данное учение «было безошибочно изложено ординарным и универсальным Учительством Церкви».

Тем самым можно констатировать неизменность хронологического представления о женщине в границах

<sup>110</sup> Ответ на послание Его Высокопреосвященства Ф.Д- Когана, архиепископа Кентерберийского, касающееся рукоположения женщин в священники, 30.11.1975. Приводится по: Женщина в христианстве // Католическая энциклопедия. Т 1. С. 1848.

<sup>111</sup> Женщина в христианстве // Католическая энциклопедия. Т 1. С. 1848.

<sup>112</sup> Там же.

мировоззрения западной Церкви с небольшой долей трансформации в сторону расширения доли ее участия в религиозной жизни.

Несомненно, своей спецификой обладает и православное видение женщины. С одной стороны, оно опирается на общехристианские основания, заложенные священной литературой и традицией, сложившейся до разделения Церквей. Однако некоторые специфические характеристики православия как испытавшего сильное влияние восточных культур оказали воздействие на восприятие женщины как действующего лица в религиозном пространстве. По нашему мнению, причиной отличий православной модели послужили несколько особенностей восточного христианства.

Прежде всего это отсутствие единой иерархии для всех относящихся к православию Церквей, что сделало невозможным трансляцию со стороны одной из них строго фиксированной модели или способа отношения к женской религиозности. С другой стороны, принципиальная несоразмерность Священного Писания и Священного Предания обеспечила отсутствие трансформаций женского идеала, заложенного в период раннего христианства. Тем самым были заложены основания для своеобразной консервации системы образов, ценностей и требований, которые в православии связывались с женщиной как верующей, прихожанкой. Не мог служить стимулом для изменения канонов и тот факт, что часть православных стран оказалась в ситуации подчинения носителям иной веры и в качестве первоначальной задачи имела сохранение существующей системы вероучения и культовой практики, а не развитие далеко не самых значимых аспектов представлений о мире.

В границах русского православия, как и других ответвлений, женский идеал также оказался очень устойчивым, что признается не только светскими исследователями, но и самими носителями религиозного сознания. На наш взгляд, принципиальных изменений в представлениях духовенства и верующих не было, поскольку не сложилось ситуации реформации внутри религиозной системы. Начавшаяся модернизация социально-экономической сферы не была подкреплена соответствующими положениями религиозного учения, которые могли бы служить аналогом западного протестантизма. Элементы протестантского отношения к миру, наблюдаемые рядом исследователей у старообрядцев, никак не касались бытовой сферы, скорее даже способствуя ее поддержанию в неизменном состоянии.

Перед старообрядцами – как в свое время перед первыми христианами – встала задача максимального сохранения того, что они считали важным для своей веры. Самым эффективным способом здесь становится сохранение неизменными всех черт религиозной системы во всех ее ракурсах. Все факторы в совокупности весьма значительно отодвинули для православной культуры время модернизации представлений о женщине. Православная модель может быть представлена в эволюции лишь применительно к советской и постсоветской эпохе.

А. Кураев признает, что цитируемые выше слова апостола Павла, запрещающие женщине возвышать глас свой в церковном собрании, «в православии понимались как внутрицерковная заповедь в течение девятнадцати столетий. Понимались настолько жестко, что женщины не могли даже петь в церковном хоре. В XIX веке законоучитель — это только батюшка, хотя встречаются и исключения. Святой Николай Японский благословлял женские лекции и проповеди в Японии»<sup>113</sup>. Впрочем, в ситуации с японской общиной вполне возможно допустить, что уступки в половом вопросе были связаны с нехваткой кадров проповедников и невозможностью их расширить в короткие сроки.

К концу XIX в. под напором всех происходящих в обществе перемен ситуация понемногу начала меняться. В силу специфики экономического развития, зачастую отрывавшего мужчин от дома на достаточно длительное время, а также военных конфликтов, возникла необходимость заполнить существующие лакуны в церковной жизни. Появление элементов индустриальной культуры заставило отказаться от ряда традиционных аскриптивных характеристик и в некоторых случаях рассматривать индивида в его функциональном аспекте, с точки зрения успешности исполнения им той или иной социальной роли. В церковной культовой практике новое отношение выразилось в том, что женские голоса сменили мальчиков в церковных хорах. «Поначалу — “де факто”. После революции, когда мужчины ушли из храмов, женщины стали исполнять прежде чисто мужские послушания церковных чтецов<sup>114</sup> и даже алтарников»<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> См. Запись от 16 августа 1903 г. // Дневники святого Николая Японского. Хоккайдо, 1994. С. 291. Цит. по: Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

<sup>114</sup> Об этом было специальное решение Поместного Собора 1917-1918 годов – «О привлечении женщин к деятельному участию на различных поприщах церковного служения» (Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание

Изменение гендерного состава церковных хоров не означало принципиальной трансформации представлений о роли женщины в церковной жизни. Получение богословского образования, проведение служб, принятие авторитетных для Церкви решений продолжали оставаться прерогативой мужской части верующих. Две демократические революции, как минимум формально изменившие политическое пространство и даже провозгласившие демократические свободы, никаким образом не были спроецированы на гендерный аспект отношений между верующими и Церковью. Очень показательно, что «даже на архидемократическом Соборе 1917—1918 годов женщин, в том числе и игумений, не было»<sup>116</sup>.

Говорить об изменениях рассматриваемого аспекта в истории отечественной православной Церкви на протяжении 1920-30-х гг. не приходится. Будучи расщепленной, потеряв большую часть образованных кадров, не справляясь с внутренними противоречиями, повлекшими за собой возникновение катакомбной Церкви, РПЦ заняла позицию приспособления к социалистическим реалиям, стремясь сохранить то, что еще не лишилось права на существование. Некоторый ренессанс религиозной жизни в середине Великой Отечественной войны обусловил, скорее, усиление религиозных чувств, нежели реформы организационного или вероучительного характера.

Как ни странно, некоторые сдвиги произошли не в период так называемой оттепели, а в самый разгар застоя. Речь идет о проходившем в 1971 г. Поместном Соборе. На нем впервые в истории Церкви делегатами стали женщины. Эта традиция не была забыта и впоследствии, поскольку представительницы слабого пола участвовали затем и в работе Поместного Собора 1990 г., избравшего Патриарха Алексия II.

Постсоветский период с полным правом можно определить как время религиозной свободы. Причем у последней четко фиксируется несколько аспектов: возможность свободного изъявления религиозных чувств, появление так называемой нетрадиционной религиозности, повышение женской активности в функционировании религиозных общин. Однако стоит отметить, что

---

определений и постановлений. М., 1994. Вып. 4. С. 47). Цит. по: Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

<sup>115</sup> Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

<sup>116</sup> Там же.

сферы приложения женской энергии по преимуществу включали образование и журналистскую деятельность. Можно сказать, что впервые возникла женская проповедь, только осуществляемая вне храма. К разновидностям этого жанра можно отнести написание популярных и научных статей и монографий, издание и редактирование богословских журналов, проведение уроков Закона Божия в церковных и светских школах, богословия в светских университетах. Кураев с гордостью отмечает, что в Святотихоновском Богословском институте даже литургику — науку о богослужении — преподает М. С. Красовицкая<sup>117</sup>. Беспрецедентным для отечественного православия фактом стали попытки женщин заняться богословием. На сегодняшний день прошло несколько успешных защит диссертаций женщинами. На московском подворье Троице-Сергиевой Лавры издаются богословские труды О. Николаевой и И. Силуяновой.

Если присовокупить сюда тех представительниц отечественной философской мысли, которые своими трудами заявили о приверженности православной традиции (П. Гайденок, Т. Горичева, Е. Морозова), то, на первый взгляд, становится возможным согласиться в Кураевым в том, что «в Церкви зазвучал голос женщин»<sup>118</sup>. Несомненно, для православия в России — это значительный шаг к новому, но, пожалуй, не в том, что касается роли женщины в религиозной жизни. Хотя и в этом отношении наблюдаются весьма яркие подвижки в сторону хотя бы незначительного выравнивания гендерного дисбаланса. Элементы этой тенденции можно проследить уже на уровне обрядности. «В женских монастырях в богослужебные тексты внесены понятные и естественные коррективы: моление возносится не о “братьях святыя обители сея”, а о “сестрах”»<sup>119</sup>. Видимо, при сохранении такого подхода православие ждет как минимум реформирование литургики на филологическом, а следовательно, и социальном и мировоззренческом уровне.

«Нормальное церковное развитие»<sup>120</sup> здесь заключается не в элементах феминизации сакрального пространства, не в изменении в принципиальном плане статуса слабого пола, а, прежде всего, в том,

<sup>117</sup> Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

<sup>118</sup> Там же.

<sup>119</sup> Там же.

<sup>120</sup> Там же.

что православные священники – в лице своих наиболее просвещенных представителей – оказались готовы признать, что изменений уже не избежать. Теперь основной проблемой будет формирование собственной позиции по отношению к уже имеющим место трансформациям православного континуума. Для Кураева – это пример закономерного развития религиозной системы: «Так меняется растущее дерево: без громких деклараций, без искусственного “перспективного планирования”. Живое растет просто — “само собой”»<sup>121</sup>.

С нашей точки зрения, все изменения касаются в некотором роде вспомогательных сфер, не определяющих функционирование религиозной общины в наиболее значимых аспектах. Система образования и издательское дело являются в идеологическом плане производными от базовых православных установок, которые задаются канонами священной литературы, развиваются в богословских работах и транслируются среди верующих в ходе проповеднической деятельности.

Как было рассмотрено выше, православие никогда не претендовало на принципиальное переосмысление новозаветных текстов. Богословская мысль, слабо развивавшаяся на протяжении большей части прошлого века, также воспроизводила устоявшиеся образцы. На настоящий момент официальная позиция РПЦ изложена в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»<sup>122</sup>. В тексте (X, 1) указано, что мужчина и женщина «являют собой два различных образа существования в едином человечестве. Они нуждаются в общении и взаимном восполнении». Отрицается представление о том, что женщина стоит ниже мужчины и неспособна к позитивной деятельности в границах Церкви и вне ее. При этом, «высоко оценивая общественную роль женщин и приветствуя их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами, Церковь одновременно противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери» (X, 5). Развитие женских способностей трактуется в традиционном ключе, вне учета модернизации общества и изменений социальных ролей внутри него.

Современные священнослужители в своих проповедях, трудах и интервью также пытаются сформировать в представлении верующих парадигму женщины, совмещающую в себе

---

<sup>121</sup> Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

<sup>122</sup> <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/> (дата обращения 07. 06. 2011).

традиционные ценности православия и те веяния современной культуры, от которых уже нет возможности отказаться.

В части понимания роли женщины в религиозной истории современные православные мыслители весьма консервативны. Их высказывания, по нашему мнению, представляют собой парафраз положений, выдвинутых еще в период патристики. Вот один из образцов таких рассуждений: «Бог даровал женщине влияние, которое покоряет и сильного слабому так, что сильный и не замечает этого и подчиняется слабому, не чувствуя стеснения своей свободы. При посредстве женщины вошло растление в человеческую природу, но при посредстве женщины Спаситель явился в мир! Есть два противоположных направления, разделяющих человечество: это направление мудрости и благочестия, с одной стороны, с другой – направление безумия и разврата (Притчи 1,8; 9,13-18). Богоматерь Мария – образец любви! Она освободила женщину от рабства не восстанием против мужа, а смирением. Вознесенная превыше Херувимов и Серафимов, Она, так сказать, скрывается за Сыном Своим во время земной Его жизни; не видно Её и впереди учеников Христовых, хотя Она и пользовалась у них глубоким уважением. Вот идеал женщины-христианки!»<sup>123</sup>.

С одной стороны, следование канону – неременная черта религиозной системы, именно через канон определяющей свои мировоззренческие границы. Однако приходится признать, что каноничность обратной своей стороной имеет консерватизм и отказ от внесения новаций. В этой части представлений о женщине никаких изменений рассматриваемые тексты не предлагают.

Нельзя сказать, что в современном православии доминирует уничижительное отношение к женщине как субъекту религиозной сферы. Неравенство мужчины и женщины завуалировано в дихотомии внутреннего и внешнего, активного и пассивного<sup>124</sup>. По-видимому, эта природа изначально делает невозможным для женщины какое-либо социально активное отношение в ряде сфер. Прежде всего это касается выстраивания иерархии на всех уровнях социальной жизни. Даже временное доминирование женщины в любом из видов общественной деятельности представляется

<sup>123</sup> Протоиерей Дмитрий Соколов. Назначение женщины по Учению Слова Божия // URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/sokold1/Main.htm?mos> (дата обращения 05.08.2008).

<sup>124</sup> «И оставит человек отца и мать...» Тайна пола в православной традиции. Беседа с диаконом Андреем Кураевым. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/kur5/Main.htm?mos> (дата обращения 05.08.2008).

носителям отечественной православной мысли – со ссылкой на церковные авторитеты – недопустимым<sup>125</sup>. Упор делается именно на властные функции по отношению мужа к жене, а не на те связи, которые могут и должны возникнуть между женщиной и Богом. Как и в мифологической культуре, женское начало трактуется как вторичное, полноценное не во всех аспектах бытия, требующее посредника в отношениях с сакральным началом. Собственно, здесь воспроизводится иудейский принцип взаимоотношений мужа и жены, глубоко укорененный именно в мифологической традиции. Творец представляется как установитель иерархии семейных отношений, причем исключительно в патриархальном ключе<sup>126</sup>. На наш взгляд, сами семейные отношения как связь двух обычных людей не являются по своей сути предметом религиозного дискурса, несмотря даже на используемое понятие греха, сформулированное именно религиозной мыслью.

Согласно православной традиции делается упор на тот факт, что Богом мужу дается господство над женой. Об этом говорят строчки о влечении к мужу и о том, что он будет господствовать над женой: «Давайте задумаемся, а почему Адам раньше не дает имя жене. Ведь Библия повествует нам о том, как он нарекает всех животных. Почему имя жене не было дано сразу после этого? Именно потому, что дать имя – значит, проявить верховенство. Но верховенство мужа над женой появляется только после греха. После того, как их Бог определяет их новые взаимоотношения. Муж не забыл дать имя жене, а просто не мог, точнее – не имел права. И поэтому наименование жены не просто последнее действие человека в Эдеме, но и первое событие, произошедшее уже после наказания людей Богом»<sup>127</sup>. Собственно, здесь описан один из этапов космогонического процесса в его традиционной редакции. Именование, установление границ социума, выстраивание иерархических отношений являются неперенным компонентом всех архаических описаний устройства мира. Даже факты трикстерного поведения женщины не являются чем-то новым для систем верований. В этом сюжете еще нет даже исторической перспективы, столь четко выраженной в Новом Завете. Другими

<sup>125</sup> «И оставит человек отца и мать...» Тайна пола в православной традиции. Беседа с диаконом Андреем Кураевым.

<sup>126</sup> Там же.

<sup>127</sup> Там же.



словами, в онтологическом аспекте в описании женского начала православие остается традиционным.

Что касается положения женщины в религиозной общине, то здесь, как и в католицизме, основным камнем преткновения становится женское священство. В отличие от преподавания и журналистики деятельность священнослужителя и сущность священства отнесены к разряду таинств, конструирующих и сакральное пространство, и соответствующие отношения. И здесь также господствует логика апостола Петра. Но в данном случае лишение права занять должность священника рассматривается не как ограничение, а в качестве заботы<sup>128</sup>.

Впрочем, существует и более детальное обоснование необходимости именно мужского исполнения треб: «Мы причащаемся крови Христа, которую дал Он Сам, именно поэтому священник, причащающий Крови Христа, должен быть литургической иконой именно Христа, а не Марии. Кроме того, на Литургии священник именно раздает Дары. Давать, дарить – служение мужское. Принимать – это служение женское. Так что священство есть выражение именно мужского архетипа»<sup>129</sup>.

Хотя Кураев не придерживается в своих представлениях крайностей, тем не менее его позиция по поводу исключительности мужского священства также основана на утверждении о специфичности женской природы. Он замечает, что «в женской религиозности есть какая-то парадоксальность... Православие + женщина = приходская ведьма. Далеко не всегда, конечно, но все же слишком часто, чтобы этого не замечать»<sup>130</sup>. Нельзя утверждать, что подобными построениями священнослужитель критикует всех православных прихожанок во всем многообразии приходов, но совершенно отчетливо проводится мысль о том, что женщина априори наделена рядом особенностей психики, из-за которых ее жизнь внутри общины верующих обязательно должна направляться мужчинами вообще и духовным пастырем в частности<sup>131</sup>. Кураев отмечает еще одну свойственную прихожанкам черту – стремление довести до предела существующие внутри религиозной системы нормы и запреты<sup>132</sup>. Выводы православного мышления очевидны:

<sup>128</sup> Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

<sup>129</sup> Там же.

<sup>130</sup> Там же.

<sup>131</sup> Там же.

<sup>132</sup> Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

«Если появится женское священство, то это будет верный шаг на пути превращения Православия в тоталитарную секту»<sup>133</sup>. Достаточно суровый вердикт, отчасти наводящий на мысль, что тенденции к тоталитарному мышлению у женщин более очевидны, нежели у сильной половины человечества.

Между тем в данных выше характерных чертах женской религиозности есть и соответствующие истине моменты. Прежде всего это численное доминирование женщин в церквях, заставляющее говорить о том, что по большей части о религиозности и приходится говорить как о явлении, свойственном именно слабой половине человечества. Хотя мы отдаем себе отчет в том, что формальная воцерковленность, выраженная в количественных показателях, сама по себе не определяет уровень вхождения в религиозную систему.

Высокий уровень эмоциональности и большая степень ее выраженности в поведении также характерны для поведения многих женщин, не обязательно считающих себя религиозными. Мужчины в большинстве ситуаций посредством общественного мнения вынуждаются к сдерживанию собственных чувств. Для женщин сфера применения такого рода обязательств является гораздо более узкой. Ее эмоциональность представляется стороннему наблюдателю в большей мере прощительной, нежели мужская. В религиозной сфере выплеск эмоций может быть порожден особыми причинами и наделен специфической направленностью, что и делает религиозный опыт женщины более ярким в его внешних проявлениях. Иногда нетерпимость, фанатизм, чрезмерная общественная активность могут приобретать казусные, гротескные формы, заслуживающие осуждения и у представителей православного священства<sup>134</sup>. Можно сказать, что своей постоянной вовлеченностью в культовую практику, сочетающейся с развитым мифологическим сознанием, православная женщина сама вносит в формирование женского образа черты некой истеричности, несдержанности, чрезмерной страстности<sup>135</sup>. Впрочем, ни один священник не станет отрицать, что и вне рукоположения в священники женщина может активно заниматься общественной работой внутри Церкви<sup>136</sup>; иметь высокий

<sup>133</sup> Там же.

<sup>134</sup> Там же.

<sup>135</sup> Схимонахиня Анна из храма Рождества Иоанна Предтечи // Новая книга России. 2001, № 3. С. 64. Цит. по: Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

<sup>136</sup> Интервью с дьяконом Андреем Кураевым...

духовный авторитет<sup>137</sup>; осуществлять значительное число административных функций<sup>138</sup>.

Таким образом, религиозная составляющая парадигмы православной верующей одновременно содержит в себе неспособность самостоятельного самоограничения, богатство и своеобразие внешних проявлений религиозного опыта, высокую степень вовлеченности в околокультовую и внекультовую деятельность.

Особое внимание уделяется у представителей православия и тому аспекту женского образа, который можно назвать бытовым. Здесь, как правило, рассматриваются внутрисемейные отношения, принципы выстраивания иерархии в семье, основные ценности, которые должны культивироваться женщиной. На наш взгляд, подобные построения в гораздо большей степени характерны для православной культуры, нежели для других направлений христианства. Это определяется неразвитостью идеи частного, приватного пространства в противовес пространству публичному, в большей степени подчиненному регулированию со стороны социума с его установками. Как и распространенность аскриптивных характеристик, слабость идеи частной жизни связана с постоянной актуальностью мифологического мышления, работающего в тех сферах, которые не были изначально затронуты религиозным отношением. Модель социально-бытового поведения женщины выстроена очень четко, с претензиями на неизменность и постоянную воспроизводимость.

Примером концентрированного выражения работы православной мысли в этом направлении может служить статья священника Дмитрия Соколова «Назначение женщины по Учению Слова Божия»<sup>139</sup>. Ее можно считать образцом текстов подобного рода, транслируемых и на уровне печатной продукции, и в форме проповеди, и в образовательном процессе в учреждениях православной ориентации. Если так можно выразиться, в указанной работе содержится эссенция православного женского образа.

Как и религиозное отношение, социальное выстраивается по законам мифологического восприятия мира, не учитывающего идею свободного выбора человеком своего жизненного пути: «Влияние

<sup>137</sup> Там же.

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> Здесь и далее цит. по: Протоиерей Дмитрий Соколов. Указ. соч.

женщины велико, но оно благотворно только тогда, когда вся жизнь женщины сообразна с её назначением». Жесткость распределения ролей внутри социальной сферы становится залогом эффективного функционирования социума: «...женщина должна иметь еще свое частное назначение, отличное от назначения мужчины». Как мы видим, онтологическое противопоставление полов, описанное выше, переносится и на семейные отношения, воспроизводя мифологическую модель соответствия макрокосмических и микрокосмических отношений.

Положение женщины явно указывает на дополняющий характер ее деятельности и способов самореализации: «На первой же странице самой первой книги Откровения, вскоре за изречением, определяющим общее назначение человека “сотворим человека по образу Нашему и по подобию”, мы встречаем другое изречение, указывающее на частное назначение женщины: “не добро быти человеку единому: сотворим ему помощника по нему”». Стоит обратить внимание на последнюю фразу – человеку дается не пара, а именно вспомогательный персонаж. Даже без учета последовавшей затем ситуации грехопадения можно отметить, что такой подход не содержит даже доли намёка на ценность представительниц слабого пола самих по себе: «Жена-подруга дарована Богом мужу. Она своим живым участием в его блаженстве, своей любовью должна сделать это блаженство полным... Этому призванию соответствует и то место, которое назначено женщине Самим Богом». Встречается и более краткое выражение этой мысли: «...место это второстепенное, зависимое: жена сотворена после мужа, создана для мужа».

Видимо, чтобы избежать нападков со стороны борцов за права женщин, Д. Соколов сразу после этого утверждения отмечает, что «она не ниже мужчины, потому что она не только помощница мужу, она помощница, “подобная ему”, и при этом только условия равенства может оказать ему помощь, в которой он нуждается»<sup>140</sup>. Подчеркивается и неразрывная связь мужа и жены: «Как взятая от него, она “кость от кости его, плоть от плоти его” (Быт. 2, 21), и столь тесно соединена с ним, что он не может унижить её, не унижая самого себя». Между тем, подчиненное место в иерархии обеспечивается самой установкой на почти сакральное отношение к мужу, подразумевающее беспрекословное подчинение, как в физическом, так и в духовном плане: «Жена призвана любить мужа,

<sup>140</sup> Протоиерей Дмитрий Соколов. Указ. соч.

как Церковь любит Христа, и по силе этой любви подчиняться мужу, как Церковь Христу»<sup>141</sup>. Принцип мироустройства в такой модели очень прост: на его вершине, как и должно быть в вероучительной системе, находится Бог, а самую нижнюю ступень занимает женщина, несмотря на почтительно отношение ко многим величественным образам Ветхого и Нового Заветов: «Чтобы уничтожить в жене стремление к преобладанию над мужем, он высказывает ей основание, по которому она должна подчиняться мужу: хочу, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава муж, а Христу глава Бог... Мужчина есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа; ибо не муж от жены, а жена от мужа; и не муж создан для жены, а жена для мужа (1 Кор. 11, 5, 7-9)»<sup>142</sup>.

В православной мысли считается, что саму женщину, если она действительно является искренне верующей христианкой, такое положение должно полностью устраивать: «Но любить, жертвовать собою во имя любви – это потребность её души, это закон её существования, закон, к исполнению которого никто и никогда не принуждает её. Мало того, Сам Бог выбрал её из всех привязанностей человеческих для выражения Своей любви». Тем более что: «Потому-то Господь так распределил и жизнь, что вообще на долю женщины достаётся больше мелких неприятностей, чем на долю мужчины, и в то же время меньше удовольствий, если только мы, в числе удовольствий не поставим удовольствия делать добро. Это удовольствие женщина вкушает даже во время страданий своих и самым страданием привязывается к тому, для кого страдает»<sup>143</sup>.

Регламентируется не только сам принцип отношения к главе семьи, но и те формы, в которых может и должна осуществляться женская деятельность по укреплению и микро-, и макросоциума. Прежде всего это постоянный труд на благо семьи, в соответствии с достаточно скромными возможностями самой женщины: «Женщина, таким образом, по учению Св. Писания, подруга, данная мужу, которая должна, по побуждению любви, трудиться для его блага и преимущественно для блага вечного, находя в своем скромном положении средства для успеха»<sup>144</sup>. Помимо того, что подобный труд не подразумевает движение по карьерной лестнице или

<sup>141</sup> Протоиерей Дмитрий Соколов. Указ. соч.

<sup>142</sup> Там же.

<sup>143</sup> Там же.

<sup>144</sup> Протоиерей Дмитрий Соколов. Указ. соч.

достижение каких-либо высот профессиональной деятельности, сам круг профессий, которые пристойно освоить женщине, также ограничен: «Нам представляется, что для выполнения обязанности мужчины женщина не имеет таких способностей, или, лучше сказать, дело мужчины – дело не её способностей»<sup>145</sup>. Только одна сфера приложения сил целиком и полностью отдана слабому полу – это быт и воспитание детей: «Что же касается до круга деятельности, определяемого пределами семейной жизни, круга, тесного по пространству, но обширного по своему влиянию, то здесь её способности выше способностей мужчины, а точнее – она имеет такие способности, каких мужчина не имеет»<sup>146</sup>. Попытки выйти из этого круга трактуются как потеря собственной сущности: «Отнять у женщины её *женственность* – значит уничтожить в ней женщину»<sup>147</sup>.

Рождение и воспитание детей также полностью делегируется матери и понимается как одна из первоочередных задач женщины, что также возвращает нас в ситуацию архаического отношения к идее воспроизводства человеческого рода: «...совершая в то же время и собственное свое спасение, чадородия ради»<sup>148</sup>. На наш взгляд, религиозный взгляд на мир ориентирован на сотериологию, а не на укрепление космических устоев, что и выражается в популярности идеи монашества, ограничения себя именно в сфере брака для первых христиан. В современном же православии, трактуемом уже в большей степени как образ жизни и основа для функционирования общества, неизбежным становится регламентирование всех деталей социальных отношений, в том числе и связанных с появлением потомства. Именно эта необходимость порождает и казусные утверждения, бытующие в среде верующих и периодически воспроизводимые некоторыми священниками. Например, упирая на необходимость полового воздержания в постные дни, они утверждают, что ребенок, зачатый в ночь на среду и пятницу, умирает, и такая же участь во время родов постигает мать, зачавшую в воскресенье<sup>149</sup>. Мифологическая, по сути, задача ставится перед верующей как носительницей семейных ценностей: «Никто кроме матери не способен дать правильный рост

<sup>145</sup> Там же.

<sup>146</sup> Там же.

<sup>147</sup> Там же.

<sup>148</sup> Там же.

<sup>149</sup> Информация получена в ходе интервью (23 апреля 2001 г.).

этому молодому растению. Самое большое влияние, существующее в отношениях между людьми, это – влияние матери. Как звено связывает она, верная хранительница преданий семейных, два поколения: одних отживающих, а других вступающих в жизнь»<sup>150</sup>. Мифологическим здесь является акцент на воспроизводство ранее заложенных образцов и обеспечение преемственности в этом процессе.

Вот как выглядит идеальная православная жена: «В чем же состоит её деятельность? Своим благоразумием, своей нежностью, распорядительностью по хозяйству, попечением о детях она должна сделать свой дом святилищем порядка, мира, счастья, где бы муж, после своих занятий вне дома, мог найти для себя покой и развлечение, где бы он находил столько добра, чтобы ему и на мысль не приходило искать в другом месте успокоения от трудов, восстановления утомленных сил души, где бы он находил добрый совет, который следовал бы за ним и в общественной его деятельности и незаметно для него самого умерял его страсти и увлечения, направлял его на доброе, святое. Мало того, служа временному счастью мужа, жена должна послужить и вечному его спасению, и в таком только случае она будет истинной его помощницей. Почему тебе знать, жена, не спасешь ли мужа?.. (1 Кор. 7, 16)»<sup>151</sup>.

Таким образом, налицо традиционный подход к набору подходящих женщине социальных функций. На протяжении всего периода существования православия в отечественной культуре «для женщины на первом месте были послушание, терпение, безразличие к своей внешности, трудолюбие, верность, богобоязненность»<sup>152</sup>. В качестве антитезы в быту и богословских текстах очень долго сохранялся образ «злой жены», аналоги которому в западном христианстве мы можем усматривать лишь в образе ведьмы. Новые роли, предлагаемые ей в индустриальной культуре, трактуются как заведомо неверные, навязываемые извне: «Женщина всегда должна быть женщиной и не должна бросать занятий, исключительно ей принадлежащих, из угождения чьему-то ложному вкусу»<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> Протоиерей Дмитрий Соколов. Указ. соч.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Пушкарева Н. Л. Женщина, семья, социальная этика в православии и католицизме: Перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. 1995. №3. С. 61.

<sup>153</sup> Протоиерей Дмитрий Соколов. Указ. соч.

Только в одном аспекте, на наш взгляд, делается попытка придать статусу женщины то величие, которое характерно для понимания сущности человека в христианстве: «...апостол в этом же месте указывает для неё обязанность, исполнение которой служит её величием и для исполнения которой скромное положение её послужит только средством. Он говорит, что жена должна послужить спасению мужа. Вот её обязанность, или, лучше сказать, преимущество – посвятить себя не только утешению страждущего человека, но еще и на “дело спасения человека падшего”. Это единственный способ возвыситься духовно для представительниц слабого пола: “Вот где истинное величие жены при видимой её подчиненности! Дайте ей от плодов рук её, и дела да прославят её” (Притчи 31, 10-31)»<sup>154</sup>.

Как и в большинстве мифологических систем, в православии делаются попытки корректировки и внешнего вида женщины, также со ссылками на авторитет апостола: «Чтобы уничтожить все хитрости кокетства, в которых выражается стремление женщины к преобладанию, апостол высказывает желание, чтобы жены, одеваясь пристойно, со стыдливостью и целомудрием, украшали себя не плетением волос или золотом, или жемчугом, или драгоценной одеждой, а добрыми делами»<sup>155</sup>. В практике современного православия встречаются и священнослужители, которые понятие пристойности сводят к строго определенному набору женской одежды, причем тип последней трактуется как фактор формирования поведения женщины (например, в брюках женщина ведет себя более развязно, нежели в юбке). Интересно, что у самого Соколова апостольское пожелание не столько связывается с моральными нормами по отношению к облику прихожанки, сколько служит обоснованием ее подчиненного положения: «Что этим наставлением он желает прекратить стремление к преобладанию, видно из следующих слов его: “жене не позволяю властвовать над мужем”» (1 Тим. 2, 9-12)<sup>156</sup>.

Скромная внешне, верующая должна быть ориентирована на самопожертвование, доверительное отношение к близким, ограничение собственных потребностей: «В силу потребности любить и жертвовать собою, при ложном направлении всех

---

<sup>154</sup> Там же.

<sup>155</sup> Там же.

<sup>156</sup> Там же.



наклонностей, женщина хлопочет о самой себе до самозабвения, делается ревнивою и завистливою. Так, сердце женщины, одно из богатейших сокровищ земных, перестав быть сокровищем Божиим, становится сокровищем врага рода человеческого»<sup>157</sup>.

Как видно, современное православие не согласно вносить в сложившийся в традиционной культуре образ женщины новации, способные хотя бы частично трансформировать его природу. В столкновении с реалиями повседневной жизни верующая (согласно предлагаемой модели) вынуждена либо игнорировать происходящие в обществе изменения, замыкаясь в границах семейных отношений, либо измерять их по православной шкале, формируя тем самым новый тип мировоззрения – псевдомодернизированное православие.

В российском обществе в границах православного мировоззрения, таким образом, сложилась и некая, внешне модернизированная, модель женского поведения, в своей основе имеющая те же, декларированные традиционным православием, ценности. Она может находить свое воплощение в научной деятельности, системе среднего и высшего образования, СМИ соответствующей мировоззренческой ориентации. Примером научного обоснования стратегии поведения воцерковленной женщины может с полным правом служить статья Е. Морозовой «Православная женщина в современном мире»<sup>158</sup>.

Излагаемые в этой работе тезисы не вносят ничего нового в описанную концепцию православия, несмотря на претензии на научность: «Существующий параллельно мирскому сознанию религиозно-православный мир предполагает при возникновении вопроса о “воплощенной женственности” обращение к образу Богоматери, идеальные качества которой должны развивать в себе православные девушки и женщины: кротость, молчаливость, терпение, скромность. Включение данных качеств в Я-концепцию помогает православной женщине установить точные параметры своего бытия. Установлению параметров личностного бытия также способствует обращение женщины к традициям и устоям православной церкви, которые благоприятствуют формированию определенного духовного состояния, восстанавливающего гармонию

<sup>157</sup> Протоиерей Дмитрий Соколов. Указ. соч.

<sup>158</sup> Морозова Е. Православная женщина в современном мире // Женщина. Образование. Демократия: материалы 4-ой междунар. междисц. науч.-практ. конф. (7-8 декабря 2001 г.). Минск, 2002. С. 326–327.

трехсоставной природы человека (духовной, душевной и телесной целостности). Постоянное внутреннее мирозерцание с позиции вечных непреходящих ценностей помогает женщине достичь душевного равновесия, способствующего укреплению физического и психического здоровья, особенно необходимого в условиях современного ускорения темпов жизни, социальной напряженности, повседневных стрессов»<sup>159</sup>. Приведенный отрывок наглядно иллюстрирует основные пункты православной позиции в женском вопросе.

Особое внимание уделяется тем новациям, которые являются спорными и для носителей других типов мировоззрения: «Детерминация православной женщины в системе координат мироздания приводит к осмыслению и переосмыслению своего отношения к реалиям современной цивилизации»<sup>160</sup>. Здесь православный автор оказывается весьма безапелляционной в своих высказываниях: «Для примера соприкоснемся с одним из последних достижений медицины, завоевывающим все более крепкие позиции. Это так называемые новые репродуктивные технологии – НРТ, или методы вспомогательной репродукции. Вот они: искусственная инсеминация, экстракорпоральное оплодотворение, суррогатное материнство и т.д. Рекламное обоснование новых технологий выглядит весьма привлекательно, но их разработка неизбежно базируется на проведении экспериментов с половыми клетками и зародышами человека до 14 дня развития. Кроме того, широкое внедрение методов НТР может привести к манипулированию природой человека: выбору пола, наследственных признаков и т.д. По отношению к этому вопросу для православной женщины не будет существовать дилеммы, так как она никогда не воспользуется данными методами, ибо знает, что христианская семья создается по вечным и естественным для человеческой природы законам»<sup>161</sup>.

Таким образом, в настоящее время в отечественной культуре формируется внешне новый идеальный образ православной верующей, основной составляющей которого является воспроизведение традиционных образцов, суперкритическое восприятие приходящих извне и формирующихся в самом обществе новаций, принципиальное нежелание каких-либо сопоставлений

<sup>159</sup> Морозова Е. Указ. соч. С. 326.

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> Там же.

собственного стиля с образом жизни окружающих, «чтобы чувствовать себя адекватной выбранному духовному пути».

Своя модель отношения к женщине, во многом противостоящая традициям ранее появившихся направлений христианства, была сформирована и в протестантизме, уже в работах М. Лютера. Базовые установки протестантизма определили и новые принципы отношения верующего к сакральному началу, и изменившийся в сотериологическом контексте статус профанной деятельности. Понимание статуса и ролей женщины в обществе было связано и с образом жизни самих реформаторов, и с установкой на освобождение многих положений, внесенных в жизнь общества католической Церковью. Отказ от монашества как религиозного института повлек за собой и отказ от положений о пониженном значении отношений между полами: «Мартин Лютер также признает большую важность здоровых отношений между мужчиной и женщиной, состоящих в браке, и их детьми. Сам брак Лютер считает гражданским установлением, а требование чувственности признает вполне законными, причем с почти античной непринужденностью допускает даже в некоторых случаях возможность бигамии. Впрочем, эти вольности, вызвавшие большие нарекания, были вычеркнуты из позднейших изданий. У него высокое представление о браке как о состоянии, вне которого человек не может спастись. Он постоянно ищет и находит неприменимые в реальности канонические законы и старается их трактовать с позиции “спасения верой”. Здесь можно вспомнить знаменитую цитату о священниках, нарушивших целибат. Идя им навстречу, Лютер подсознательно уже чувствует, что последует их примеру... Половое сношение происходит беззаботно и в распутстве, однако дети – самый дорогой залог в супружестве, который связывает и поддерживает узы любви. Это самая лучшая шерсть от овцы...»<sup>162</sup>.

Процесс повышения статуса женщины в протестантизме имел достаточно специфические формы, поскольку имело место не одновременное и однонаправленное движение в сторону феминизации религии, а разновекторное движение образов. С одной стороны, мы наблюдаем несомненный рост уважения к слабому полу и отказ от концепции второстепенного существа (об этом еще будет

<sup>162</sup> Ракитова Е.Н. Мартин Лютер о семье и браке. URL: <http://skatarina.ru/library/people/lutobr.htm> от 19.09.2008 (дата обращения: 08.08.2008).

сказано ниже), с другой – размывание и лишение сакральной привлекательности образа Девы Марии.

Долгое время этот образ был одним из немногих, частично компенсировавших сильный патриархальный акцент традиционного христианства. Сами протестанты отмечают, что «развитие культа Марии хронологически совпадало с повсеместно обнаруживаемым ростом общественного признания женщины, ее собственным стремлением к самореализации. Культ Марии – одновременно часть этого процесса и его катализатор»<sup>163</sup>. Вместе с появлением икон, натурой для которых служили земные женщины, появилась новая, гораздо более приземленная трактовка Богоматери как сакрального персонажа, «Богоматерь (этот фокус естественной женской религии, порожденный жизнью и дающий жить) лишалась трона. Лютер говорит о ней почти насмешливо как об одной из женщин святых, которые способны побуждать мужчин “вешаться им на шеи” или “держаться за их юбки”»: “Нам говорят, что поскольку мы никогда не могли очиститься епитимьей и богоугодными делами и вопреки этим усилиям все преисполнены страха и ужаса перед гневом Божиим, нам следует обратиться к святым на небесах, которые должны быть посредниками между Христом и нами; и нас учат молиться дорогой матери Христа, и напоминают нам о ее груди, которой она вскормила сына, так что она могла бы попросить его смягчить свой гнев против нас и утвердить в своей благодати”»<sup>164</sup>.

Нельзя сказать, что предложенная реформаторами модель была полностью апофатической. В какой-то мере можно было говорить о формировании новых идентичностей, хотя и не в очень широком спектре: «В теологии своего творения Лютер снабдил западного мужчину новыми элементами и сотворил для него новые роли. Но он внес вклад в одну женскую идентичность – идентичность пасторской жены... В остальном же лютеранская революция сотворила идеалы только для тех женщин, которые хотели бы походить на священников, если уж не могли уподобиться их женам»<sup>165</sup>. Мы видим в раннем лютеранстве и элементы традиционного отношения, которое опирается на идею априорного предназначения: «Под делами заповедованными Богом, Лютер подразумевал то, что каждый совершает в меру своего призвания: “Отец должен

<sup>163</sup> Ракитова Е. Н. Указ. соч.

<sup>164</sup> Там же.

<sup>165</sup> Там же.

трудиться, чтобы прокормить семью, воспитывать детей в страхе Божьем; мать должна рожать детей и ухаживать за ними; князь и все облеченные властью должны управлять землей и людьми». Лютер смотрел на христианскую семью с позиций человека своего времени и считал, что муж является главой семьи, а жена должна его слушаться»<sup>166</sup>. По сути дела, и в лютеранской трактовке встречается идея иерархии, развитая в теологических системах всех традиционных религий, с учетом этнического и исторического контекста. Мы не можем говорить о полном либо даже частичном освобождении женщины применительно к идее семейного устройства. Однако ряд поправок все-таки был внесен: «Однако муж обязан любить жену и править в семье “добром”, а не силой. В соответствии с порядком, который Господь установил на земле, дети призывались слушаться своих родителей. Такое повиновение, говорил Лютер, угодно Богу, который устроил так, что человеческий род должен размножаться и находить безопасность в маленьких союзах, состоящих из отца, матери и детей, то есть в семье»<sup>167</sup>.

Призвание женщины быть хорошей хозяйкой и матерью теперь основывается на идее ее просвещения: «Заслуга Лютера в том, что он одним из первых в Европе выступил за обучение не только мальчиков, но и девочек и требовал создания в городах для них школ, в которых бы они по часу в день читали Евангелие на немецком языке или латыни. По мнению Лютера, обучение девочек было необходимо, чтобы в будущем они могли правильно воспитывать своих детей, хорошо выполнять обязанности жены»<sup>168</sup>.

Обоснование такому отношению находится в новозаветных посланиях: «Обратим внимание, что во второй главе Первого послания к Тимофею апостол обращается отнюдь не к учащим, но к учащимся женщинам. То, что апостол позволяет женщинам учиться, уже само по себе явилось серьезным отступлением от иудаистской практики, так как предполагало, что затем женщины сами смогут учить. Из всех процитированных текстов остается неясным, обращается ли Павел к “женам” как ко всем женщинам вообще, или как к женам, имеющим мужей. Представляется также неочевидным, что мы должны применять эту заповедь в отрыве от культурного

---

<sup>166</sup> Ракитова Е.Н. Указ. соч.

<sup>167</sup> Там же.

<sup>168</sup> Там же.

контекста, в котором она была дана»<sup>169</sup>. Лютеранство, следовательно, и в гендерном вопросе претендует на новации в истолковании священного канона – «это может означать, что к настоящему времени изучение Священного Писания открыло некоторые возможности в церковной жизни, неприемлемые ранее, в культурном контексте, существовавшем тогда»<sup>170</sup>, – противопоставляя себя как раз тем мифологическим компонентам, которые уже были отслежены нами в иудаизме и ортодоксальных ветвях христианства.

Очень многое в позиции Лютера становится логичным, если понять, что реформатор видел в браке и священстве не христианское таинство, а исполнение гражданского и естественного закона. Этим социальные роли, отведенные женщинам, уже не должны были постоянно соотноситься с религиозными нормами, хотя у протестантов в качестве обоснования собственной позиции широко используется именно канон священных текстов. Женщина все чаще начинает рассматриваться с позиций своего духовного равенства с мужчиной, которое позволяет выполнять функции, не требующие схождения благодати на субъекта, осуществляющего культ.

Стоит отметить, что и среди протестантов, даже принадлежащих к одной Церкви, существуют разногласия по ряду гендерных вопросов: «В 1929 году была ординирована первая в истории лютеранской церкви женщина-пастор. Многих лютеран такое “нововведение” привело в ужас. С тех пор прошло немало лет, но дискуссии о правомочности служения Слова и Таинств женщинами не стихают. В российских лютеранских церквях также начинают появляться пасторы женского пола. Нередко выясняется, что определенная часть лютеран – как из числа духовенства, так и мирян – воспринимают вопрос о том, какого пола может быть пастор, как носящий догматический характер, как некое правило, заповеданное Самим Господом Иисусом Христом или Его апостолами»<sup>171</sup>.

Широко используя тексты Нового Завета, ряд протестантских авторов специально посвящают свои работы доказательству того, что женщина вполне способна выполнять пасторские функции.

<sup>169</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. О месте женщины в пасторском служении. URL: <http://skatarina.ru/library/cerktain/omeste.htm> (дата обращения: 03. 06. 2010).

<sup>170</sup> Там же.

<sup>171</sup> Там же.

Отправной точкой становится новая интерпретация приводимого выше высказывания апостола Павла о молчании жен в храме: «Однако из Первого послания к Коринфянам (1Кор. 14, 34) совершенно неясно, какой именно род “молчания” имеет в виду апостол Павел. Апостол отнюдь не запрещает проповедовать в церкви “пророчицам”, при условии покрытия ими головы: “И всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытой головою, постыжает свою голову, ибо [это] то же, как если бы она была обрита” (1Кор. 11, 5). Безусловно, мы должны отличать запрет на легковесную болтовню от запрета на проповедь, произносимую женщиной в церкви. Новозаветными проповедницами с полным основанием могут быть названы и пророчица Анна (Лук. 2, 36 сл.), и Мария Магдалина, первая сообщившая о воскресении Христовом апостолам (за что западной церковью ей был присвоен почетный титул “апостола апостолов”), и Прискилла, проповедовавшая Аполлосу (Деян. 18, 26), которую св. Павел называет своим “сотрудником во Христе” (Рим. 16, 3), и многие другие, которых Церковь причислила к лику “равноапостольных” (включая греческую царицу Елену, грузинскую Нину и русскую княгиню Ольгу). Что касается “заповеди Господней”, то она может скорее относиться к соблюдению порядка на богослужении»<sup>172</sup>.

Деятельность апостола Павла по отношению к координации функционирования общин, по мнению Д. Зенченко, сводится к упорядочиванию хода богослужения и широкому распространению христианского учения, а отнюдь не определению неравноправного положения женщины в самой общине: «Не стоит забывать и о задаче апостола Павла как миссионера. В заботе о распространении Евангелия апостол должен был учитывать настроения людей, недавно пришедших в церковь. Поэтому Павел пишет: “Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают [о том] дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви” (1Кор. 14, 35). Апостол здесь заботится не о превосходстве мужчин над женщинами в части служения, но о порядке в церкви: “потому что Бог не есть [Бог] неустройства, но мира” (1Кор. 14, 33). Таким образом, Павел не ставит принципиальной преграды для проповеди женщин в церкви, но говорит о том, что “только все должно быть благопристойно и чинно” (1Кор. 14, 40)»<sup>173</sup>.

<sup>172</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

<sup>173</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

Эта же традиция прослеживается автором статьи и у Отцов Церкви: «Женщины называются св. апостолом Павлом “сотрудниками” (напарниками, коллегами): “Умоляю Еводию, умоляю Синтихию мыслить то же о Господе. Ей, прошу и тебя, искренний сотрудник, помогай им, подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом и с прочими сотрудниками моими, которых имена — в книге жизни” (Фил. 4:2-3). В комментарии к посланиям апостола Павла Иоанн Златоуст также опровергает довод о том, что запрет на “разговоры женщин в церкви” является абсолютным, упоминая, что сотрудницы апостола Павла “принимали на себя подвиги апостолов и евангелистов”, а также что апостол “не запрещает учить словом; в противном случае как он мог бы сказать жене, имевшей неверующего мужа: Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа?, и как мог бы позволить жене обучать детей, говоря: впрочем спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием?” Итак, апостол запрещает не назидательные беседы, а собеседования в общих собраниях, что прилично одним учителям. И опять, когда муж — человек верующий, вполне совершенный и могущий учить жену, но жена мудрее его, то апостол не запрещает ей учить и исправлять»<sup>174</sup>.

В такой трактовке уже ничего не остается от характерного для дореформационных Церквей отношения к проблеме пола. Остается только функциональность субъекта, его способность играть соответствующие роли.

Следовательно, нет никаких препятствий для проведения женщинами в храме тех мероприятий, право на которые традиционно делегировалось мужчинам. С этой целью приводится цепочка аргументов, сочетающая в себе ссылки на Священное Писание и его экзегетическое толкование. Особо разбирается вопрос о разрешении женщинам присутствовать на трапезах первых христиан. Сами трапезы рассматриваются как своеобразные образцы для возникшей потом христианской храмовой обрядности. Весьма дотошно доказывается, что наличие женщины рядом с Христом в такой ситуации вполне приветствовалось:

«Об участии женщин при установлении Таинства св. Причастия мы можем судить на основании того, что при Пасхальной Вечере должны были присутствовать женщины и дети. При обыкновенной трапезе в те времена женщины не ели вместе с мужчинами. Но

<sup>174</sup> Там же.



Господь допускал к трапезе и женщин, и детей. В Евангелии от Луки упоминаются два ученика, узнавшие Христа по тому, как Он преломил хлеб. Один из этих учеников называется там по имени – это Клеопа. Учитывая, что его жена также была среди ближайших и самых преданных учениц Господа, у нас есть серьезные основания предполагать, что именно Мария Клеопова была “вторым учеником”, т. е. ученицей, путешествующей за Господом со своим мужем и многократно присутствовавшей вместе с Клеопой при преломлении хлеба Христом за трапезой; вполне возможно, что они с мужем также были и при Тайной Вечере, где Господь установил Свое Таинство и заповедал его совершение присутствующим. То, что среди учеников Христовых были женщины, следовавшие за Ним повсюду, мы знаем из Евангелий. Было бы странно, если бы Господь не пригласил этих женщин (среди которых была и Его мать) к участию в Его последней пасхальной трапезе. Другими словами, предположение о том, что на Вечере были лишь Двенадцать и, следовательно, слова установления Таинства Алтаря относились лишь к ним, требует серьёзных обоснований, которые не могут быть представлены. Зато нам точно известно, что при сошествии Св. Духа в праздник Пятидесятницы присутствовали как апостолы, так и ученики, среди которых были также женщины... В любом случае, если бы при Вечере были только апостолы, допущение к участию в Вечере Господней женщин в ранней Церкви вряд ли можно было бы объяснить. Однако женщины с древнейших времен также получали Св. Дары. Слова Господа при установлении Таинства были обращены ко всем христианам, независимо от их пола»<sup>175</sup>.

Дополнительными аргументами, по мнению пастора, служат и высказывания, содержащиеся в Ветхом Завете: «Первые главы Библии, несмотря на легендарный характер повествования, позволяют установить важнейшие принципы. Ни о какой иерархии полов речь еще не идет. Мужчина и женщина понимаются как сотворенные различными, но совершенно равными друг другу. Чуть далее мы находим некоторые подробности — женщина сотворяется из бока мужчины. Различия являются дополняющими друг друга, они придают мужчине и женщине целостность во взаимном служении. Человек был создан после растений и животных — но призван господствовать над ними. Поэтому и творение женщины после мужчины не указывает на ее подчиненное положение. Они

<sup>175</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

подчинены друг другу – во взаимной любви. Женщина – “помощница, стоящая возле него (мужчины)”, но “помощником” зачастую является тот, кто никак не ниже нас по своему положению; например, Сам Бог выступает в качестве нашего помощника. Такими отношения полов замыслил Бог»<sup>176</sup>.

Упор, таким образом, делается именно на универсальность проповеди Христа, ее надгендерную обращенность. Согласно представителям лютеранской мысли Лютер не отрицает возможность такого служения, по крайней мере, там, где «нет пасторов-мужчин: “Если, тем не менее, присутствуют только женщины, и мужчин нет, как в (женских) монастырях, тогда одна из женщин может быть поставлена для проповеди” (Проповедь на Первое послание св. Петра)»<sup>177</sup>. Необходимость проведения службы – не самый лестный довод в пользу женского участия в проведении служения, но сам по себе он уже находится в отрыве от средневековой трактовки подобного действия.

Лютер фактически опровергает довод противников рукоположения женщин, гласящий, что женщина-пастор не может совершать Евхаристию. Он утверждает, что «женщина, совершающая Св. Крещение, совершает его как акт публичного служения (т. е. служения пастора): “когда женщины крестят, они осуществляют функцию священства законно, и делают это не как личное деяние, но как часть публичного служения Церкви, которое принадлежит только священству. Но одно Таинство не может быть более великим, чем другое, поскольку все основаны на том же самом Слове Божиим. Эта функция, так же как и священство (в крещении), принадлежит всем, и то, что мы осуществляем не на нашем собственном авторитете, но потому, что Христос сказал: “Сие творите в мое воспоминание”. Таким образом, если женщина может крестить, то нет оснований утверждать, что она не может и совершать Евхаристию. Мы знаем, что в случае необходимости Таинство Святого Крещения может преподавать любой христианин – и христианки не исключаются из этого правила... Так что Таинство может совершаться женщинами — а раз может совершаться одно, то и все другие Таинства также»<sup>178</sup>. Здесь также просматривается уступка патриархальному отношению к религии, когда введение

<sup>176</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

<sup>177</sup> Цит. по: Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

<sup>178</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

женщины в обрядность рассматривается как вынужденное допущение, а не норма. Главной новацией, опять-таки, становится допустимость сана священника для представительниц слабого пола.

У Лютера есть строки, которые хотя бы в некоторых аспектах могут служить манифестом отказа от традиционной религиозности: «...в этом деле, то есть в том, чтобы судить об учении, назначать и увольнять учителей либо душепопечителей, совершенно не следует принимать во внимание мирской закон, древние традиции, обычаи, привычки и т. д., даже если они установлены папой или императором, князьями или епископами, пусть их даже придерживалось полмира или даже весь мир, независимо от того, сколько они просуществовали – один год или тысячу лет»<sup>179</sup>. На основе подобного подхода рукоположение женщины может стать всего лишь отправной точкой для дальнейшей, еще более масштабной модернизации.

Стоит сделать одну оговорку – отрыв от традиции у лютеранских теологов и пасторов не декларируется, принимая вид возвращения к изначальному христианству: «...иерархия в отношениях полов является прямым следствием отпадения человечества от Бога; при восстановлении отношений с Создателем и Промыслителем эта иерархия снова должна исчезнуть, ибо во Христе “...нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе” (Гал. 3, 28). ... Крещальная формула в Послании к Галатам (3:28) дала женщине положение в церкви, неизвестное ветхозаветному иудаизму. Новое творение во Христе подтверждает равное положение мужчин и женщин перед Богом. В браке мужа и жены дополняют друг друга (“Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена” (1Кор. 7, 4)) и подчинены друг другу в любви, “повинуясь друг другу в страхе Божиим” (Ефес. 5, 21). Рукоположение женщин является применением этого принципа равенства мужчин и женщин перед Богом в сфере церковного служения. Ветхозаветные отношения не властны над новозаветной Церковью. Запрет на служение женщин в качестве пасторов, таким образом, вступает в прямое противоречие с библейской антропологией»<sup>180</sup>.

Используются и аргументы апофатического толка: «Но является ли пол Господа Иисуса Христа существенным в Его

<sup>179</sup> Там же.

<sup>180</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

искупительной миссии? Священник “иконически” представляет Христа – но также представляет и Его Церковь (которая является невестой Христовой). Более того, священник никогда не представляет Христа независимо от Церкви Христовой. Это означает, что женщина может таким же образом представлять Христа и Церковь, как и мужчина»<sup>181</sup>. Против такого утверждения возразить сложнее, нежели подвергнуть сомнению правоту лютеранской интерпретации канона священных текстов. Итогом дискурса становится тезис о том, что «допущение женщин к служению в качестве пасторов будет означать практическое признание их полноценными человеческими существами, такими же, как и мужчины, созданными по образу и подобию Божию и представляющими в служении Евхаристии как Господа Иисуса Христа (в сакраментальном аспекте), так и Его Невесту-Церковь (в её жертвенном аспекте)»<sup>182</sup>.

Налицо, таким образом, традиционная модель легитимации, основанная на ссылке на высший авторитет, но содержанием имеющая нововведение, характерное для индустриальной культуры. Отказ от внешних характеристик сакрального начала – выраженных и в иконоборчестве протестантов – и сведение функционирования общины к выполнению предназначенной каждому члену роли вне зависимости от половозрастных характеристик явно сформировались как установки модернизированного сознания: «...женщины так же, как и мужчины, представляют Христа, в Которого они включены. Все искупленные Христом есть члены Его Тела (Церкви), и потому представляют Христа этому Телу, если призваны к общественному служению законным образом... Каждый христианин “иконически” отображает живущего в нём Христа – и Христос живёт в христианине независимо от его пола. Любая христианка совершенно так же носит в себе образ Христов, как и христианин, а христианская семья (муж, жена и ребенок) даже почиталась многими Отцами Церкви образом Св. Троицы»<sup>183</sup>. Новация реально присутствует, но по формальным признакам ее выделить сложно. Подобный прием, по нашему мнению, позволяет протестантам претендовать на истинность христианского вероучения в лице своей Церкви и одновременно расширять сферу деятельности членов религиозной

<sup>181</sup> Там же.

<sup>182</sup> Там же.

<sup>183</sup> Пастор Дмитрий Зенченко. Указ. соч.

общины, лишая сакральности то, что раньше ею обладало, и сакрализуя вещи, ранее имевшие статус профанных: «В общественном служении женщин как пасторов также проявляется их включенность в Евангелие Христово»<sup>184</sup>.

Можно сказать, что в том, что касается секулярных сфер общественной жизни, протестантизм следует нормам и принципам индустриального общества, основанного, как уже упоминалось, на неаскриптивном, функциональном отношении к индивиду. Расхождения возникают большей частью все по тому же вопросу принятия женщинами статуса руководителя общины.

Как уже упоминалось выше, означенной позиции придерживаются далеко не все не только протестантские в целом, но и лютеранские Церкви. С 1986г. во многих из них появляются женщины-епископы. Сегодня 90 из 128 лютеранских церквей, входящих во Всемирную Лютеранскую Федерацию, рукополагают женщин в пасторы, в том числе Евангелическо-лютеранская церковь в России и других государствах (ЕЛЦ/ELKRAS)<sup>185</sup>.

Существуют также лютеранские церкви, не рукополагающие женщин на служение Слова и Таинств. Как правило, это небольшие церкви, подверженные влиянию фундаменталистского взгляда на Священное Писание. В качестве примера можно привести создание так называемой «миссионерской епархии» в Церкви Швеции в 2003г. Из 22 лютеранских церквей, насчитывающих более полумиллиона членов, лишь 3 не рукополагают женщин в пасторы: Лютеранская Церковь Миссури-Синод (США), Малагасийская Лютеранская Церковь и Лютеранская Церковь Папуа-Новой Гвинеи<sup>186</sup>.

В учении кальвинизма положения о женщине и ее статусе не разработаны столь подробно, однако встречаются и любопытные факты, свидетельствующие в пользу его большей традиционности, нежели лютеранства. В 1550-х гг. кальвинизм начинает распространяться в Шотландии. Во время регентства Марии Гиз, правившей при малолетней дочери Марии Стюарт, в среде дворянства сформировалась политическая оппозиция против династии Стюартов. Эти группировки начинают активно использовать кальвинистские идеи и принципы организации кальвинистской общины. С самого начала вождем протестантов

---

<sup>184</sup> Там же.

<sup>185</sup> Там же.

<sup>186</sup> Там же.

становится Джон Нокс. В 1558г. он опубликовал трактат «Первый удар трубы чудовищного правления женщин», в котором утверждал, что иметь женщину правителем противоречит природе, Богу и Слову Божьему, поскольку означает «подрывание доброго порядка, всей справедливости и равенства»<sup>187</sup>. Подобные утверждения позволяют говорить о сравнительной близости кальвинизма в гендерном вопросе к позиции католической и православной Церквей.

Для методистских Церквей характерен настороженный взгляд на женское священство. Многие пасторы выступают против рукоположения женщин, так как они не воспринимаются в качестве церковных руководителей. По мнению консерваторов, только мужчины имели право занимать священнические должности. Однако такого рода возражения противников женского священства стали почти исключением в методистской среде. В Церквях методистов возобладал «принцип равенства всех перед Богом». В настоящее время около половины пасторов и глав церквей – это женщины, которые заняли лидерские позиции благодаря своим личным качествам<sup>188</sup>.

Очень либерально к женскому священству относятся баптисты. Их Церкви насчитывают около 500 женщин, имеющих ординацию и служащих в роли пастора в одной из баптистских организаций. Группы, отколовшиеся от Южной Баптистской Конвенции после поворота ЮБК в направление фундаментализма (Баптистский Альянс, Кооперативное Баптистское Братство), имеют 117 женщин-пасторов. Данные цифры были озвучены в отчете организации Баптистские Женщины в Служении «Положение Женщин в Баптизме»<sup>189</sup>.

В англиканской Церкви в священники начали рукополагать женщин с 1992г. После принятия этого решения Англиканскую Церковь в знак протеста покинули около 200 священников. После этого в Великобритании решили несколько притормозить дальнейшую либерализацию, и в епископы женщин там пока не

<sup>187</sup> Ким Сун-чжон, Пиков Г.Г. Жан Кальвин и некоторые проблемы швейцарской Реформации. URL: [http://pikov.moem-ilam.ru/ZHan\\_Kalxvin\\_iproblemi\\_shvejtsar/page22.html](http://pikov.moem-ilam.ru/ZHan_Kalxvin_iproblemi_shvejtsar/page22.html) (дата обращения: 25.09.2008).

<sup>188</sup> Лункин Р. Методизм в России: путь к сердцу интеллигента. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=183> (дата обращения: 25.09.2008).

<sup>189</sup> В баптистских конгрегациях США все больше женщин-пасторов. URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t38596.html> (дата обращения: 25.09.2008).

рукополагают. В США же пошли дальше: женщина-епископ стала главой Епископальной Церкви США. Стало очевидным, что разные члены сообщества придерживаются диаметрально противоположных взглядов на вопрос отношения к епископату и не желают идти на компромисс<sup>190</sup>. Так, три консервативные епархии в США в августе 2006г. приняли решение выйти из подчинения примасу деноминации – епископу-председателю. Епархии Питтсбурга, Южной Каролины и Сан-Хоакина (Калифорния) направили каждая по письму архиепископу Кентерберийскому и попросили его назначить им альтернативного лидера. На днях подобное же письмо архиепископу Кентерберийскому направили и консервативные приходы Великобритании, предложившие создать для них параллельный епископат<sup>191</sup>. В квакерской и ряде других общин роль женщины также постепенно растет. Только квакеры полностью признали равные права женщин в общине<sup>192</sup>.

Несмотря на существующие разногласия, стоит признать, что идея уравнивания статусов мужчин и женщин в протестантских общинах стала достаточно популярной. Можно сказать, что из всех направлений христианства наиболее эмансипированным в гендерном вопросе является именно протестантизм.

Положение женщины в исламе остается одной из часто обсуждаемых тем как в исламских странах, так и в немусульманских регионах с заметным присутствием мусульман. В исламском ареале внимание к этой проблематике продиктовано процессами модернизации, когда пересматриваются отдельные положения закона на предмет соответствия духу времени. Часто осознание неизбежности перемен в религиозных традициях возникает во взаимодействии с иноконфессиональным окружением и, особенно, под влиянием светской культуры.

Внутриисламская мотивация необходимости законодательных реформ мусульманского права также объясняется существующими расхождениями между разными школами в трактовке отдельных правовых положений. Еще большую неоднозначность в интерпретацию текста вносит обилие разнообразных религиозных

<sup>190</sup> Раскол в англиканстве может привести к объединению Церквей. URL: <http://www.regions.ru/news/2055781/print/> (дата обращения: 25. 09. 2008).

<sup>191</sup> Англиканское сообщество распадается. URL: <http://news.invictory.org/issue9370.html> от 25.09.2008 (дата обращения: 25. 09. 2008).

<sup>192</sup> Гиллман Х. Свет, который сияет. URL: [http://www.krotov.info/libr\\_min/g/gil/man.htm](http://www.krotov.info/libr_min/g/gil/man.htm) (дата обращения: 25. 09. 2008).

источников, которые отличаются размытостью формулировок и оставляют место для не всегда обоснованных заключений.

С другой стороны, проблема правового положения женщины в исламе часто используется западными СМИ, исламскими феминистками и некоторыми исследователями как наиболее удобная тема для иллюстрации нарушения прав человека в странах третьего мира: «Отдельные мусульмане могут почитать и уважать женщин, но ислам нет... Коран и исламский закон рассматривают женщин не более чем как собственность мужчин»<sup>193</sup>; «...права женщин-мусульманок, согласно шариату, значительно ограничены, нежели мужчин»<sup>194</sup>. Сами же мусульмане подчеркивают, что ислам не только настаивает на равноправии в отношениях, но и заботится о пропорциональном разделении обязанностей между мужчинами и женщинами для благополучия и процветания общества.

Из-за отсутствия знаний об исламском праве, вероучении и о социальной практике с этой темой связано наибольшее количество стереотипов и искаженных представлений. Особую остроту проблеме придает необходимость интеграции мусульман-мигрантов в современных мультикультурных обществах.

Основные принципы правового положения мусульманки отражены в религиозных источниках – Коране, хадисах и ряде статей шариата. При этом не стоит забывать, что сугубо «исламская» трактовка статуса женщины воспроизводит и отдельные элементы иудейско-христианской мировоззренческой традиции.

В тексте Корана подчеркивается равное происхождение мужчин и женщин: «Он создал вас из единого существа. Потом сотворил из него же пару и ниспослал вам восемь животных парами. Он творит вас в утробах ваших матерей действием творения вслед за другим действием в трех тьмах» (39:6); «[Он] — творец небес и земли, Он создал вам супруг из вас самих, а также животных [супружескими] парами, и так Он воспроизводит вас. Ничто не сравнится с Ним, Он — внемлющий, зрящий» (42:11); «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одного живого существа и из него же сотворил пару ему, а от них обоих [произвел и] расселил [по свету] много мужчин и женщин. Бойтесь же Аллаха, именем которого вы предъявляете друг к другу [свои права], и

<sup>193</sup> Spencer R. The politically incorrect guide to Islam. Washington, Inc., 2005. P. 68.

<sup>194</sup> Медведко Л. И., Германович А. В. Именем Аллаха: Политизация ислама и исламизация политики. М., 1988. С. 15.



[бойтесь] разорвать родственные связи [между собой]. Воистину, Аллах [всегда] наблюдает за вами» (4:1); «Именно Он сотворил вас из единой души и из нее же создал супругу, чтобы он [Адам] находил покой у нее. Когда же [Адам] сошелся с ней, она понесла легкое бремя и стала ходить с ним. А когда она отяжелела от бремени, они обратились к Аллаху, своему Господу: “Если Ты пожалуешь нам благочестивого [сына], то лишь к Тебе [устремится] наша благодарность”» (7:189); «[Другое] из знамений Его — то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили успокоение в них, и учредил любовь и [взаимную] благосклонность между вами. Воистину, во всем этом — ясные знамения для людей, которые размышляют» (30:21); «Каждому человеку от рождения были даны способности, которые являются божественным даром и их нужно применять по назначению. Аллах вывел вас из чрева ваших матерей в тот миг, когда вы ни о чем не ведали. Затем Он наделил вас слухом, зрением, сердцами, — быть может, вы будете благодарны»<sup>195</sup> (16:78).

Очевидно, что в данном случае имеет место пересказ истории об Адаме и сотворении женщины из его плоти (6:39). Однако здесь нет указаний на «ребро» или какую-либо другую часть тела. Легенда о происхождении женщины в каламе была развита позже в хадисах, в которых появляется упоминание об «искривлённом ребре» и Хаве (Еве) («Сахих» аль-Бухари).

В исламской догматике сформировалось отличное от христианства понимание греха, далекое от таких дефиниций, как «болезнь человеческой природы»<sup>196</sup> или «следствие отступничества от Бога»<sup>197</sup>. Ислам более рационально подходит к определению греха и личной ответственности за него: «Каждый человек — в ответе за свои деяния...» (74:38). Индивидуальные грехи искупаются верой и личной ответственностью за совершенное. Поэтому на Адаме и Хаве в равной степени лежит ответственность за неповиновение Аллаху (16:97), который в итоге даровал им прощение. Поэтому по исламскому вероучению человек не несет на себе первородного греха, т.е. рождается свободным и безгрешным.

<sup>195</sup> Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М., 1995. Далее в скобках указывается номер суры и аята.

<sup>196</sup> Догматическое богословие. М., 1997. С. 148.

<sup>197</sup> Св. Каллист Ангеликуд. Слово XVI// Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 105.

Мусульмане полагают, что именно ислам покончил с христианским взглядом на женщину как на низший вид творения, ответственный за духовное падение мужчин. По их мнению, исламская теология возвышает женщин до равноправного положения с мужчиной. Согласно мусульманскому вероучению мужчина и женщина дополняют друг друга и являются средством для их взаимного существования: «...Ваши жены для вас — одеяние, а вы — одеяние для них...» (2:187). В Коране особо подчеркивается духовное равноправие мужчины и женщины: «Для верующего мужчины или женщины нет выбора в каком-либо деле, если Аллах и Его Посланник приняли решение. А тот, кто ослушался Аллаха и Его Посланника, — в явном заблуждении» (33:36); «...дабы Аллах мог наказать мунафигов, мужчин и женщин, неверных, мужчин и женщин, чтобы Аллах мог простить верующих, мужчин и женщин. Ведь Аллах — прощающий, милосердный» (33:73).

Мужчина и женщина получают равную защиту у Аллаха: «А те, которые злословят о верующих, мужчинах и женщинах, безо всякой на то причины, взваливают на себя бремя навета и явного греха» (33:58); «А тем, которые подвергли верующих, мужчин и женщин, испытанию [сожжением] и не раскаялись, уготовано наказание адом, наказание огнем» (85:10).

Мужчина и женщина в равной степени получают воздаяние в загробной жизни: «А те, кто совершает добро, будь то мужчина или женщина, если они к тому же верующие, войдут в рай, и не будут они обижены ни на бороздку финиковой косточки» (4:124); «Тех верующих, которые вершили благие дела — будь они мужчины или женщины, — Мы непременно воскресим, даруем им прекрасную жизнь и воздадим награды лучшие, чем их деяния» (16:97); «Тому, кто вершил зло, воздается по делам его. А те, кто творил добро, будь то мужчина или женщина, — [истинно] верующие. Они войдут в рай и получают удел без меры» (40:40); «Верующие, как мужчины, так и женщины, — друзья друг другу: они призывают к одобряемому и отговаривают от порицаемого, совершают салат, вносят закат, повинуются Аллаху и Его Посланнику. Аллах смилостивится над ними: ведь Аллах — велик, мудр. Аллах обещал верующим, и мужчинам и женщинам, райские сады, где текут ручьи, и они вечно пребудут там, а также [обещал] им прекрасные жилища в садах вечного [блаженства], а милость Аллаха превыше [всего упомянутого]. Это и есть великое преуспевание» (9:71-72); «...чтобы

подвергнуть наказанию мунафигов, мужчин и женщин, многобожников, мужчин и женщин, которые думают дурное об Аллахе. Но на них обрушатся удары судьбы, а Аллах разгневался на них, проклял их и приготовил для них ад. Скверная это обитель!» (48:6) и др. (3:195) (43:68-70) (36:55-57) (57:12).

Согласно исламской догматике Пророку было поручено молиться за вознаграждение верующих женщин так же, как за вознаграждение верующих мужчин (47:19).

Женщины несут те же обязанности ритуального характера, что и мужчины (исполнение намаза, саум – пост в месяц Рамадан, выплата закята, участие в хадже). Однако по физиологическим причинам женщина освобождается от исполнения некоторых обрядов, которые она может выполнить по своему желанию в любое удобное для нее время. Эти ограничения касаются, например, беременных в период поста. Физиологические особенности женского организма и необходимость исполнения других социальных функций несколько смягчает обрядовую регламентацию духовной жизни женщины. Однако подобные уступки не позволяют говорить о ее пониженном статусе или слабой компетенции в духовной сфере. И мужчина, и женщина в равной степени ответственны за свои действия перед Аллахом (3:195) (4:124).

Постулируемый в исламской догматике тезис о равенстве полов невольно наталкивает на мысль о равенстве возможностей в исламской общине. Однако в мусульманской среде не сложилось единого мнения о духовном лидерстве женщины в качестве имама во время намаза. Основные позиции формируются на стыке правовых школ. Поскольку в тексте Корана не содержится никаких предписаний по этому вопросу, то обращаются к следующему по значимости источнику – хадисам. Однако и в отношении Сунны нет однозначного мнения.

Три суннитские юридические школы (ханафиты, ханбалиты и шафииты)<sup>198</sup> и шиитские правоведы допускают ведение молитвы женщиной-имамом исключительно в женской части общины, т.е. придерживаются принципа гендерной сегрегации. В подтверждение своих слов богословы часто ссылаются на хадисы, повествующие о религиозной активности жен Пророка. Абдур-Разик (5086), ад-

<sup>198</sup> Zaid Imam. Female Prayer Leadership (Revisited). 22.04.2008. URL: [http://www.newislamicdirections.com/nid/articles/female\\_prayer\\_leadership\\_revisited/](http://www.newislamicdirections.com/nid/articles/female_prayer_leadership_revisited/) (дата обращения: 15.12.2009).

Даракутни (1/404) и аль-Байхаки (3/131) передают, что Айша возглавляла женщин во время обязательной молитвы и при этом стояла среди них. Ибн Аби Шайба (2/89) и аль-Хаким передают, что она обычно оглашала азан и икаму, а затем возглавляла молитву женщин, стоя в одном ряду с ними. Кроме того, аш-Шафи'и (315), Ибн Аби Шайба (88/2) и Абдур-Разик (5082) передают хадис, гласящий, что Умм Салама обычно была имамом для женщин во время молитвы, стоя с ними в одном ряду. При этом все богословы сходятся во мнении, что женщина-имам должна находиться в рядах молящихся, а не перед ними как в случае с мужчинами.

Однако не все теологи уверены в желательности и позволительности религиозного предводительства женщин во время намаза. Например, аш-Ша'би, ан-Нак'и и Ибн Абу Катады допускают руководство женщиной дополнительных, но не обязательных молитв.

Классическим обоснованием тезиса о законности женщин-имамов стало предание об Умм Вараке, сподвижнице и ученице Пророка. Мухаммад назначил ее муэдзином и велел возглавлять во время молитвы членов ее семьи, среди которых были как мужчины, так и женщины<sup>199</sup>. Этот хадис позволяет некоторым исследователям считать его достаточным подтверждением права женщин руководить, в том числе и смешанным намазом<sup>200</sup>. Такой позиции придерживаются в основном представительницы феминистских движений. Однако у большинства исламских ученых вызывает сомнения цепочка имен передатчиков хадиса и контекст его появления. При этом в качестве контраргумента используется утверждение, что Умм Варакка руководила намазом в домашних условиях, а не в общественных местах<sup>201</sup>.

Пытаясь мотивировать запрет на духовное лидерство женщин во время намаза, обычно используют хадис, переданный Ибн-Маджой (Китаб Икамат № 1134), который гласит, что «женщина не может руководить мужчиной в молитве, равно как и бедуин не

<sup>199</sup> Ibn Sa'd M. Kitab al-Tabaqat al-Kabir. Bayrut: Dar Sadir, 1958. Vol. 8. P. 457.

<sup>200</sup> Reda N. Women leading congregational prayers. URL: [www.ccmw.com/documents/WomenLeadership.doc](http://www.ccmw.com/documents/WomenLeadership.doc) (дата обращения: 23.12.2009).

<sup>201</sup> Zaid Imam. Female Prayer Leadership (Revisited). 22.04.2008. URL: [http://www.newislamicdirections.com/nid/articles/female\\_prayer\\_leadership\\_revisited/](http://www.newislamicdirections.com/nid/articles/female_prayer_leadership_revisited/) (дата обращения: 15.12.2009); Al-Qaradawi Y. Woman Acting as Imam in Prayer. URL: [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503549588&pagename=Islamonline-English-Ask\\_Scholar/FatwaE/FatwaEAskTheScholar](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503549588&pagename=Islamonline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaEAskTheScholar) (дата обращения: 16.12.2009).

может руководить мухаджиром, или безнравственный человек руководить в молитве преданным мусульманином». Однако не все исламские ученые доверяют достоверности этого текста<sup>202</sup>. По мнению катарского теолога Ю. Кардави, наиболее авторитетные хадисы не содержат однозначных заключений о роли женщины в молитве, а просто констатируют, что имам стоит перед общиной: «Лучшие ряды для мужчин — первые ряды, и худшие ряды для них — последние, и лучшие ряды для женщин — последние ряды, и худшие ряды для них — первые»<sup>203</sup>.

Не проясняет ситуацию и такой источник права, как иджда. В итоге мы наблюдаем определенный раскол среди теологов. Одна группа (Имам Ибн Джарир, Аль-Музани, ат-Табари, Амир аль-Сан'ани, аз-Зайдан и некоторые представители ханбалитской школы, например Ибн Кудама) склоняется к мнению, что при определенных условиях женщина может руководить смешанной молитвой, как правило в рамках домашнего хозяйства<sup>204</sup>. Вторая группа — и это большинство ученых — категорически осуждают любые попытки женщин вести смешанный намаз. Этой позиции придерживаются представители шиитского ислама, а также ученые ханафитской и шафиитской школ (Шейх Ахмад Каттай, Имам Заид, Шейх Абдель Халик Хасан аш-Шериф). Свой однозначный комментарий дал по этому поводу и Совет муфтиев в Дохе (Катар): «Женщинам не разрешают вести пятничную проповедь, которая является частью акта вероисповедания»<sup>205</sup>.

Очевидно, что проблема женщин-имамов стала очередным вызовом для исламской общины, которая вынуждена искать консенсус в первую очередь внутри своего сообщества. Отсутствие однозначных заключений по поводу женской религиозной активности, с одной стороны, расширяет поле интерпретаций и домыслов, а с другой — дает возможность для реформирования этой части общественных отношений в современных условиях. В то же

<sup>202</sup> Кардави Ю. Фатва. 08.06.2007. URL:

<http://islam.com.ua/index.php?pid=36&way=view&fid=2233> (дата обращения: 05.01.2010).

<sup>203</sup> Sahih Muslim. Book 4, Number 0881. URL: <http://www.islamhouse.com/p/70896> (дата обращения: 16.02.2010).

<sup>204</sup> Abu at-Tayyib Adhimabadi. On the Imamate of Women. URL:

[http://www.islamswomen.com/articles/can\\_a\\_woman\\_be\\_imam.php](http://www.islamswomen.com/articles/can_a_woman_be_imam.php) (дата обращения: 07.04.2010).

<sup>205</sup> Group of Muftis. Can a Woman Act as Imam or Deliver Jum`ah Khutbah?

13.03.2005. URL: [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask\\_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503546384](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503546384) (дата обращения: 07.04.2010).

время нет достаточных оснований списывать сложившуюся гендерную сегрегацию в отпавлении функции имама на дискриминационный характер первых исламских источников, который во многом объясняется общественно-историческим и политическим развитием мусульманских сообществ во времена после Мухаммада.

Несмотря на противоречивость имеющихся суждений о границах женской активности в религиозной общине, мусульманские женщины все чаще переходят к практическим действиям в отстаивании своих религиозных прав и реформированию отдельных положений исламского образа жизни. Так, первые случаи руководства смешанными намазами были зафиксированы в середине 1990-х г. в ЮАР<sup>206</sup>. В начале 2000-х гг. это движение перекинулось на другие страны мира (Канада<sup>207</sup>, Бахрейн, Испания). Число женщин-имамов год от года возрастает. Но если в западных странах они перестают быть «экзотикой», то в мусульманском мире подобные прецеденты до сих пор караются полицейскими мерами<sup>208</sup>. Мужской шовинизм и привилегии в интеллектуальной и политической сферах мусульманских регионов складывались веками, поэтому потребуется время и усилия, чтобы оспорить мужскую гегемонию в этих областях.

Согласно Корану мужчина и женщины духовно близки. Оба они в равной степени являются получателями божественного дара и благоволений, но их функции не всегда идентичны. Вследствие этого различия есть разница между их способностями. Этот факт отмечается в Коране следующим образом: «...Аллах дал одним людям преимущество перед другими...» (4:34). Согласно тексту способности должны применяться в нужное время и при подходящей возможности. В этом случае они будут развиваться и умножаться. Пренебрежение или ошибочное применение талантов приведет к божественному гневу: «[Вспомни,] как возвестил ваш Господь: “Если вы будете благодарны, то я непременно умножу вам

<sup>206</sup> См.: Kamrava M. The new voices of Islam: reforming politics and modernity : a reader. London: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2006. P.201; Ibnu Ir Fadzil. Senarai Wanita Yang Pernah Jadi Imam Dan Khatib. 02.04.2010. URL: <http://ibnuirfadzil.blogspot.com/2010/04/senarai-wanita-yang-pernah-jadi-imam.html> (дата обращения: 12.04.2010).

<sup>207</sup> First Muslim woman delivers sermon. The Tribune. Chandigarh, India. 16.11.2004. URL: <http://www.tribuneindia.com/2004/20041116/world.htm#8> (дата обращения: 26.01.2010).

<sup>208</sup> Ghafour A. Woman ‘Imam’ Held in Bahrain Mosque. Arab News. 15.11.2004. URL: <http://archive.wn.com/2004/11/15/1400/bahraintimes/> (дата обращения: 09.06.2008).

[милость]. А если будете неблагодарны, то ведь наказание Мое сурово»» (14:7).

Текст Корана ссылается на обусловленные природой различия между мужчиной и женщиной и рассматривает их как непереносимое дополнение друг другу по принципу комплиментарности, своего рода залог успешного сосуществования обоих полов.

Опираясь на законы природы, т.е. на разные физиологические возможности, ислам настаивает на разделении труда между мужчиной и женщиной. Мужчине вменяется в обязанность забота о безопасности и содержании семьи – «внешние» функции по отношению к домашнему жилищу, – что характерно для традиционных обществ. Женщине, напротив, предписано контролировать ситуацию в доме – заботиться о муже, детях и хозяйстве. Такое положение подкрепляется словами пророка: «Женщина – владычица над домом своего супруга и детьми». Постоянное присутствие с семьей и выполнение домашних обязанностей трактуется как высшее счастье для нее. Конкуренция в профессиональной сфере с мужчинами, по мнению исламских теологов, наносит вред ее женственности. «Это вопрос не предвзятости или неполноценности, это только вопрос естественных способностей и подходящих методов труда»<sup>209</sup>.

В социальном измерении на женщину возлагается репродуктивная и воспитательная функции, особенно на ранних этапах становления личности. В этот период роль отца сводится к минимуму, в то время как связь между матерью и ребенком очень тесна. Социальная система разделения обязанностей между супругами призвана оптимизировать их способности. При этом женщине придается особое значение. Пророк неоднократно упоминал: «Лучшие из вас те, кто лучше всего обращается с членами своей семьи», «Рай лежит у ног ваших матерей», «Кто хорошо воспитывает свою дочь и не делает никакой разницы между ими и своими сыновьями, будет в раю ближе ко мне». В свою очередь и обратная связь, наполненная любовью, уважением детей к родителям, неоднократно подчеркивается в Коране (29:9) (4:37) (17:24-25) (31:15) (46:16).

Ислам придает особое значение материнству, и как все традиционные религии, приравнивает аборт к убийству: «О Пророк!

<sup>209</sup> Zafrullah Khan M. Die Frau im Islam. URL: [www.ahmadiyyat.de/library/dieFrauImIslam.pdf](http://www.ahmadiyyat.de/library/dieFrauImIslam.pdf) (дата обращения: 28.03.2010).

Если к тебе придут верующие женщины и захотят присягнуть в том, что не станут ничему поклоняться наряду с Аллахом, что не будут красть, совершать прелюбодеяние, убивать своих детей, не будут умышленно приписывать своим мужьям детей от постороннего мужчины, приживать детей [от других] и настаивать [на лжи] всеми силами, не будут выказывать ослушания тебе в установленном для всех, то прими их присягу и проси Аллаха простить их, ведь Аллах — прощающий, милосердный» (60:12); «Не убивайте своих детей, опасаясь бедности. Мы даем пропитание им и вам. Воистину, убивать детей — тяжкий грех» (17:31). Несмотря на однозначную позицию по отношению к абортам, все же допускается одно исключение: аборт возможен, если роды угрожают жизни матери. Все остальные мотивы, включая врожденные дефекты плода, не могут оправдать незаконность этого действия.

Брачным отношениям в исламе придается особый моральный и духовный смысл, который исключает самоценность сексуальных наслаждений. По учению ислама отношения между супругами должны отличаться добропорядочностью: «Обращайтесь с вашими женами достойно. Если же они неприятны вам, то ведь может быть так, что Аллах неприятное вам обратит во благо великое» (4:19). Значимость брака хорошо видна по следующему высказыванию Пророка: «Ваши жены для вас — одеяние, а вы — одеяние для них» (2:187). В правовой плоскости брак является гражданским договором, который оговаривает целый ряд взаимных обязанностей. Для их юридической силы необходимо публичное оглашение свободного согласия сторон.

Одно из первых утверждений исламских правоведов гласит: «Совершеннолетняя женщина, находящаяся в здравом уме, может по собственной воле и согласию вступить в брак, хотя бы брачный договор был заключен не ее попечителями и не с их согласия»<sup>210</sup>. Данное положение вполне соответствует нормам современного общества. Трудности возникают при понижении возрастного ценза — в вопросе заключения брака между несовершеннолетними и их опекунами: «Если брак малолетних заключен отцами и дедами, то, по достижении ими совершеннолетия, они не имеют произвола

---

<sup>210</sup> Хидоя. Комментарии мусульманского права /ред. А. Х. Саидова. Ташкент: Узбекистан, 1994. С. 140.



согласиться, или не согласиться на него, так как решение родителей в этом случае не может быть подозреваемо в злонамеренности...»<sup>211</sup>.

При заключении брака между несовершеннолетними ситуацию контролирует отец или дед, которые призваны поддерживать равенство племени или рода, равенство веры, свободы, нравственности, состояний и знаний, так как Пророк сказал: «Смотрите, чтобы браки заключались лишь надлежащими попечителями женщин и лишь с равными». Из прозелитических и нравственных соображений ислам запрещает мусульманке выходить замуж за немусульманина: «О вы, которые уверовали! Когда к вам прибывают на жительство верующие женщины из [Мекки], то подвергайте их испытанию, [хотя] Аллах лучше знает, какова их вера. Если вы убедитесь, что они верующие, то не возвращайте их к неверным, ибо неверным не дозволено [жениться] на них, а верующим женщинам не дозволено выходить замуж за неверных» (60:10). Категоричности этого предписания придерживаются и современные фетвы<sup>212</sup>.

Материальной стороне брака в исламе придается большое значение, поскольку считается, что финансовые проблемы могут негативно отразиться на гармонии в отношениях. Согласно исламскому закону женщина защищена материально с первых шагов семейной жизни. При бракосочетании будущий муж выплачивает ей сумму, соответствующую его финансовому положению. Эта сумма не должна смешиваться с приданым, которое могут подарить невесте ее родители или поверенный: «Необходимо принять в соображение равенство брачующихся сторон в отношении имущественном, под чем подразумевается, со стороны мужчины способность выплатить установленное вено-брачный дар, приданое, уплата которого является знаком уважения к женщине, находящегося в полном ее распоряжении»<sup>213</sup>. Во избежание имущественного неравенства в компетенции женщины-мусульманки отказаться от части своего вено, «после того, как оно определено в точных выражениях, это отречение не вменяется в стыд попечителям»<sup>214</sup>. Положения

<sup>211</sup> Там же. С. 146.

<sup>212</sup> См.: Постановление № 23 (11/3). О вопросах Международного института исламской мысли (Вашингтон)// Постановления и рекомендации Совета Исламской Академии правопедения (фикха). Фетвы 1985-2000. М.: Ладомир, 2003. С. 51.

<sup>213</sup> Хидоя. С. 154.

<sup>214</sup> Хидоя. С. 155.

мусульманского права о заключении брака стараются отстаивать интересы девушек.

Функции и обязанности в семье разделяются между супругами исходя из принципа комплиментарности. Поскольку мужчина ответственен за содержание женщины и семьи, то в случаях разногласий последнее слово остается за ним: «Женщины имеют [по отношению к мужьям] такие же права, как и обязанности, согласно шариату и разуму, хотя мужья и выше их по достоинствам. Аллах — великий и мудрый» (2:228). Вследствие физической слабости женщин и их ранимости мужчины называются их защитниками (9:35). Если супруга постоянно бранится, что угрожает миру и гармонии в семье, мужчина должен ее предупредить. Если предупреждение не подействовало, он может отказаться от семейного ложа. В качестве крайней меры он может решиться на телесное наказание: «Мужья — попечители [своих] жен, поскольку Аллах дал одним людям преимущество перед другими, и поскольку мужья расходуют [на содержание жен] средства из своего имущества. Добродетельные женщины преданы [своим мужьям] и хранят честь, которую Аллах велел беречь. А тех жен, в верности которых вы не уверены, [сначала] увещивайте, [потом] избегайте их на супружеском ложе и, [наконец], побивайте. Если же они повинуются вам, то не обижайте их. Воистину, Аллах — возвышен, велик» (4:34); «Если женщина опасается, что муж будет дурно обращаться с ней или избегать ее, то не будет на них греха, если они поладят миром, ибо мирное решение — лучше. Хотя люди [по природе] и скупы, но если вы будете творить добро и будете богобоязненными, то, воистину, Аллах ведаёт о том, что вы вершите» (4:128).

В случае возникновения трудностей при примирении путем взаимных обсуждений рекомендуют привлечь посредника-советника: «Если вы опасаетесь развода между супругами, то назначьте по справедливому представителю со стороны его семьи и ее семьи. Если они оба пожелают помириться, то Аллах помирит их. Воистину, Аллах — знающий, ведающий» (4:35).

Наконец, если все усилия по достижению примирения оказались безуспешными, то тогда прибегают к расторжению брака (талак). При этом ислам не поощряет развод, что подкрепляется словами Пророка: «Из того, что разрешено, развод самый безнравственный в оценке Аллаха». Фактически развод может быть

инициирован как мужчиной, так и женщиной. Несмотря на то что слова «разведись» или «выбери» должны быть произнесены мужем, жене предоставляется право дать повод для расторжения брака. Если этот повод вменяется ей в преступление (вероотступничество, соитие с другим), то она остается без содержания во время иддата (допустимый срок между двумя браками). Если же расторжение брака имеет место вследствие повода, который не может быть вменен ей в преступление (требование расторжения брака), то она должна быть обеспечена в этот период. При этом за законность совершаемых действий на мужа лежит ответственность перед Аллахом.

При всех типах развода женщина имеет право дать ответ в назначенное время, если оно оговорено, или после обращения к ней мужа, не совершая при этом движений, которые могут быть истолкованы как желание оставить разговор и покинуть мужа. Если же она сочтет ненужным осуществление акта развода, то вправе отказаться от дальнейшего обсуждения, не исполняя вышеприведенные требования.

Существует целый ряд предписаний о разводе, которые затягивают бракоразводный процесс во избежание необдуманных аффективных действий (2:231) (2:232) (2:233) (2:229). Если супруги после развода имели интимные отношения, то оглашение о разводе аннулируется (2:235), (2:236) (2:241) (2:242) (2:237) (2:238) (2:234). Все эти положения резюмируются в аяте (65:2) (65:3) (65:5) (65:7-8).

Решение о разводе должно приниматься лишь после тщательной проверки последствий для обеих сторон, включая то, как развод повлияет на детей. Процедура расторжения брака занимает длительное время, но стороны имеют возможность все спокойно обдумать и примириться, прежде чем развод станет неотвратимым (2:230).

Таким образом, зависимость сторон в решении вопроса о разводе обоюдна, что объясняется первостепенной важностью уз брака в исламе: «В случае расторжения брака попечение о малолетних детях лежит на обязанности жены»<sup>215</sup>. В период развода жена находится на содержании мужа. Во-вторых, «отец должен доставлять своим малолетним детям установленное содержание»<sup>216</sup>.

<sup>215</sup> Хидоя. С. 376.

<sup>216</sup> Там же. С. 397.

Во время хизаната (попечение о малолетних детях) жена может воспользоваться долей предоставляемых детям средств.

Коран, наряду с Талмудом и Библией, допускает полигамию, правда, ограничивает число максимального количества жен четырьмя при настоятельном требовании справедливого и равноправного отношения к ним: «Если вы опасаетесь, что не сможете быть справедливыми с сиротами [находящимися на вашем попечении], то женитесь на [других] женщинах, которые нравятся вам, — на двух, трех, четырех. Если же вы опасаетесь, что не сможете заботиться о них одинаково, то женитесь на одной или на тех, которых вы взяли в плен [на войне с неверными]. Это ближе [к религиозному закону], если не хотите уклониться от него» (4:3). Относительно фактической стороны дела между исламскими теологами и правоведами нет единой точки зрения. Сторонники моногамного брака подчеркивают, что равное обращение не предписано в неконтролируемых человеком сферах, например, в эмоциональной привязанности и симпатии: «Вы никогда не сумеете относиться одинаково справедливо к женам, если бы даже очень хотели этого. Не будьте же полностью благосклонным [к одной], оставляя [другую] брошенной. Если же вы исправите [свои прегрешения относительно жен] и будете богобоязненны, то ведь Аллах — прощающий, милосердный» (4:129). А потому, согласно мнению этой группы, заранее невыполнимое условие снимает вопрос о полигамном браке.

Сторонники такого брака, наоборот, подчеркивают возможность соблюдения принципа равного обращения с супругами. Ни Пророк, ни его сподвижники не рассматривали аят (4, 129) как отмену данного в аяте (4, 3) предписания. Сами мусульмане объясняют необходимость полигамии историческими (постоянные войны и, как следствие, нехватка мужчин), личными, социальными и политико-религиозными причинами. В отсутствие института полигамии — как метода регулирования социальных отношений — существовала опасность разложения общества в условиях сексуальной вседозволенности, гомосексуализма и лесбийских связей: «Моральные границы должны проводиться не между моногамией и полигамией, а между правилом и вседозволенностью. Отсутствие моральной сдержанности может быть опорочена как моногамия так и полигамия. Это природа отношений, которая их

возвышает или понижает»<sup>217</sup>. В современном исламском мире, за исключением некоторых африканских стран, преобладают моногамные браки. Тем не менее почти повсеместно можно встретить отдельные случаи многоженства.

Институт семьи в исламе выступает гарантом экономического, социального, культурного благополучия общества. В исламской семье, построенной по клановому принципу, преломляются все социальные функции – воспитательная, репродуктивная, религиозная, экономическая. По сравнению с другими представлениями об общественной жизни вопросы семейно-брачных отношений достаточно четко прописаны в исламских источниках. В то же время в условиях иноконфессионального окружения классическая модель исламской семьи подвержена изменениям, хотя, бесспорно, именно ее сильный авторитет сдерживает процесс ассимиляции мигрантов, что мы и наблюдаем в России и в странах Западной Европы.

Ислам постарался укрепить экономическое положение женщины через право независимой собственности, которого она была лишена в период джахилии: «Коран признает, что собственностью могут владеть женщины наравне с мужчинами. Пример Хадиджы, несмотря на некоторые неясности, показывает, что это было нормой в Мекке»<sup>218</sup>.

Женщина может заработать деньги трудом или получить собственность в наследство: «Мужчинам принадлежит доля из того, что оставили [в наследство] родители и родственники. И женщинам принадлежит доля из того, что оставили родители и родственники: и из малого, и из многого [оставленного в наследство,] — установленный [законом] удел» (4:7). Эта собственность принадлежит исключительно женщине. Она вправе распоряжаться ей по своему усмотрению: взять на себя управление этой собственностью или доверить ее мужу. Супруг не имеет права вмешиваться в дела жены без ее на то согласия. Замужняя женщина с собственным имуществом не обязана покрывать из своих средств расходы на содержание домашнего хозяйства, хотя чаще всего сами женщины соглашались на такой вариант. Общий принцип гласит – расходы на домашнее хозяйство полностью лежат на муже, даже если супруга лучше обеспечена в финансовом отношении.

---

<sup>217</sup> Zafrullah Khan M. Op.cit.

<sup>218</sup> Уотт У.М. Мухаммад в Медине. СПб., 2007. С. 317.

Кроме того, перед бракосочетанием жених обязан выплатить своей невесте сумму, пропорциональную его имуществу. Эта сумма называется махр (приданое) и так же, как и добрачное имущество, переходит в полную собственность женщины. Если супруг умирает до уплаты махра, то эта сумма переходит в разряд долга и выплачивается из имущества умершего жениха. При этом закон устанавливает приоритет этого долга в списке других задолженностей супруга. В период бракоразводного процесса женщина находится на полном обеспечении мужа, а после развода она вправе получить алименты на содержание детей. В статусе вдовы женщина получает часть имущества, предписанную законом.

Коран напоминает, что исламская система наследования (4:11-12) (4:176) нацелена на широкий круг наследников. Если человек умирает и оставляет родителей, супруга или детей, то все они участвуют в разделе наследства. При этом общее правило гласит: часть наследника в два раза больше части наследницы: «Аллах предписывает вам завещать [наследство] вашим детям так: сыну принадлежит доля, равная доле двух дочерей. А если оставшиеся дети — женщины числом более двух, то им принадлежит две трети того, что он оставил. Если же осталась всего одна дочь, то ей принадлежит половина наследства. А родителям умершего, если у него к тому же остался ребенок, принадлежит каждому по одной шестой того, что он оставил. А если же у умершего нет ребенка, и ему наследуют родители, то матери достается одна треть наследства. Если же у умершего есть братья, то матери принадлежит одна шестая после вычета по завещанию и выплаты долга. Вы не знаете, кто вам больше приносит пользы — родители ваши или сыновья, и установил Аллах закон [наследования]. Ведь Аллах — знающий, мудрый» (4:11). По мнению исламских правоведов, такое положение вещей объясняется не желанием дискриминировать женщин, а финансовыми обязательствами мужчин по обеспечению семьи, в то время как с женщины это ответственность снимается.

Несмотря на то что в основу исламского права наследования положена патрилинейная система, оно содержит также элементы матрилинейной традиции (в случае отсутствия прямых наследников имущество делится поровну между единоутробными братьями и сестрами) (4:12). Хотя закон о наследовании, изложенный в Коране, по большому счету, охраняет интересы семьи, однако заметно

проникновение индивидуалистических представлений в его систему ценностей.

Понятия человеческого достоинства, прав и обязанностей не чужды исламу. Статус женщины в исламе достаточно высок, и как супруги, и как матери. Особое значение придается ее экономической независимости. Хотя приоритетной сферой деятельности для мусульманки остается дом и семья, ей не запрещается работать. При этом следует признать, что социально-религиозные предписания ислама не всегда соблюдаются в реальной жизни. В силу закрытости, социальной непрозрачности института семьи мужчины часто злоупотребляют своим положением. Однако это не вопрос морально-ценностной ущербности ислама как религии, а проблема практического соблюдения норм со стороны мужчин, которая зависит от воспитания и стереотипов религиозного поведения.

Пожалуй, самым известным прецедентом противоречия между исламской и западной культурами последних лет стала дискуссия о хиджабе. Практика ношения платка в исламском мире сильно варьируется по регионам, с учетом географического признака и идеологических убеждений. Кроме того, она претерпевает изменения в рамках одной культуры в зависимости от политического и социального контекста и, наконец, зависит от веяний моды. Мы попытаемся абстрагироваться от характерной для Запада интерпретации хиджаба исключительно как политического символа, и вернуться к его религиозной подоплеке.

При обращении к вопросу о головном уборе женщин обычно ссылаются на следующие аяты: «Скажи верующим женщинам, чтобы они опускали долу глаза и оберегали свое целомудрие. Пусть не выставляют напоказ своих прикрас, за исключением тех, которые видны; пусть они прикрывают [головными] покрывалами вырез на груди и не показывают своей красоты [мужчинам], кроме своих мужей, или своих отцов, или своих свекров, или своих сыновей, или сыновей своих мужей, или своих братьев, или сыновей своих братьев, или сыновей своих сестер, или своим женщинам, или своим невольникам, или слугам из мужчин, у которых нет вождения, или детям, которые не ведают о женской наготы; пусть они не выставляют свои ноги, чтобы стали видны скрываемые красоты. Обратитесь, все верующие, к Аллаху с мольбой о прощении, — быть может, вы будете счастливы» (24:31).

«О Пророк! Скажи твоим женам, твоим дочерям и женщинам верующих мужчин, чтобы они туго затягивали свои покрывала. Так их будут лучше отличать [от других женщин] и не подвергнут оскорблениям. Аллах — прощающий, милосердный» (33:59).

«О жены Пророка! Вы не таковы, как любая другая женщина. Если вы набожны, то не ведите [с посторонними мужчинами] любезных [речей] — не то возжелает вас тот, чье сердце порочно, — а говорите обычные слова. Не покидайте своих домов, не носите украшения времен джахилии, совершайте обрядовую молитву, раздавайте закат и повинуйтесь Аллаху и Его Посланнику. Аллах желает только охранить вас от скверны, о члены дома [Пророка], очистить вас всецело» (33:32-33).

«О вы, которые уверовали! Не входите в дома Пророка, если только вас не пригласят на трапезу, [не входите] с тем, чтобы дожидаться ее. Однако, когда вас пригласят, то входите, а когда поедите, то расходитесь, не вступая в разговоры. Такое [поведение] может удручать Пророка, а он стесняется [сказать об этом вам], но Аллах не стыдится истины. Если вы просите у жен Пророка какую-либо утварь, то просите ее через завесу. Это безгрешнее для ваших и их сердец. Вам не подобает ни огорчать Посланника Аллаха, ни жениться когда бы то ни было на его вдовах после его смерти, ибо это — великий грех пред Аллахом» (33:53).

В тексте Корана мы встречаем несколько отличающихся друг от друга определений, которые касаются одежды, прикрывающей определенные части женского тела — «джалябиб» (33:59), «хумур» (24:31) и «хиджаб» (33:53). Если джалябиб переводится как «широкое платье»<sup>219</sup>, «верхнее одеяние», «рубаша»<sup>220</sup>, хумур — как «покрывало», то хиджаб имеет несколько значений: 1) «вуаль» и 2) «занавес», «ширма», «перегородка»<sup>221</sup>. Очевидно, что в случае с «джалябиб» и «хумур» у нас недостаточно оснований говорить об обязательности головного убора и тем более о предписании прикрывать лицо. Часть исламских ученых и филологов склоняются к мнению, что в аяте (3, 53) использован термин «хиджаб» в значении пространственная «ширма» — то, что разделяет пространство внутреннего помещения. Помимо приведенных аятов в

<sup>219</sup> Белкин В. М. Карманный арабско-русский словарь. М., 1992. С. 188.

<sup>220</sup> Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1957. С. 163.

<sup>221</sup> Белкин В. М. Карманный арабско-русский словарь. С. 200; Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. С. 194.



тексте Корана нет более четких указаний о необходимости использования головного платка. Таким же открытым остается вопрос о его применении, а именно о степени закрытости/открытости женского лица. Эту проблему не решает и второй исламский источник – хадисы: рассказано Анасом ибн Маликом: «Я знаю (о) хиджабе (предписании женщинам закрываться) больше чем кто-нибудь еще. Убай бин Ка'б имела обыкновение спрашивать меня об этом. Посланник Аллаха стал женихом Зэйнаб бинт Джахш, на которой он женился в Медине. После того, как солнце поднялось высоко в небе, Пророк пригласил людей к столу. Посланник Аллаха оставался сидеть, и некоторые люди оставались сидеть с ним после того, как другие гости уехали. Тогда сподвижник Аллаха встал и ушел, и я тоже последовал за ним, пока он не достиг двери комнаты Айшы. Позже он подумал, что люди, должно быть, оставили место к тому времени, таким образом, он возвратился, и я тоже возвратился с ним. Смотрите, люди все еще сидели на своих местах. Таким образом он снова вернулся во второй раз, и я тоже пошел с ним. Когда мы достигли двери комнаты Айшы, он вернулся, и я тоже вернулся с ним убедиться, что люди уехали. После этого Пророк повесил занавес между мной и им и был ниспослан стих касательно предписания о хиджабе (вуалировании женщин)»<sup>222</sup>; передано Умм Саламой: «Когда был ниспослан стих “что они должны набросить свои внешние одежды на свои тела (лица)”, женщины ансаров выходили в свет, как будто они радовались своим головам, нося внешние покрывала»<sup>223</sup>; передано Айшой: «Возможно, Аллах пощадит ранних женщин-переселенок. Когда был ниспослан стих, “что они должны натянуть свои одежды на свою грудь”, они разорвали свои толстые внешние одежды и сделали из них покрывала»<sup>224</sup>; передано Айшой: «Асма, дочь Абу

<sup>222</sup> Translation of Sahih Bukhari. Translator: M. Muhsin Khan. Vol. 7. Book 65. № 375. [Сайт Центра мусульманско-иудейского сотрудничества в Университете Ю.Калифорнии]. URL:

<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/065.sbt.html#007.065.375> (дата обращения: 10.04.2010).

<sup>223</sup> Partial Translation of Sunan Abu-Dawud. Translator: Prof. Ahmad Hasan. Book 32. № 4090. [Сайт Центра мусульманско-иудейского сотрудничества в Университете Ю.Калифорнии]. URL:

<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/abudawud/032.sat.html> (дата обращения: 12.04.2010).

<sup>224</sup> Partial Translation of Sunan Abu-Dawud. Translator: Prof. Ahmad Hasan. Book 32. № 4090. [Сайт Центра мусульманско-иудейского сотрудничества в Университете Ю.Калифорнии].

Бакра, вступила во владение Посланника Аллаха (да будет мир с ним) в тонкой одежде. Посланник Аллаха (да будет мир с ним) отвернул свое внимание от нее. Он сказал: О Асма, когда женщина достигает возраста менструального кровотечения, ей не подобает показывать свои части тела кроме этого и этого, и он указал на ее лицо и руки»<sup>225</sup>.

Хадисы помогают восстановить ситуационный контекст ниспослания аятов и практик в отношении хиджаба. Однако и в этих текстах не содержится однозначных суждений о степени закрытости женского лица. Определенное недоверие у некоторых исследователей вызывает и иснад отдельных хадисов. Трудности перевода и относительная свобода содержательной интерпретаций священных текстов усиливают разногласия в исламском мире относительно требований к женской одежде.

Обобщая имеющиеся точки зрения в отношении предписаний к одежде, условно выделим два основных направления: классическое консервативное и либерально-релятивистское.

Первой позиции придерживаются приверженцы четырех суннитских мазхабов (ханафиты, шафииты, ханбалиты, маликиты) и шииты. Они предписывают женщине закрываться в общественных местах. Причем внутри отдельных школ не выработано единое представление по поводу закрытости лица и рук. Если три наиболее строгих суннитских мазхаба (шафииты, ханбалиты, маликиты) полагают, что ношение никаба и перчаток является фардом (обязательным, предписанным Аллахом действием), то более умеренное направление ханафитов рассматривает эти действия как ваджиб (рекомендуемые действия).

Согласно общественным взглядам Аятоллы Хомейни, яркого представителя шиитского ислама джафаритского толка, исламский хиджаб не противоречит самовыражению женщины, а потому лидер Иранской революции настоятельно рекомендует покрывать голову: «Вуаль, в форме, в которой мы обычно предполагаем ее принять и которая употребляется под названием Исламский хиджаб, не противоречит свободе. Ислам против непристойности. Мы призываем женщин принимать Исламский хиджаб... В Исламе женщины должны одеваться скромно и носить вуаль (т.е. хиджаб), но это не обязательно означает, что она должна носить чадру. Женщины могут выбирать любой вид одеяния, который они любят,

---

<sup>225</sup> Ibid.

пока это покрывает их должным образом, и они носят хиджаб»<sup>226</sup>.

Реформаторские круги в шиитском исламе полагают, что покрытие головы и рук женщин – не обязанность, а дополнительный акт<sup>227</sup>. Одним из предшественников либеральных взглядов относительно исламского dress-code по праву считается Касим Амин, египетский юрист, «отец египетского феминизма», который еще в конце XIX в. отстаивал принцип «открытого лица»: «Мы не должны быть порабощены традициями наших предков, иначе мы походили бы на человека, который вырос из своей одежды, но сжимает свое тело, чтобы втиснуться в нее, вместо того, чтобы поменять ее на соответствующий размер... Мы не должны полностью игнорировать прошлое, но мы должны изучить его, рассматривать его, размышлять над ним, и ознакомиться с опасностями и выгодами, связанными с ним»<sup>228</sup>. В своей книге «Освобождение женщины», увидевшей свет в 1899 г., он приходит к выводу, что строгие требования к женской одежде в исламском мире свидетельствуют о собственных страхах мужчин, т.е. с помощью женской сегрегации прикрываются прежде всего мужские слабости<sup>229</sup>.

Современная либеральная позиция, представленная Лейлой Ахмед<sup>230</sup>, Фатимой Мернисси<sup>231</sup>, Зибой Мир-Хоссейни<sup>232</sup>, Фадвой аль-Гуинди<sup>233</sup> и др., может быть передана тезисом о необязательности покрытия головы и необходимости пересмотра утвердившейся интерпретации исламских источников, поскольку поздняя их редакция выполнена в патриархальной традиции,

<sup>226</sup> The position of women from the viewpoint of Imam Khomeini. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (International Affairs Department), 2001. P. 86.

<sup>227</sup> Фетву с таким содержанием выпустил один из наиболее признанных учеников аятоллы Монтейзри, современный шиитский теолог Ахмад Габель (Иран). См.: After 74 years of struggle, Women still looking for freedom of dress. 11.01.2010. URL: <http://www.gozaar.org/template1.php?id=1410&language=english> (дата обращения: 05.03.2010).

<sup>228</sup> Amin Q. The Liberation of Women: Two Documents in the History of Egyptian feminism. Tr. Samiha Sidhom Peterson. Cairo: American University in Cairo Press, 2000. P. 102.

<sup>229</sup> Ibid. P. 42.

<sup>230</sup> Ahmed L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven, 1993. P. 166-167.

<sup>231</sup> Mernissi F. Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry. Oxford, 1991. P. 178-179.

<sup>232</sup> Mir-Hosseini Z. Islam and gender: the religious debate in contemporary Iran. Princeton, 1999.

<sup>233</sup> El Guindi F. Veil: Modesty, Privacy and Resistance. Oxford, 1999.

противоречащей кораническому тексту. Однако и внутри исламского феминизма не все так однозначно. Не все феминистки осуждают ношение платка.

Поскольку ислам часто воспринимается как «образ жизни» с тотальным проникновением во все сферы общественной жизни, а следовательно, строго контролирует и регламентирует жизнь отдельного мусульманина, то здесь менее всего заметны изменения в вопросе предписаний к одежде. Хотя платок сам по себе отнюдь не является символом ислама, однако в исламском мире он стал наиболее охраняемым атрибутом и одним из основных «внешних раздражителей» при столкновении с иными культурными традициями с претензией на доминирование.

С другой стороны, неоднозначность трактовок священных текстов в вопросе женской одежды обеспечивает гибкость и адаптивность исламского вероучения, хороший потенциал для дальнейшей его трансформации в меняющихся условиях. Не прописывая детали, исламская догматика задает общие морально-этические ориентиры в одежде (вера, скромность, благочестие). Кроме того, хиджаб выполняет социальную функцию, т.е. служит «социальной нормой, барьером, не допускающим влияния физиологии на общественные отношения»<sup>234</sup>. Однако, какая функция платка будет преобладающей (эстетическая, религиозная, политическая), в первую очередь зависит от ее обладательницы и ее социального окружения.

В заключение хотелось бы коснуться вопроса женского лидерства в мусульманской общине. Чтобы обосновать тезис о равенстве социальных прав и обязанностей мужчин и женщин, в том числе и предписанной им социально-политической активности, обычно ссылаются на следующий аят: «Верующие, как мужчины, так и женщины, — друзья друг другу: они призывают к одобряемому и отговаривают от порицаемого, совершают салат, вносят закят, повинуются Аллаху и Его Посланнику. Аллах смилостивится над ними: ведь Аллах — велик, мудр» (9:71). В Священном тексте находят также прецеденты, свидетельствующие о высказываниях женщин в присутствии Пророка: «Аллах внял словам женщины, которая вступила с тобой [, о Мухаммад,] в пререкания относительно своего мужа и жаловалась Аллаху. А Аллах слышал ваш разговор, ибо Аллах — слышащий, видящий» (58:1). В ответ современные

<sup>234</sup> Балтанова Г. Р. Мусульманка. М.: Логос, 2005. С.287.

мусульманские традиционалисты апеллируют к предписанному затворничеству женщин в исламе: «Не покидайте своих домов, не носите украшения времен джахилии, совершайте обрядовую молитву, раздавайте закят и повинуйтесь Аллаху и Его Посланнику. Аллах желает только охранить вас от скверны, о члены дома [Пророка], очистить вас всецело» (33:33). Между тем анализ контекста этого аята показывает, что он был адресован в первую очередь женам Пророка, которые известны своим активным участием в политике и общественной жизни.

Более четкие высказывания в отношении женского лидерства содержатся в хадисе аль-Бухари: «Когда Посланнику Аллаха сообщили, что персы короновали дочь Хосрова в качестве их правительницы, он сказал, “такие люди, пока управляются женщиной, никогда не будут успешны”»<sup>235</sup>. Достоверность передачи хадиса, его контекст и репутация Абу-Бакра, передавшего хадис, вызывает серьезные разногласия среди ученых<sup>236</sup>. На этот хадис, как правило, опираются те исламские теологи, кто пытается обосновать «неисламский» характер концепции женского политического лидерства. Абу Ханифа и Ибн Хазм высказывались за ограничительное толкование этого текста: подчеркивая правомерность занятия женщинами общественных постов, за исключением должности судьи и главы государства. Более либеральной позиции придерживались Хафиз ибн Хаджр и аль-Табари, согласно которым женщины вправе занимать любые общественные должности без ограничений.

Параллельно в исторических хрониках можно найти многочисленные подтверждения того, что ранний ислам был знаком с примерами женского политического лидерства: Айша, Умм аль-Варака, Асма бинт Йазид аль-Ансари принимали участие в политических консультациях<sup>237</sup>. Делийским султанатом с 1236 по 1239 г. управляла Разия из династии Гулямов. Из фактов российской истории вспоминают о Сююмбике (1549—1551), ставшей правящей регентшей сына – Казанского хана Утямыш. Справедливости ради

<sup>235</sup> Translation of Sahih Bukhari. Translator: M. Muhsin Khan. Vol. 5. Book 59. № 709. URL: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/> (дата обращения: 11.01.2010).

<sup>236</sup> Sanusi L. Women and Political Leadership in Muslim Thought. URL: <http://www.islamawareness.net/women/leaders.html> (дата обращения: 16.02.2010).

<sup>237</sup> Husain S. Women's role under Islam. New Delhi: Anmol Publications Pvt Ltd, 2004. P. 269.

следует заметить, что каждый из упомянутых случаев обусловлен целым комплексом причин, далеких от стремления к гендерному равноправию. Более того, подробный исторический анализ убеждает, что примеры участия женщин в политике были скорее исключением из правил, что справедливо и в отношении средневекового христианского общества.

Сформировавшаяся в исламе концепция правового положения женщины не была изначально устоявшейся. Это результат постепенного принятия отдельных нововведений, каждое из которых было продиктовано определенным поводом и конкретной исторической ситуацией. Поэтому при анализе высказываний нужно исходить из характера источников (оригинальный или второстепенный, категоричный или некатегоричный текст), учитывать обстановку, причины и условия возникновения отдельных высказываний. По сравнению с доисламскими практиками исламскую «женскую» концепцию вполне можно считать отвечающей нормам и ценностям традиционного патриархального общества<sup>238</sup>. Сформировавшаяся общественная система взаимоотношений не могла бы позволить больших льгот в правовом и статусном отношении. Немаловажную роль в возвышении или, наоборот, в принижении женщины всегда играл личный фактор.

Поскольку ислам не знает четкого разделения религии и государства, сферы публичной и частной жизни, как правило, испытывали их влияние. Речь идет об исторически сложившейся политической системе в исламских странах (характерной для всех традиционных обществ), которой было удобно придать женщине исключительно репродуктивную функцию без посягательств на общественно-политическую сферу. Иначе говоря, привычная система власти в традиционных обществах долгое время использовала правовой статус женщины в своих целях.

Позиция российских мусульман относительно правового положения женщин в системе современных социальных институтов изложена в «Основных положениях социальной программы российских мусульман»<sup>239</sup>, которая взяла за основу положения

<sup>238</sup> См.: Haji Don A. G. Qur'anic General Account on the Arab Jahiliyyah's Socio-Economic Life// Islamiyyat. 1999. № 20. P. 54, 59; Watt W. M. Women in the Earliest Islam// Studia missionalia. 1991. Vol. 40. P. 162-173.

<sup>239</sup> Основные положения социальной программы российских мусульман/ Совет муфтиев России. Ярославль: ДИА-пресс, 2001.

Каирской декларации 1990 г.<sup>240</sup> В Каирской декларации закреплены следующие положения: «Все люди равны в основополагающем человеческом достоинстве и основополагающих обязательствах и обязанностях без какого-либо различия по признаку расы, цвета кожи, языка, пола, религиозной веры, политических взглядов, социального положения и других оснований» (ст. 1а); «Женщина равноправна с мужчиной в человеческом достоинстве и наделена как правами, так и обязанностями; она имеет свой самостоятельный гражданский статус и финансовую независимость, а также право сохранять свое имя и род; Муж отвечает за достаток и благополучие семьи» (ст. 6, части а и б); «Мать и плод должны быть окружены особой заботой» (ст. 7а).

Российский аналог этого документа уделяет меньше внимания вопросу правового статуса женщины. В разделе общегражданских прав личности (пункт 2.3) закрепляется право на равенство и запрещение всех форм дискриминации, в том числе по половому признаку<sup>241</sup>. Пункт 2.4 расширяет содержательное наполнение прав личности в социальном поле за счет права на безопасность, правосудие, защиту от злоупотребления властью, убежище от гонений, права на образование, социальную и медицинскую помощь, на труд и справедливое вознаграждение за него, на участие в управлении общественными и государственными делами. Косвенно вопрос правового положения женщины в семье затрагивается в гл. 3 «Ислам и социальные проблемы», а точнее в п. 3.2 о значимости семьи в исламе, где прописывается, что «ислам категорически запрещает проявлять к своим домашним ненависть или вражду и разрывать с ними отношения»<sup>242</sup>. В этом же разделе подчеркивается: «Обязательная моногамия как институт внешнего принуждения сама по себе не может привести к возникновению любви и гармонии в браке и способствует неофициальной полигамии, при которой процветают многочисленные социальные пороки, а права женщины никак не защищены. Поэтому мусульмане считают допустимым многоженство с заключением брачного договора, устанавливающего права всех сторон, причем на первое место ставится ответственность мужчины за благо всей своей семьи и справедливое отношение ко

<sup>240</sup> Каирская декларация о правах человека в исламе, опубликованная Организацией «Исламская конференция», Каир, 5 августа 1990 года. URL:

<http://www.un.org/russian/document/declarat/157pc35.pdf> (дата обращения: 02.11.2010).

<sup>241</sup> Основные положения социальной программы российских мусульман... С.13.

<sup>242</sup> Там же. С.16.

всем ее членам. В противном случае Всевышний Аллах запрещает мужчине брать вторую жену»<sup>243</sup>.

Здесь можно согласиться с мнением российских юристов, что даже в такой трактовке «реализация мусульманского права в сфере основных прав и свобод человека в условиях России приведет к нарушению принципа равенства граждан и соответственно юридическому конфликту...»<sup>244</sup>. Несмотря на то что «безусловным достоинством документа является признание института прав и свобод личности»<sup>245</sup>, вопрос правового положения женщины отражен слабо, что отчасти объясняется жанром и задачами документа. Вместе с тем нельзя игнорировать и основные достижения социальной программы – официальное признание прав человека в качестве обязательных социальных норм, а также стремление к поддержанию светского характера российского государства и активной позиции российского ислама по развитию межрелигиозного диалога.

Современные вызовы в лице постмодернистских ценностей, активизация коммуникаций, глобализация мира ставят исламский мир перед необходимостью пересмотра и смещения акцентов в трактовке отдельных правовых аспектов. Именно в таком русле идет процесс модернизации вероучения: очищение его от прежних интерпретаций и корректировка смысла.

Поддерживаемые традиционными религиями гендерные модели в полной мере соответствуют как основным принципам самих учений, так и той историко-культурной ситуации, в которой формируется и развивается система верований. Женщина в этих концепциях предстает как полностью включенная в религиозное пространство, подчиняющая этому состоянию свое социальное поведение. Вызовы модернизации остаются за рамками таких моделей, что позволяет говорить о принципиальной «традиционности» традиционного образа верующей.

---

<sup>243</sup> Основные положения социальной программы российских мусульман... С.17.

<sup>244</sup> Петров Э. А. Государственно-политические конфликты институтов российского и мусульманского права в процессах реализации социальной доктрины ислама: дис. ... канд. юрид. наук: 23.00.02: Ростов н/Д, 2003.

<sup>245</sup> Каневский К. Основные положения Социальной программы российских мусульман: ислам и светское государство// Российская юстиция. 2003. № 4.



## ***2.2. Новая религиозность и гендерные модели***

Несмотря на достаточно долгий период существования, то, что в религиоведении и смежных дисциплинах принято включать в понятия «новые религии» и «новая религиозность», породило целый ряд методологических проблем, связанных с природой самого явления, его специфичностью по сравнению с давно существующими системами верований.

Отметим изменения, ставшие знаковыми для новых образований религиозного типа. Прежде всего это новое понимание объекта религиозного отношения. Сакральное начало в ряде случаев теряет свою метафизическую природу, начинает совпадать с объектами научного внимания, реалиями светской культуры, феноменами, описываемыми фольклором. Некоторые из новых учений в своих объектах поклонения настолько утрачивают даже внешнее впечатление сакральности, что получают у ряда исследователей и представителей традиционных религий наименование «квазирелигиозных». Иногда обращение даже к привычным сакральным феноменам сочетается с очень слабым знакомством с его пониманием даже внутри самого нового канона, что ставит вопрос об уровне приобщенности неопита к той вере, с которой он себя идентифицирует.

Очень часто такое отношение сочетается с неинституциональностью субъекта религиозного культа. Верующий зачастую полагает себя приверженцем того или иного учения, не всегда полностью воспроизводя необходимые требования культового характера, практически не участвуя в обрядности (в большей степени это касается представителей неоориенталистских и неомифологических объединений). Подобная позиция может находить свое выражение в таком феномене, как дрейф верующих (постоянный переход из одной религиозной группы в другую при сравнительно коротком периоде пребывания внутри самой общности), а также идентификация себя одновременно как последователя двух и более учений, иногда имеющих совершенно разные источники происхождения. У религиоведов последнее получило название «двоеверия», хотя на самом деле здесь не всегда имеет место именно отношение веры как способа связи с сакральным. Ее достаточно успешно вытесняют прагматизм, утилитаризм, следование моде.

В исключительных случаях такой верующий становится сторонником собственного учения, которое можно обозначить как «индивидуальную религию». Она формируется как совершенно независимый личностный конструкт, чье существование обеспечивается реалиями светской культуры, допускающей волевое сочетание элементов разных типов мировоззрений. В большей степени возникновение подобных индивидуалистических форм характерно для неофитов с высоким уровнем образования, принадлежащих к гуманитарной интеллигенции. Для них проблема религиозного выбора, предоставляемого светской культурой в полной мере, реализуется путем самостоятельного синтеза либо образования содержательно эклектических построений.

Если добавить ко всему вышеперечисленному факт несуществования в реальности чистой религиозной формы, всегда отягощенной мифологическими построениями и в значительной степени трансформирующейся под напором феноменов, принадлежащих к светской культуре, то встает вопрос о том, что именно мы можем связывать с понятием религиозности и в какой мере последнее отражает специфику современной конфессиональной ситуации в мире.

Так или иначе, новые религии, как видно из анализа, формируют новый тип верующего, с актуальной воцерковленностью, активностью в обрядовой и внекультовой деятельности, совмещающего в своем мировоззрении ценности мифологического взгляда на мир, религиозные идеи и достижения светской культуры. В полной мере эти особенности оказывают влияние и на сформированные этими учениями гендерные модели.

В силу эклектической природы рассматриваемых учений и их концептуального разнообразия в плане исследуемых источников абрис женского облика и его основные черты в новых религиях представлены в виде широкого спектра концепций. Другими словами, несмотря на решение одних и тех же мировоззренческих задач, почти совпадающее время возникновения и регионы распространения, конфессии нового типа предлагают своим последовательницам разнообразные – от сугубо традиционного до специфически модернизированного – типы поведения и мироотношения. Стоит отметить, что не во всех новых религиях можно выделить сформировавшуюся концепцию женского начала и образа верующей, в силу как сравнительно небольшого периода

существования, так и не самой большой значимости для основателей учений данной темы. В некоторых из рассматриваемых феноменов мистическая установка во взгляде на мир в целом приводит к игнорированию гендерных проблем. Примером может служить Сурат Шабд Йога («Путь Мастеров»). В учении встречается лишь слабо затронутый вопрос брачных отношений – «разводов не должно быть никогда»<sup>246</sup>, что же касается непосредственно специфики пола, то наиболее наглядно ее проиллюстрировало одно из коллективных интервью 1996 г. На встрече представители группы утверждали, что мужчина и женщина – это внешние формы, а нужно пытаться найти в себе Бога. Один персидский святой якобы видел Мастера в облике женщины, что означает несущественность облика, в котором человек пребывает в этом мире. Что касается учений, где мистические установки отсутствуют либо являются не столь сильными, то здесь позиция в женском вопросе является более определенной.

К крайне консервативным в женском вопросе, на наш взгляд, относится часть неоориенталистских систем. Из наиболее известных здесь следует упомянуть Общество Сознания Кришны, очень многое в аспекте отношения женщины унаследовавшее из традиционной индуистской культуры. В последней, в свою очередь, культ женских божеств во многом формировал отношение к женщине в целом. Почитание богинь, безусловно, задавало модель поведения и в современном индийском обществе, и в тех учениях, которые возникли в его пространстве в новое и новейшее время<sup>247</sup>.

Представители учения настаивают на том, что согласно ведической традиции главный долг женщины состоит в том, чтобы быть женой и матерью. Посредством любви к мужу, верности ему и участию в обрядах женщина реализует себя в роли супруги и матери: «Верная жена – вот идеал, к которому должна стремиться каждая женщина»<sup>248</sup>. Основания для такого подбора социальных функций, как и полагается, находятся в трудах основателя учения – Шрилы Бхактиведанты Прабхупады. В работах последнего четко определены и социальный статус женщин, и место в общественном континууме, и отношение истинного вайшнава к модернизации этих

<sup>246</sup> Сант Такар Сингх. Жизнь против страха. Кадольсбург, 1996. С. 72.

<sup>247</sup> Воробьева М.В. Женский тип сакральности в новых индийских религиозных движениях // Материалы Вторых Торчиновских чтений «Религиоведение и востоковедение». СПб., 2005. С. 202–207.

<sup>248</sup> Бюллетень «Харе Кришна сегодня». 2001. Март.

устоев: «Эмансипация женщин – мужской обман. Им гораздо лучше жить под мужской опекой»<sup>249</sup>. Любые варианты расширения поля деятельности последовательниц учения, попытки вести независимый образ жизни подвергаются суровой критике: «Женщинам не надо давать свободу. Их следует опекать на каждой стадии их жизни. Женщина как независимое существо – это фантазия, нереальность брака. Из-за этого упали и нравы женщин»<sup>250</sup>.

Причиной столь строгого отношения становится, по мнению преданных, сама женская природа: «Обычно все женщины желают материального наслаждения. Они считаются менее разумными, потому что в большинстве своем стремятся наслаждаться материальной жизнью» (Шримад Бхагаватам, 3.23.54, комментарии). В другом месте Шрила Прабхупада подчеркивает, что женщины нуждаются в покровительстве мужчин, чтобы не проявлялась их (якобы естественная. – С.Р.) склонность к эгоизму<sup>251</sup>. Сюда же присовокупляется инфантилизм ума женщины, а также неспособность отличать дурное от хорошего. Для представительниц слабого пола характерна излишняя эмоциональность и мнительность: «Они могут прийти к правильному выводу, но, встретив препятствие, смутиться и изменить свое намерение. Женщины подобны детям: их легко сбить с толку и ввести в заблуждение»<sup>252</sup>. Способность в полной мере рационально анализировать действительность у женщин также оспаривается вайшнавами. То, что женщина всегда менее разумна, чем мужчина, выводится из одного из комментариев к «Шримад Бхагаватам» (6.17.34-35)<sup>253</sup>. Соответственно, им отказывается в философском мышлении, зато в обмен признается способность «сразу уверовать в Его превосходство и всемогущество, и поэтому безоговорочно склоняются перед Ним»: «О сын Притхи, те, кто находят прибежище во Мне, будь они даже низкого рождения – женщины, вайшьи

<sup>249</sup> Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Наука самосознания. М.; Л. 1991. С. 34.

<sup>250</sup> Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавадгита как она есть. Полное издание с подлинными санскритскими текстами, русской транслитерацией, дословным и литературным переводами и подробными комментариями. М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели, 1990. С. 711.

<sup>251</sup> Дхьяна-кунда девии даси. Семья в сознании Кришны: равные возможности? URL: [http://woman.upelsinka.com/modern/ind\\_2.htm](http://woman.upelsinka.com/modern/ind_2.htm) (дата обращения 28.09.2008).

<sup>252</sup> Там же.

<sup>253</sup> Там же.

(торговое сословие) и шудры (рабочие) – могут достичь высшей цели»<sup>254</sup>.

Поэтому выводы вайшнавов по поводу женского вопроса содержат ноты специфического оптимизма: «Поэтому у женщин-преданных нет причин отчаиваться по поводу своего слабого материального разума. Лучше смириться и прославлять Кришну за то, что Он дал процесс, который могут успешно практиковать даже менее разумные личности, такие как мы»<sup>255</sup>.

Такое отношение является доминирующим, несмотря на то что сама традиция вайшнавизма не может игнорировать образ Радхи. Последний, по нашему мнению, скорее свидетельствует о сохранении элементов ведического культа значимого женского начала, нежели о некой модернизации статуса представительниц слабого пола в системе бхакти. Тем не менее сами представители движения отмечают, что и его последовательницы могут играть значимые роли в религиозной жизни: «История вайшнавизма показывает, что женщинам равно доступны и духовные достижения, примером чего могут служить святые женщины Джакханава Мата и Лакшмиприя, жившие в XVII веке, которые были для многих вайшнавов образцом преданности Богу»<sup>256</sup>.

Для вайшнавов вопрос о роли женщин продолжает оставаться актуальным до последнего времени. В 1992 г. в Германии была проведена конференция ISKCON, на которой поднимался вопрос о правомерности доминирующей роли мужчин в составе управления Общества сознания Кришны. В результате Германский национальный совет разрешил резервировать треть руководящих мест для женщин, и в 1994г. три немецких храма были возглавлены настоятельницами. В 1995г. эта тенденция имела свое продолжение. Исполнительным лицом ISKCON в Северной Америке была избрана Судхарма Даси, которая сформировала Международное женское министерство, одобренное ISKCON в 1996г. Позже полномочия власти получила еще одна женщина – Малати Даси. Министерство провело ряд конференций в США и Европе, в которых могли принимать активное участие женщины<sup>257</sup>. В официальных изданиях сейчас уже открыто декларируется, что «поскольку женщины вносят

<sup>254</sup> Дхьяна-кунда деви даси. Указ. соч.

<sup>255</sup> Там же.

<sup>256</sup> Бюллетень «Харе Кришна сегодня». 2001. Март.

<sup>257</sup> Воробьева М.В. Указ. соч. С. 202–207.

особый вклад в гармоничное развитие общества вайшнавов, им предоставляются такие же материальные и духовные возможности, как и мужчинам»<sup>258</sup>.

Консерватизм вайшнавов вовсе не означает, что это единственный вариант позиций неориенталистских религий в этом вопросе. Существуют неоиндуистские движения, которые были созданы женщинами и для женщин, например орден в память о Сараде Деви, отстаивавший право женщин на уход из семей, получение образования и ведение отшельнического образа жизни. Движение, основанное в 1930-х гг. мужчиной Дадой Лекхраджем и известное ныне под названием Брахма кумарис, вошло в конфликт с семьями женщин – членов этого движения, поскольку поощряло целомудрие и отсутствие половых отношений в браке. Движение никогда не протестовало во всеуслышание против сексуального и физического насилия над женщинами в семье, однако предлагало некую альтернативу постепенного изменения качества семейных отношений через практику йоги и воздержание от алкоголя и секса<sup>259</sup>. В настоящее время все руководители движения Брахма Кумарис – женщины, причем, как утверждается, основатель движения неоднократно подчеркивал «значение женской духовности и выражал полную уверенность в способности женщин быть руководителями»<sup>260</sup>. В Сахаджа-йоге женщина – Нирмала Шривастова – и по сей день также является основателем и руководителем.

Весьма демократичную позицию в женском вопросе занимают бахаи – одно из наиболее, на наш взгляд, демократичных движений, возникших в новое время. Основоположники учения открыто заявляют, что «...женщины равны мужчинам»<sup>261</sup>. Это касается не только семейных отношений, но и социального статуса представительниц слабого пола: «Женщины должны встать на одну ступень с мужчинами и пользоваться равными правами»<sup>262</sup>. Более того – с некоторыми поправками можно говорить о том, что в современном состоянии для бахаи характерны и элементы

<sup>258</sup> Бюллетень «Харе Кришна сегодня» (март, 2001г.).

<sup>259</sup> Кнотт К. Индуизм /пер. с англ. М., 2001. С. 121-138.

<sup>260</sup> Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. СПб., 1997. С.75-76.

<sup>261</sup> Абдул-Баха. Избранное из писаний. СПб., 1995. С. 73.

<sup>262</sup> Абдул-Баха. Бахаулла и Новая Эра. Цит. по: Брак и семейная жизнь Бахаи. Выдержки из писаний Веры Бахаи. СПб., 1995. С. 49.

феминистского восприятия мира. На собраниях в 1996–1997 гг. последователи учения говорили о том, что наступающее тысячелетие – Эра женщин, которые стали гораздо более успешными, нежели мужчины. Они займут ведущее положение во всех сферах социальной жизни. (Словно в подтверждение большей активности женщин именно последние численно преобладают и в составе общин данной конфессии).

Мужчина и женщина в учении бахаи рассматриваются как тесно взаимосвязанные персонажи общественного континуума, для которых неприемлемо принижение одного другим. Отчасти принадлежа авраамитической традиции (в качестве модернизированного варианта ислама), положения этой религии несколько меняют понимание антропогенеза и статуса полов в божественной истории: «Надлежит вам, раз мы сотворили вас из единого вещества, быть как одна душа. Так что шагайте одной стопой, вкушайте одними устами и пребывайте в одной стране»<sup>263</sup>. Даже на первый взгляд такой подход не совпадает с библейским, подразумевающим неравное по времени и сущности творения происхождение женщины. Думается, этическая установка здесь доминирует над религиозной, в силу того обстоятельства, что в самом учении светские положения в работах поздних мыслителей начинают количественно доминировать над религиозной составляющей. Одним из следствий этого становится значительное повышение статуса женщины: «До тех пор, пока женщины не смогут проявить в полной мере свои способности, мужчинам не обрести величия, которое им суждено»<sup>264</sup>.

От традиционного мусульманского представления о женском начале остается несколько разрозненных утверждений: «Самыми великолепными украшениями служанок Господа были и остаются чистота и целомудрие»<sup>265</sup>; «...воистину любезны Господу союз и согласие и ненавистны разобщение и развод»<sup>266</sup>; «...для человека... превыше всех прочих великих деяний есть поддержание любви, гармонии, согласия и единения»<sup>267</sup>. Последние два пожелания в

<sup>263</sup> Брак и семейная жизнь Бахаи. Выдержки из писаний Веры Бахаи. С. 49.

<sup>264</sup> Абдул-Баха. Парижские беседы. Цит. по: Брак и семейная жизнь Бахаи... С. 49.

<sup>265</sup> Грядет суд Господень. . Цит. по: Брак и семейная жизнь Бахаи... С. 24.

<sup>266</sup> Цит. по: Сборник от 18 января 1980 г., разосланный Всемирным Домом Справедливости Национальным Духовным Собраниям // Брак и семейная жизнь Бахаи... С. 11.

<sup>267</sup> Там же. С. 33.

одинаковой мере адресованы обоим полам, что позволяет, наряду с секулярным началом, находить и элементы мифовосприятия, предполагающего координирование не только сферы верований, но и бытовые и социальные отношения. В остальном стоит говорить о женском образе у бахаи как своеобразной кальке, воспроизведенной на основе образцов светской культуры Запада.

Совершенно невиданную для восточной культуры трактовку женского образа дало учение Бхагавана Шри Раджниша (Ошо). Он открыто утверждает, что зависимое положение женщины является результатом завистливых происков со стороны мужчины, а отнюдь не недостатков ее собственной природы: «Мужчина лишил женщину возможности получить образование, поставил ее в финансовую зависимость от себя. Страх вынудил его запретить ей вести активный образ жизни в обществе. Он знает, что она превосходит его, он знает, что она прекрасна, он знает, что опасно предоставлять ей независимость. Поэтому веками женщина находилась в зависимости от мужчины»<sup>268</sup>. Поэтому действительно «женщина нуждается в великом освобождении»<sup>269</sup>. Это не означает, что Раджниш является поборником феминистского движения – его отталкивают любые крайности, нарушающие принцип самореализации для человека: «Женское освободительное движение – это нечто отвратительное, и я знаю, что ответственность за его появление лежит на шовинистах-мужчинах»<sup>270</sup>.

На самом деле женщины обладают набором высоких качеств, позволяющим им наравне с мужчинами, и даже более успешно, воспринимать некоторые стороны окружающего мира: женская природа по своим достоинствам ничуть не ниже мужской, она другая. Принципиальные отличия имеют место на уровне душевных качеств: «Различие между мужчиной и женщиной скорее психологическое, чем физиологическое. Агрессивная женщина неженственна»<sup>271</sup>. Ошо постоянно напоминает о том, что мужчина и женщина – это лишь две половинки единого целого, лишь в сближении этих противоположностей имеет место благословение,

<sup>268</sup> Ошо. О женщине. Кишинев, 2003. С. 17.

<sup>269</sup> Там же.

<sup>270</sup> Там же.

<sup>271</sup> Ошо Бхагван Шри Раджниш. *О женщине*. URL:

<http://www.universalinternetlibrary.ru/book/osho/osho6/12.shtml> (дата обращения: 27.09.2008).



или безграничное блаженство<sup>272</sup>. Женское в учении Ошо немислимо без мужского, оба пола равнозначны, хотя и противоположны по своим полюсам. Именно поэтому «освобождение женщины – это освобождение мужчины. Это даже скорее освобождение мужчины, чем женщины»<sup>273</sup>.

В женской сути основатель учения усматривает как положительные, так и отрицательные стороны: «У женского ума есть два качества: негативное и позитивное. Позитивное качество – это любовь, а негативное – ревность. Позитивное качество – это стремление поделиться с ближним, а негативное – это собственничество. Позитивное – это ожидание, а негативное – вялость, ибо ожидание может только выглядеть ожиданием, на самом же деле – это всего лишь вялость»<sup>274</sup>.

Женщина находится в большей гармонии с природой<sup>275</sup>, она более чувствительна к происходящему, ее мысли и чувства исходят от сердца. По словам Ошо, именно женщина «выбрала самый прекрасный, но самый трудный и опасный путь эмоций, чувств, настроения. Женщине нужен мир, живущий по законам сердца»<sup>276</sup>. Такой подход обеспечивает ей лучшую приспособляемость к явлениям окружающего мира, устойчивость к негативным явлениям: «Женщина может легко начать свой путь от сердца к своему естеству. Женщины больше мужчин говорят о самоубийствах, но обычно не совершают их. Женщина находится в лучшем положении, она может напрямую от сердца идти к своей сущности»<sup>277</sup>. На наш взгляд, слабому полу приписываются основные ценности именно христианской культуры, явно оказавшей сильное влияние на учение Раджниша: «Вся жизнь женщины – это любовь. Женщина не может жертвовать любовью ради чего-либо, для нее нет ничего выше любви. Пожертвовать можно чем угодно, только не любовью. Несомненно, присутствия духа женщине не занимать, и мужчине нужно многому у нее поучиться»<sup>278</sup>. Проповедник словно делит современную культуру на две части: светское, рациональное – мужчинам; религиозное, интуитивное – женщинам.

<sup>272</sup> Ошо. О женщине. С. 46.

<sup>273</sup> Ошо Бхагван Шри Раджниш. [О женщине](#).

<sup>274</sup> Там же.

<sup>275</sup> Ошо. О женщине. С. 17

<sup>276</sup> Ошо Бхагван Шри Раджниш. [О женщине](#).

<sup>277</sup> Там же.

<sup>278</sup> Там же.

Некоторые качества, традиционно приписываемые мужчинам, Раджниш делегирует женскому началу в культуре: «*Смелее ли женщины мужчин?* Вне всяких сомнений. Мужчины могут испытывать только ревность... в них нет никакой смелости. Женщина способна на большую любовь, ибо она живет не логикой, а чистыми эмоциями и сердцем... Женщины, без сомнений, храбрее мужчин. Во всех мировых культурах именно женщина покидает свою семью и отправляется жить в семью мужа. И в любви, и во многом другом... Она любит материнской любовью, на что не способен ни один отец; она любит как жена, на что не способен ни один муж. Даже будучи маленьким ребенком, она любит дочерней любовью, на что не способен ни один сын»<sup>279</sup>.

Примечательно, что и при такой своеобразной апологии представительниц слабого пола у Раджниша имплицитно содержатся утверждения о неспособности женщины самореализоваться во всех социальных сферах: «Женскому уму присуще изящество, а мужскому – эффективность... Если женщина постоянно борется со своей сущностью внутри, то она будет постоянно конфликтовать и с мужчиной, которого любит»<sup>280</sup>. Есть еще более конкретное суждение по этому вопросу: «Непротивление – это сущность женственности... Наука – мужского рода, а религия – женского. Женщина знает, что такое мягкость, знает, как найти путь к единению»<sup>281</sup>.

Из данного утверждения логически вытекает образ нерационального, слабого в физическом и волевом аспектах существа, которое призвано всего лишь украшать мир своим существованием. Поэтому «женщину нужно любить, а не понимать»<sup>282</sup>, хотя у Ошо это называется «восхвалять Богиню». Получается, что у Ошо также предлагается традиционная модель женской неполноценности в ряде сфер, изрядно завуалированная дифирамбами женской природе. Поэтому в спектре соответствующих концепций его стоит поместить ближе к вайшнавам, нежели объединениям типа Сахаджа-йога.

В христианских (или христианоподобных – если учитывать степень их трансформации по отношению к традиционному христианству) движениях в трактовке женского начала сочетаются

<sup>279</sup> Ошо Бхагван Шри Раджниш. [О женщине](#).

<sup>280</sup> Там же.

<sup>281</sup> Там же.

<sup>282</sup> Ошо. [О женщине](#). С. 17

демократические установки и традиционное понимание бытовых ролей женщины. В качестве стандартного примера хотелось бы привести представления женщине в Церкви Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)<sup>283</sup>.

Мормоны полагают, что мужчины и женщины полностью равны как духовные дети Бога. «Место женщины в Церкви должно быть рядом с мужчиной, не перед ним, а не позади него. В Церкви соблюдается полное равенство между мужчиной и женщиной»<sup>284</sup>. Согласно гендерной концепции этого объединения мужчины и женщины имеют различные обязанности, которые являются взаимодополняющими, а не конкурирующими. В этом взаимодополнении и проявляется наличие традиционного компонента внутри догматической системы нового типа. Прежде всего, считается, что женщины не могут стать священниками. Однако Церковь имеет несколько организаций, которыми руководят женщины и лидеры которых участвуют в работе совета наравне с лидерами духовенства. Самая крупная из них – Вспомогательное общество (Relief Society), международная женская организация, вбирающая в себя более чем четыре миллиона человек. Другие организации – это Молодежная организация женщин (Young Women organisation), и Первичная организация (Primary organisation)<sup>285</sup>. Президент Кимбол сообщал, что женщины должны подготовить себя к тому, чтобы обеспечить свое собственное проживание. Женщины-мормоны также ориентированы на получение максимально качественного образования.

В социальной сфере, тем не менее, предпочтение отдается женщине в статусе хозяйки дома. Согласно представлениям мормонов она должна быть справедливой дочерью Бога; хорошей, преданной женой и любящей матерью: «Женщина должна отдавать самый большой приоритет своему дому: ее муж, ее семейство, и возможность рождения ребенка. В этом – ее божественная миссия»<sup>286</sup>. Женщин-мормонов с молодого возраста учат готовиться

<sup>283</sup> Кнотт К. По материалам статьи: Attitudes towards gender. URL: <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/features/gender.shtm> (дата обращения: 28.08.2008).

<sup>284</sup> Джон А. Видтсо Старший. Цит. по: Кнотт Ким. По материалам статьи: Attitudes towards gender.

<sup>285</sup> Кнотт К. Указ. соч.

<sup>286</sup> Бель С. Спаффорд (Belle S. Spafford), генеральный президент Вспомогательного Общества. Цит. по: Кнотт К. По материалам статьи Attitudes towards gender.

к браку и заботиться об их доме и семье, так же, как и любой карьере. Никакие женские организации не компенсируют безапелляционности этого положения и общей установки, сближающей учение мормонов не столько с традиционными религиями, сколько с мифологическими системами. В изрядно модернизированных христианских системах, как видно, именно область семейно-бытовых отношений была наименее затронута модернизацией.

«Неоязыческие» объединения полностью оправдывают свое название в плане консерватизма в гендерных вопросах. Женское начало наделяется высоким статусом лишь применительно к сакральным сущностям, чья важность для существования цивилизации неоспорима: «Надо привнести господство вечно женственного начала в этике религии и общественном мнении для улучшения цивилизации»<sup>287</sup>. Во всех остальных аспектах декларируется патриархальная позиция, предполагающая второстепенность женщины и ее назначение как помощницы мужа. Предполагается, что жена должна выполнять шесть обязанностей: бескорыстно заботиться о муже; брать на себя всю тяжесть быта, оставляя мужу время на духовное совершенствование; быть доброжелательной и спокойной при любых обстоятельствах; быть всегда привлекательной для мужа; перенимать от мужа духовные знания; быть профессионалом в зачатии и рождении полноценного потомства<sup>288</sup>. Несмотря на указания о возможности духовного совершенствования слабого пола, совсем не приходится говорить об элементах современных представлений о месте женщины в обществе. Это проявляется не только в установках идеологического характера, но и в требованиях к внешнему виду (например, указывается, что женщина должна носить длинные волосы, обязательно прикрытые). Феминизация понимается «неоязычниками» как одно из общественных зол: «Женская эмансипация – основа демоночеловечества»<sup>289</sup>.

Вместе с тем существуют группы, использующие элементы неомифологических учений, но с большим уважением трактующие женский образ. Так, движение Нью Эйдж и некоторые «языческие группы», каждый по-своему, склонны подчеркивать важность, а

<sup>287</sup> Трехлебов А. Атмадхарма. Ч. 1. С. 105.

<sup>288</sup> Там же. С. 48-49.

<sup>289</sup> Там же. С. 39.

иногда и первичность женского начала. Иногда женщина наследует главенствующую роль после ухода мужчины-руководителя. Женщина-пророчица Элизабет Клэйр руководила Универсальной Триумфальной Церковью после смерти мужа в 1973г. Есть и другие движения, например Программы ЛТД, в которых женщины занимают руководящее или высокое положение<sup>290</sup>.

Несмотря на различие в подходах и характере учений, представляется возможным выделить и сходные черты в понимании женщины у последователей новых религий. Практически во всех проведенных интервью респондентами – руководителями общин и женщинами-активистками – так или иначе назывался ряд черт, свойственных именно женскому отношению к религии. Прежде всего это повышенная эмоциональность, которая в некоторых ситуациях подавляет элементы рационального восприятия мира. Следующей чертой чаще всего называли некую пластичность верующих женского пола: под этим понимается возможность ситуативного изменения собственной позиции под влиянием внешних обстоятельств (переход из одной общины в другую, постоянная необходимость выбора между семейными и социальными ценностями и т.п.). Практически все члены религиозных групп отметили, что визитной карточкой большинства религиозных групп – и традиционных, и вновь появившихся – стало то, что в их составе численно доминируют женщины. Они готовы активно включаться в церковные структуры, осуществляют просветительскую и образовательную деятельность, занимаются научной работой в интересах религиозного учения. Несмотря на мужское руководство (во всех общинах, кроме сайентологической), именно женщины являются движущей силой, формирующей во многом конфессиональное пространство современного города.

---

<sup>290</sup> Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. СПб., 1997. С.75.

### Глава III. Специфика женской религиозности: поведение в религиозном пространстве

#### *3.1. Развертывание религиозного сознания верующей: варианты конфессиональных представлений*

Представления об окружающем мире через призму религиозного восприятия специфичны для каждой системы верований. Степень вхождения в религиозное пространство, на наш взгляд, определяется рядом факторов: особенности учения данной системы; ее социальный статус как показатель признания обществом; условия, создаваемые самим обществом для воспроизводства религиозной жизни данной общины. В связи с этим представляется необходимым рассмотрение религиозных представлений женщин-верующих Прикамья путем анализа специфики внутри каждой из охваченных исследованием общин. Посредством такого подхода становится возможным выделить конфессиональные модели религиозного сознания.

Несомненно, пристального внимания, прежде всего, заслуживают традиционные религиозные системы, как глубоко укорененные в общественном менталитете и имеющие наследственно воспроизводимую социальную базу. Степень интенсивность религиозной жизни для данных общин является индикатором того, насколько актуальна и конкурентоспособна традиционная религиозность.

Если говорить о представительницах православия, то суммарные показатели в значительной степени зависят от мест сбора информации. Среди формально воцерковленных только 65% респондентов указали, что религия для них очень важна (по данным, собранным среди учащих катехизаторских курсов – 82%), более отстраненную позицию заняло почти 30% (на курсах – лишь около 7%). В то время как 74% в религии часть «формальных» верующих самым важным определили следование ее принципам и канонам, 14% затруднились ответить на этот вопрос (самый высокий показатель среди задействованных в исследовании групп), для учащих на курсах это составило соответственно 62% и 3,5%. Зато гораздо большее внимание было уделено религии как связи с историческим прошлым (почти 14%), что вполне логично объясняется самой системой православного видения мира. Считают

себя постоянно помнящими о Боге 67% «формальных» прихожанок и 93% слушательниц курсов; признают возможность контакта с Абсолютом около 46% «формалисток» и 85% получающих православное образование. Обратные по значению результаты наблюдаются в когнитивной сфере, связанной с проблемами веры. С положениями веры знакомо 58% (на курсах – 55%), с историей возникновения учения и обрядами 60% (на курсах 52%), с молитвами 68% (на курсах – 70%).

Оказалось, что регулярно молится только 38% среди «формальных» верующих и почти 61% посетителей курсов, и почти столько же вспоминает о молитве тогда, когда им очень плохо у первых и только 11% – у вторых. Наиболее высокий уровень знакомства приходится на праздники (85%) и соответственно 63%, что говорит о большем внимании первой группы к внешней стороне религии, а также, возможно, о наличии поверхностного и конъюнктурного отношения. В необходимости храма уверены почти 90% (на курсах 96%), а совершить паломничество хотели бы 66% (соответственно 88%). 90% (96%) уверены в универсальности Бога для всех людей, а следовательно, и в том, что он может по-разному осуществлять теофанию. Хочется отметить, что высокие данные по группе «формальных» верующих отнюдь не являются основанием для утверждения большей осведомленности членов группы, поскольку мы имеем дело с субъективной оценкой ситуации.

Все это позволяет говорить о довольно невысоком уровне религиозного переживания среди большинства православных, несмотря на наличие возрастной преемственности веры. Последнее часто сводится к набору внешних действий, иногда конъюнктурного характера, в значительной мере дополнено элементами мифологического мировоззрения и чувством превосходства по отношению к другим учениям. Фактически есть смысл выделять среди православных прихожанок два типа верующих, различающихся по степени своего не формального, а реального вхождения в религиозное пространство.

У представительниц старообрядчества статус религии вполне значим – из принявших участие в опросе на ее приоритетную важность указало почти 60% опрошенных. На первом месте в характеристике сути религии для 45% стоит соблюдение основополагающих принципов веры, и по 23% приходится на связь религии с историческим прошлым, 16% сделали акцент на обрядовой

стороне религиозной системы. Для группы характерен, на наш взгляд, сравнительно высокий уровень осведомленности обо всех сторонах учения и культовой практики, что, скорее всего, определяется традиционным характером веры, вынужденной постоянно противостоять официальной Церкви, а следовательно – постоянно консолидироваться на всех уровнях. На первом месте стоит знакомство с праздниками (71%) и молитвами (64%), далее идет обрядовая практика (55%), и только затем следуют история возникновения учения (45%) и положения веры (42%). Около 67% помнит о Боге постоянно, 47% регулярно молится, половина хотела бы совершить паломничество к святым местам. Зато 82% признают необходимость храма для осуществления культовой практики. Чуть больше трети представительниц старообрядческой веры допускает мистическое единение Бога и человека. То же число принявших участие в опросе признает открытость Бога для поклонения ему любых этносов. Все вместе заставляет говорить о том, что религиозное пространство старообрядческой общины для ее женской части существует как обусловленное традицией, не требующее специальной рефлексии, но обязательно наделенное набором внешних атрибутов.

Среди католиков 91% женщин сообщества указали на высокую степень важности для них религиозного отношения. Незначительное число респондентов поставило религию в статус не очень важных вещей. Среди явлений, определяющих сущность религии, на первом месте для них стоит следование принципам веры и морали (72,7%), потом следуют особенности психологии верующих (18,2%). Вместе с тем внимание в религиозной жизни уделяется в большей мере культовой практике, с разными сторонами которой знакомы 17% респонденток. Чуть меньшее число католичек утверждает, что имеет представление о положениях веры и истории возникновения учения. При этом 91% утверждает, что связывает с Богом всю свою деятельность, без исключения каких-либо сфер, и 72% обращаются к практике молитвы настолько часто, насколько этого требует их религия. 90% верующих верят в возможность непосредственного, мистического контакта с высшим началом. 81% изъявил желание совершить паломничество к святым местам, и все опрошенные уверены в необходимости храма для совершения религиозных действий. Все опрошенные уверены в том, что Бог един для всех национальностей без исключения.



Лютеране также очень высоко оценивают статус религии – на ее приоритетную важность указало 90% опрошенных. В характеристике сути религии на первом месте стоит соблюдение основополагающих принципов веры (80%), на историческое прошлое и особенности психологии верующих указали по 10% респондентов. Для всех опрошенных характерен очень высокий уровень осведомленности обо всех сторонах учения и культовой практики, что, скорее всего, определяется эффективной деятельностью руководства общины. 80% помнит о Боге постоянно и регулярно молится, но только треть хотела бы совершить паломничество, что вполне естественно для религии реформаторского типа. Только 70% признают необходимость храма для осуществления культовой практики. Столько же лютеранок допускают мистическое единение Бога и человека. Как и в католической общине, всеми, принявшими участие в опросе, признается открытость Бога для поклонения любых этносов.

В иудейской общине только 60% опрошенных утверждают, что для них важна их религиозная принадлежность, а 35% готовы согласиться с тем, что религия в их мировоззрении находится как минимум на втором месте, не очень важна. Наряду с высоким процентом указавших, что в религиозном пространстве для них прежде важно соблюдение принципов веры и норм поведения (37%), столько же в качестве основного мотива своего вхождения в религию называют общее историческое прошлое, что напрямую связано с постоянно актуальным для евреев стремлением сохранить этническую и религиозную консолидацию в условиях диаспоры. Видимо отчасти, поэтому самый высокий уровень знакомства с элементами религиозной системы приходится на ее внешнюю, культовую сторону – обряды (53%), праздники (66%) и молитвы (44%). По 44% верующих женщин у иудеев также знакомы с историей своего религиозного учения и основными положениями веры.

Только 43% уверены, что помнят о Боге постоянно (треть даже признает возможность вступления в контакт с высшим началом), а регулярно молятся только 20,6%. Среди женщин иудейской общины намечена тенденция инструментального отношения к молитве – более 60% обращаются к ней в случае, если возникают разного рода жизненные проблемы. Зато 100% готовы совершить либо уже осуществили паломничество в Святую землю, что также объясняется

не спецификой религиозной общины Перми, а общей для всех иудеев религиозной традицией, делающей акцент на возвращение на исконные для евреев земли.

Как видно, отношение к сакральному началу и связанным с ним культовым практикам у представителей традиционных религий формируется на основе привычного мировосприятия и не составляет акт ярко выраженного религиозного переживания. Чаще всего, это результат рационального выбора, обоснованного традицией. Нам представляется возможным выделить – наряду с традиционным – и другой принцип религиозного отношения, предполагаемый большую вовлеченность.

Адвентистская община как раз и представляет несколько иной тип религиозности, что позволяет, на наш взгляд, если не относить ее к новым религиям, то поставить в промежуточное положение между традиционными и нетрадиционными системами. Если использовать термин Л. Н. Гумилева, такой тип веры можно назвать пассионарным. Религиозное отношение является для адвентисток доминирующим в социальном поведении и мировоззренческом аспекте, поскольку во всех возрастных группах следование принципам веры указано приоритетным (от 80% до 100%). 96% опрошенных утверждают, что помнят о Боге постоянно, в любых обстоятельствах (столько же уверены, что могут вступить в непосредственный контакт с Абсолютом), и 92% молятся регулярно, согласно требованиям своей веры. Этот факт у женской части общины адвентистов становится залогом высокого уровня знакомства с положениями веры – во всех возрастных группах приблизительно одинаковы показатели приобщенности к той или иной стороне религии, которые составляют около 90%.

80% адвентисток уверены, что для отправления религиозного культа храм просто необходим: только в группе 31–50 лет этот показатель падает до 53%, оставаясь стабильно высоким в остальных. Зато только 7,5% хотели бы совершить паломничество, поскольку для остальных, видимо, достаточно интенсивной религиозной жизни в местной общине. Скорее всего, это характерная черта именно новых религий, внутри которых задействованность верующего в общинной деятельности значительно выше, чем в традиционных религиях.

Правда, хочется отметить некоторую шаблонность в заполнении анкет представительниц этой религиозной группы в

отношении религиозной проблематики, что наводит на мысль о некотором предварительном настраивании со стороны руководства общины (необязательно целенаправленном на данный опрос).

Своя модель религиозного отношения сложилась и в общине баптистов (Церковь «Надежда»). 94% участников опроса указали на непреходящую важность религии для общества и человека, причем сутью самого явления 87% определили положения веры, а оставшаяся часть – наличие единомышленников, полностью проигнорировав остальные стороны религиозной системы. Высокими представляются конкретные знания прихожанок общины о самой системе: только 87,5% указали на положения веры, по 62,5% сделали акцент на чудеса и праздники, 56% пришлось на обрядность и по 50% – на молитвы и историю возникновения учения. Отметим, что в ряде общин нового типа эта цифра значительно выше. Интересно, что процент регулярно молящихся является сравнительно невысоким – 59%, зато 35% делает это, когда придется. Мало и заинтересованных в паломнических практиках – всего 25%. 75% уверены в необходимости храма для осуществления религиозной деятельности, 88% постоянно помнят о Боге, 100% уверены в возможности мистического опыта. Совокупные данные помещают исследуемую группу в промежуточное положение между традиционными и новыми религиями – как по критерию отношения к вере как феномену, так и по реализации внешней стороны религии как системы.

Пятидесятнические общины, по нашему мнению, также дают исследователю образцы весьма интенсивной религиозной жизни. Для пятидесятников религия обладает абсолютной значимостью в 88% случаев. Почти такое же число опрошенных указало, что сутью религий для них является соблюдение основных принципов веры. Более 60% отметили, что знакомы с историей возникновения учения, по остальным пунктам вопроса о знакомстве с верой средний показатель по общине свыше 70%. 92% постоянно помнят о Боге, а 76% регулярно молятся. При этом 70% сомневаются в необходимости храма для религиозной организации, а почти 60% не хотели бы поклониться святым местам. Почти 100% верующих пятидесятников полагают, что человек открыт для контакта со Всевышним. Наличие этой мистической составляющей подтверждается и спецификой культовой практики

неопятидесятнических общин, содержащей в себе моменты глоссолалии, экстаза и транса.

Община мормонов, несомненно, тоже может быть отнесена к типу новых по обозначенному нами критерию интенсивности религиозного переживания. Женщины-мормоны все без исключения указали, что религия для них исключительно важна. Все они в своей деятельности полагаются на Бога, который, по их мнению, доступен всем людям, а 93% молятся настолько регулярно, насколько предписывают установления их Церкви (столько же человек признают возможность вступления в контакт с Абсолютом). Более 80% опрошенных полностью осведомлены почти во всех вопросах своей религиозной системы. Подавляющее большинство уверено в необходимости храма для реализации религиозного отношения у индивида. В вопросе паломничества респондентки разделились ровно пополам, вполне возможно, не очень отчетливо представляя его объект.

Лидер общины в интервью сказал, что женский потенциал в Церкви используется гораздо больше, нежели мужской – в силу гендерного состава и ориентированности мужчин на более абстрактные вопросы.

Община «Семья Божия» заслуживает особого внимания как группа, зародившаяся на территории Пермского края в не столь отдаленном времени и прошедшая основные стадии становления в качестве Церкви в нашем регионе. Для молодой организации является вполне нормальной высокая интенсивность религиозной жизни, что определяет соответствующие характеристики в облике верующих женщин. Неудивительно, что 90% из них указали, что религия наделяется для них исключительной важностью (столько же помнят о Боге постоянно) и чаще всего (в 85% случаев) сводится к внутренней, духовной деятельности, а не культовой практике. Лучше всего в своей религиозной системе прихожанки Церкви знакомы с доктринами учения и молитвами, а также с историей возникновения учения. 72% регулярно молятся. Около 60% полагают, что храмовое действо и паломничество не являются обязательными компонентами религиозного отношения. При этом 84% опрошенных уверены, что могут вступить в контакт с Богом.

На наш взгляд, «Семья Божия» имеет православную основу происхождения учения, которая была скорректирована за счет привнесения элементов харизматичности лидера, тенденции

фундаментализма, понимаемого как возврат к истинному учению и некоторых необходимо заимствованных элементов светской культуры.

Община ИСККОН – единственная группа ориенталистского толка, относимая к новым религиям и принявшая участие в исследовании. На наш взгляд, модель религиозного отношения позволяет говорить о вайшнавах именно как о религиозной организации нового типа. Так, все опрошенные указали, что принадлежность к общине для них имеет исключительную важность. 94% отметили, что в основе их религиозного отношения лежит выполнение моральных и физических норм веры и поведения. Около 90% уверены, что воспоминание о Боге сопровождает их постоянно. Знакомство с основными аспектами веры почти по всем категориям составляет более 70%. Около 80% респонденток молятся настолько регулярно, насколько требует канон священной литературы. Почти 90% прихожанок уверены в необходимости храма для осуществления необходимых культовых действий, а 100% охотно совершили бы паломничество. Столько же человек верит в возможность мистического действия – вступления человека в непосредственный контакт с Божеством. Впрочем, для общины вайшнавов это не удивительно, поскольку подобное отношение заложено в самих основах учения.

Совершенно особое положение занимают в конфессиональном пространстве сайентологи, чья религиозность ставится под вопрос не только представителями традиционных религий, но и значительным числом исследователей. Оставив в стороне образ Верховного существа в сайентологической религии, рассмотрим, как себя в пространстве веры позиционируют сами женщины.

Все они уверены, что их учение имеет религиозный компонент, при этом 85% указало, что это для них очень важно. Именно поэтому в группе очень высок – почти по всем позициям более 80% – уровень знакомства с основными доктринами и текстами своего учения, а также с компонентами культовой практики. 90% женщин в качестве содержания религии указывается следование основным принципам веры и морального поведения. Как казус выглядит тот факт, что оставшиеся 10% в качестве сути веры указали общее историческое прошлое. В вопросе о паломничестве опрошенные разделились ровно пополам – видимо, их доктрины не рассматривают специально данный вопрос, да и он, думается, является чуждым по своей

природе для данного учения. Большинство (77%) сходится на том, что храм не определяет эффективность религиозного действия (молитве постоянно уделяют время только 17% опрошенных, столько же молится редко или за компанию), зато 61,5% хотели бы, чтобы дети посещали воскресную школу при Церкви.

Самый необычный результат дал вопрос о частоте обращения к Богу – 58% заявило, что вовсе не связывают с ним свои дела. В интервью члены общины объяснили этот факт следующим образом: ощущение Верховного существа приходит не через его рациональное осмысление или волевое усилие веры, а некое внутреннее осознание, которое достигается только на высокой ступени собственного совершенствования.

В целом, женщина-сайентолог позиционирует себя как духовное существо, обладающее одинаковыми с мужчиной правами, ориентированное на осуществление эстетической функции в преобразовании мира и гармонию как в отношениях с противоположным полом, так и во всех сферах реализации человека в обществе. Данная религиозная система, очевидно, являет собой пример максимальной секуляризации для религиозной формы, причиной чего является искусственное, волевое формирование самого учения, основанное на достижениях и специфических чертах научного и художественного восприятия мира, с добавлением ряда современных мифов.

В соответствии с параметрами современной культуры мировоззрение верующих женщин, наряду с религиозными характеристиками, содержит и примеры мифологического и секулярного мировосприятия. Все вместе образует причудливую смесь, иногда затрудняющую идентификацию субъекта как принадлежащего к тому или иному религиозному направлению.

Так, почти 60% православных (на курсах 80%) уверены в наличии Божественного промысла в мире, а 27% (15,5%) допускают самостоятельный выбор человека в этом вопросе. 87% (68% на курсах) верующих считают, что гадание – это обман людей, однако в гороскопы не верит только 46% (58% слушательниц курсов), а 35,6% (38,5%) иногда все-таки обращаются к ним из любопытства. Наиболее скептически в этом вопросе женщины в возрасте от 31 до 50 лет. Среди старообрядцев совершенно неожиданным оказалось доминирование тех, кто верит в самостоятельный выбор человеком своей судьбы (42%), в то время как на Бога в данном вопросе

полагается 39%. Почти 52% склонны иногда поглядывать в гороскопы (признает последние бессмысленными 32%), зато 79% полностью отрицают смысл обращения к гадалкам, оставшиеся обращались в трудных ситуациях, но практически не верят в пользу этого. Для адвентистской общины характерна твердая уверенность в том, что миром правит провидение, чьим планам необходимо следовать, а любые попытки проникнуть в запретную зону (гадание, экстрасенсорика) являются шарлатанством (98,7%). Правда, значительная часть респонденток признает, что обращалась к гадалкам в трудных случаях либо из любопытства до прихода в истинную веру. Сходная позиция в вопросе судьбы у баптистов, из которых 94% отдают себя на волю Бога, а остальные просто не задумывались над подобными вопросами. Почти 87% уверены, что гороскопы и гадания – только обман, оставшиеся используют данные практики для удовлетворения собственного любопытства и самоуспокоения. Иудеи в 21% случаев уверены в наличии Божественного промысла, столько же полагают, что человеком правит судьба, а 47,4% признают за человеком право построения собственного жизненного пути. Почти 70% не верят в гадания и никогда не обращались к специалистам такого рода, зато 31% готовы использовать этот метод в трудных ситуациях. Около 80% католичек, лютеранок и женщин из общин пятидесятников и мормонов уверены, что жизнью управляет Бог, и только 19% признают право человека строить свою судьбу. Почти такое же соотношение в группе «Семья Божия». Вопрос о судьбе почти не обсуждается.

90% женщин-католиков никогда не обращались к гадалкам, а 73% совсем не верят в гадательные практики (оставшиеся обращаются к гороскопам и предсказаниям только из любопытства). У мормонов эти цифры составляют соответственно 80% и 65%. Только 21% женщин этой общины указали, что обращались к гадалкам в трудных жизненных ситуациях. В «Семье Божией» негативно относятся к гаданию более 40%, 52% смотрят гороскопы из любопытства, и только 23% обращались к гадалкам в трудных ситуациях. У пятидесятников 63% никогда не применяли гадания (37% когда-то, до воцерковления, к ним обращались). На момент проведения исследования 86% опрошенных указали, что сейчас совсем в это не верят.

Среди лютеран довольно высок процент любопытствующих (более 50%), но зато также нет верящих гадалкам и экстрасенсам (несмотря на то что 40% когда-то к ним обращались). Видимо, сам факт обращений говорит не только о мифологичности мировоззрения, но и о стремлении иметь более интенсивные переживания, связанные с верой, попасть в сакральное пространство в условиях внешне секуляризованной культуры. В том, что определяет жизнь человека, 78% сошлись на вере в божественный промысел, 17% признают наличие судьбы, и только 5% согласны с тем, что человек самостоятельно формирует собственную жизнь. Любопытная статистика встречается у вайшнавов по поводу гадательных практик разного рода. Только по 13% четко определились с позитивным либо негативным отношением к этому вопросу. Почти 67% периодически знакомится с данными, которые представляют гадалки и гороскопы. 36% признают, что обращались к гадалкам в трудных жизненных ситуациях. На наш взгляд, здесь может идти речь не столько о большей мифологичности мировоззрения данной группы по сравнению с остальными, сколько о том, что внутри религиозной системы не существует прямых запретов на данные практики, и описываемая сфера не регулируется специальными установлениями.

100% сайентологов находятся на светской позиции в том, что определяет поведение человека, полагая, что это исключительно дело рук самого индивида. Абсолютное большинство полагает гадательные практики обманом людей, и только 40% периодически знакомятся с гороскопами из любопытства.

На наш взгляд, отношение к гадательным практикам, идее судьбы и тому подобным явлениям, обычно называемым суевериями, как раз и является индикатором перманентного присутствия мифа в современной культуре. Количественное присутствие сюжетов такого рода иллюстрирует не только уровень ремифологизации сознания в отдельных общинах, но и в обществе в целом. Это находит свое выражение и в той мере открытости новациям в религиозной сфере, которые встречаются в Пермском крае.



### ***3.2. Параметры религиозного пространства: варианты конфессиональных представлений***

Уровень консолидации верующих внутри религиозных общин и готовность так или иначе общаться с носителями других взглядов на окружающий мир, как и само религиозное сознание, в значительной мере зависит от специфики той или иной общины. Не всегда установки и образцы, задаваемые канонами и церковным руководством, становятся определяющими, особенно если говорить о представителях традиционных религий.

Говорить о некой православной модели поведения как единой достаточно сложно, как уже указывалось, в силу крайней размытости границ той группы верующих женщин, которые называют себя православными. Представленная статистика, на наш взгляд, не отражает полностью те особенности стратегии поведения, которые характерны для прихожанок РПЦ, а, скорее, является индикатором тех процессов, которые весьма интенсивно протекают в религиозном пространстве Церкви, сегодня вновь претендующей на статус государственной. Уровень соответствия реального поведения верующих даваемым Церковью установкам как нельзя лучше показывает то, насколько РПЦ влиятельна в сознании если не большей части населения страны, то хотя бы тех, кто относит себя к православной традиции. Данные, полученные при сборе анкет на катехизаторских курсах, – яркое тому подтверждение.

Почти 90% (74% по данным с курсов) православных женщин имеют единоверцев в своей семье и в кругу друзей. Три четверти женщин указали, что к этой категории можно отнести и супруга. 44% (80% на курсах) категорически не согласны на брак ребенка с иноверцем, при этом 14,5% (12% соответственно) не задавались этим вопросом, а 7% (0%) готовы принять решение в зависимости от сути этой веры. 64% (80%) согласны на то, чтобы их дети посещали воскресную школу при храме, причем все те, кто отказывается от вероучительного образования для ребенка, попадают в молодежную группу.

У старообрядцев плотность единоверческого окружения еще выше: у 79% единоверцами являются члены семьи, у 89% – друзья. При этом верующих мужей уже меньше – 67%, хотя и эта цифра вполне существенна. На браке детей с единоверцем настаивает только 45%, а трети этот вопрос безразличен. Думается, и в этом

аспекте сказывается значительный прессинг внешней среды, невозможность полностью замкнутого существования для общины. Однако детей предпочитают отдавать в воскресную школу до 80% опрошенных женщин, что еще раз подтверждает устойчивость следования группы традициям.

Католическая община во многих отношениях производит впечатление более консолидированной, нежели православная и старообрядческая. У 82% есть единомышленники в вопросах веры внутри семьи и среди друзей. Среди состоящих в браке 100% указали на то, что их супруг также является верующим. 91% женщин готовы водить ребенка в воскресную школу с религиозным уклоном. 58% согласны на брак ребенка с представителем другого вероисповедания, 8% ставят решение этого вопроса от сущности вероисповедания, а 30% выступают против этого в любом случае. Можно сказать, что в конфессиональном плане католическая семья является почти замкнутой общностью.

Сравнительно небольшая лютеранская общность, видимо, испытывает потребность в постоянном поддержании своего состава и его воспроизводстве. У 100% респонденток есть верующие в составе семьи и ближайшем окружении, 80% имеют супруга-единомышленника в вопросах веры. Все опрошенные готовы водить ребенка в воскресную школу при храме, зато половине безразлично, с кем вступит в брак их ребенок, оставшиеся оговариваются, что их согласие зависит от того, к какой конфессии принадлежит будущий родственник.

Представительницы иудейской группы верующих более терпимы в вопросах общения, что, по нашему мнению, определяется спецификой исторического пути носителей данной религии. Согласно полученным данным, 67% опрошенных имеют верующих среди членов своей семьи, и 87% – среди друзей. Примечательно, что этот показатель достаточно низок (33,3%) у молодежи, зато выше среднего во второй и третьей возрастных группах. У 76,5% супруг также является верующим. При этом 85% ответивших хотели бы дать ребенку азы религиозной грамотности в воскресной школе.

Что касается членов объединений новых религий, то они вынуждены искать компромисс между стремлением полностью подчинить жизнь своей семьи и собственную религиозным регламентациям и реалиями постсоветской культуры с размытыми и не всегда адекватными представлениями о вере, приводящими к

необходимости общаться далеко не только со своими единомышленниками. Имеет место и стремление рассматривать весь имеющийся религиозный опыт как основанный на едином принципе связи с сакральным началом. Это позволяет прослеживать семейные традиции веры со старших поколений и воспринимать большинство окружающих людей как верующих.

Так, 61% адвентисток готовы сразу включить ребенка в религиозное пространство путем получения соответствующего образования в воскресной школе, причем наибольшее число желающих наблюдается в самой младшей группе (93,8%), видимо, для старших поколений такой вид образования является менее привычным в силу исторических причин. В самом близком окружении – в семье – представительницы адвентистов также имеют неверующих людей, причем, чем старше опрашиваемые, тем больше этот процент (12,5% – 28,6% – 42,9% – 66,7% соответственно). В отношении друзей наблюдается такая же зависимость (0% – 6,7% – 15,2% – 50% соответственно). 39% женщин проживают в браке с неверующим супругом. В отношении вступления ребенка в брак с представителями других религий адвентистки оказались еще более единодушны – преобладающее большинство из них (от 72,7% до 93,8%) категорически против этого. Только члены самой старшей группы (18,2%) оговариваются, что их отношение зависит от того, о какой религии идет речь.

У баптистов верующее окружение достигает почти 100%. Практически все участники опроса ориентированы на получение их ребенком религиозного воспитания и нетерпимы в вопросах заключения брака: только 6% проявили безразличие, 23,5% готовы анализировать религиозную принадлежность потенциального родственника, а остальные полностью отрицают возможность включения иноверцев в семью.

Почти 70% женщин пятидесятнических общин в качестве супруга имеют верующего человека, у 85% есть единомышленники в этом отношении и в кругу семьи. Почти 90% опрошенных указали, что их друзья тоже разделяют их позицию в отношении к Богу. Как и в случае с другими организациями, здесь имеет место выстраивание круга общения с определенными мировоззренческими позициями.

Три четверти женщин в общине мормонов имеют верующего супруга и единомышленников в кругу семьи. Практически все считают себя верующими не первого поколения, поскольку их

старшие родственники тоже веровали в Бога. У 85% есть друзья-единоверцы. Все опрошенные уверены, что их дети должны посещать воскресную школу для получения религиозного образования.

В том, что касается антропного фактора для «Семьи Божией», в религиозном пространстве сложилась следующая ситуация. Только половина замужних женщин имеет верующего супруга. Тем не менее у 86,5% имеются верующие родственники, а друзья-единомышленники – даже у 90% (что неудивительно для действующей общины). 84% готовы отдать чадо в школу с религиозным уклоном, хотя бы на выходные.

86% прихожанок ИСККОН состоят в браке с верующим человеком (исходя из специфики учения вайшнавов, это, скорее всего, член исследуемой общины). 76,5% отметили, что верующие есть среди близких родственников. У 100% наличествуют друзья, поддерживающие их в вопросах веры. 94% указали, что согласны с обучением ребенка в школе с религиозным уклоном.

У половины респондентов общины Церкви сайентологии нет верующих внутри семьи, зато у 77% имеются друзья-единомышленники. Эта ситуация определена самой природой сайентологического учения как помещенного на грань светского и мифологического сознания и имеющего очень спорную репутацию в обществе.

Как видно из результатов анкетирования, у представительниц как новых, так и традиционных общин присутствует желание замкнуться в собственной религиозной среде. В меньшей мере к этому склонны верующие конфессий, давно уже существующих на территории региона, как имеющие опыт существования в квазиатеистической среде. Для членов религиозных общин нового типа наличие единомышленников, видимо, представляется залогом правильного поведения, к тому же подобная позиция усиливается формированием элитарного сознания в группах такого рода. Поэтому логическим следствием имеющихся поведенческих установок становятся либо желание предельно расширить границы общины за счет включения новых членов, либо максимально ограничить контакты с внешним миром. Последний вариант встречается реже, как встречающий сопротивление внешней социальной среды, и может быть реализован частично.

### ***3.3. Межконфессиональные отношения в представлении верующих***

Современная верующая вынуждена не только позиционировать себя в религиозном континууме и в социальном плане, но и существовать в условиях поликонфессиональности и открытости культуры разным модернизационным веяниям. Сложность выстраивания таких отношений усугубляется еще и тем обстоятельством, что сама по себе религия представляет недиалогический феномен. Догматические положения как краеугольные камни систем верований такого типа формируют априорно негативное отношение к другим учениям и точкам зрения на окружающий мир. Верующему человеку, как правило, состояние поликонфессиональности кажется отклонением от нормы, а прозелитизм – панацеей от этого. У представителей традиционных религий подобные тенденции усугубляются еще и длительностью существования и официальным признанием общин со стороны властей. Следствием такого отношения становится неприязнь – как к новым религиозным образованиям, так и носителям атеистического мировоззрения.

Так, среди православных около 30% опрошенных работают вместе со своими единоверцами и желают сохранения этой ситуации, причем в большей мере это касается молодых женщин, возможно из-за их более радикального отношения к ряду вопросов. Точно такие же данные получились в результате анализа ответов представительниц старообрядчества, только желающие трудиться исключительно с единомышленниками здесь на три четверти состоит из женщин 18-50 лет. Пятая часть сторонниц православия считает оскорбительным для себя невнимание части народа к традиционной религии. Старообрядческую общину в большей мере задевает вопрос оскорбления той веры, которой придерживается человек (42%), на втором месте идет сопряженный вариант ответа – ущемление свободы веры (23%). По нашему мнению, разница между данными ответов членов православной и старообрядческой Церкви как раз фиксирует те отличия, которые существуют между организацией, долгое время контролирующей идеологическую сферу, и теми коллективами, которые вынуждены противостоять мировоззренческому нажиму.

Что касается католиков, то почти все, принявшие участие в опросе, работают в поликонфессиональных коллективах, и 83% устраивает такое положение дел. Большинство католичек наиболее сильно оскорбляет унижение как своей веры, так и других вероисповеданий и нарушение свободы веры для индивида. Для сравнительно небольшой общины, члены которой генетически являлись когда-то чужими для региона, стремление к сохранению прав всех религий, на наш взгляд, является естественным. Подобная ситуация сложилась и внутри лютеранской общины. Преобладающее большинство опрошенных женщин работает в коллективе с представителями других вер, и это нисколько не вызывает смущения.

Еще более веротерпимыми нам представляются верующие иудейской общины. Более 80% женщин-иудеек работают в коллективе, куда входят представители разных конфессий, причем пятая часть никогда не интересовалась вероисповеданием своих коллег. Практически все они не хотели бы сменить это место работы на такое, где получалось бы сотрудничать только с единоверцами. Терпимость такого рода отразилась и в определении того, что действительно неприятно при построении коммуникации в сфере верований, – это оскорбление собственной веры (40,5%), ущемление свободы человека выбирать объект веры (35%) и уничижительные высказывания в адрес других религий (19%). 84% признают, что люди разных национальностей могут верить в одного Бога. Более 70% респонденток согласны на вступление в брак своего ребенка с представителем другой религии, и только 5,6% оговаривают, что это зависит от сути религиозного учения и отношения.

Большинство из адвентистов (от 86,7% до 92,9%) работают в коллективах вместе с представителями других конфессий, за исключением женщин самого старшего возраста, очевидно занятых в церковной деятельности (42,9%). Примечательно, что только 17,6% в самой младшей группе и 5,7% в возрасте 51–70 лет указали, что им безразличен конфессиональный состав коллектива. Таким образом, очевидно, что с возрастом стремление замкнуться в коллективе единомышленников возрастает, несмотря на то, что присутствие в группе единоверцев не указано доминирующей характеристикой собственной религиозной принадлежности у большинства опрошенных. Отчасти такая закономерность может быть вызвана и возрастанием с возрастом доли мифологического компонента в

сознании, ориентирующего индивида на замыкание культурного пространства, в котором он существует. Может быть, именно поэтому наибольшую неприязнь (у 68%) вызывает ущемление права человека верить в то, что он хочет. Отчасти такая позиция может быть порождена и статусом самой религии адвентистов седьмого дня, никогда не имевшей положения государственной религии и зачастую гонимой. Все опрошенные уверены, что Божество является универсальным объектом поклонения для представителей всех этносов.

Очень терпимыми в вопросе профессионального окружения оказались баптисты – около 70% трудится вместе с представителями разных типов мировоззрения, и еще 25% даже не интересовались данным вопросом. Однако почти 60% изъявили желание включиться в коллектив единоверцев, если такая возможность представится. Как и старообрядцы, баптисты болезненней всего воспринимают негативное отношение к собственной вере (41%), далее идут оскорбление других религий и нарушение права на свободу вероисповедания (по 19%).

Своя специфика присутствует в восприятии иноверцев и у прихожанок пятидесятнических общин. Сильно отличает пятидесятников от других направлений то, что 62% женщин указали, что предпочли бы работать только вместе со своими единоверцами, в то время как пока только 23% опрошенных имеют такие условия. 67% категорически не согласны на брак ребенка с человеком, который не входит в их Церковь, 17% оговариваются, что это будет зависеть от природы религии, которую исповедует потенциальный родственник, и только 10% не считают эту проблему важной. Получается, что в данной религиозной общности имеет место стремление к некой культурной геттоизации, игнорирующей – насколько это возможно – существование других систем верований. Мы не настаиваем, что таким образом проявляется политика руководства общины или данная установка содержится в каких-либо вероучительных текстах. Скорее всего, подобная позиция возникает как следствие атмосферы, существующей внутри Церквей и порожденной целой совокупностью факторов.

Среди наибольших неприятностей в сфере общения указывается оскорбление собственной веры (47%), далее идет ущемление свободы веры в принципе (33%), и только 11% падает на уничижительные высказывания в адрес других учений и Церквей.

Здесь вполне отчетливо прослеживается разрешение большинства вопросов веры в обществе в свою пользу. Видимо, основной причиной такого свертывания пространства общения является доминирование мифологической составляющей в сознании, исходящей из замкнутости культурного пространства.

Что касается мормонов, то среди них только 46% опрошенных женщин согласны на брак ребенка с представителем другой религии, и еще 15% сделают свой выбор в зависимости от того, какая вера у потенциального супруга для ребенка. Между тем преобладающее большинство работает в разнородных в вероучительном отношении коллективах, и почти никто из респондентов не хотел бы изменить эту ситуацию. Половина опрошенных меньше всего склонна мириться с ущемлением свободы воли человека, 25% женщин возмущены оскорбительными высказываниями в адрес других религий и столько же – оскорблением собственного религиозного чувства.

В общине «Семья Божия» более 60% прихожанок полностью согласны на брак ребенка вне зависимости от конфессиональной принадлежности будущего супруга. Почти 100% принявших участие в опросе работают в поликонфессиональных коллективах; для молодых верующих этот вопрос оказался наименее значимым, но треть опрошенных предпочла бы иметь в коллегах только единоверцев. Оскорбительными для себя члены общины считают нарушение принципа свободы совести (70%), оскорбления своей (14%) и чужой (12%) веры. Данные результаты сами указывают на то, что община еще находится в состоянии легитимации со стороны окружающих.

Достаточно радикальными в вопросах отношения к другим конфессиям оказались приверженцы «Общества сознания Кришны». Около 30% категорически не согласны на брак ребенка с человеком, не относящимся к ИСККОН, столько же оговариваются, что будущий родственник может быть приверженцем далеко не каждой религии, и только 17,5% указали, что вера здесь не имеет значения. 80% женщин общины работают в коллективах, включающих в себя представителей разных вер (из них для трети этот вопрос оказался неважным). Только эта треть в идеале согласна работать с иноверцами и дальше, остальные склонны осуществлять трудовую деятельность вместе со своими единомышленниками.



Среди сайентологов встречается самый высокий процент женщин, абсолютно равнодушных к вероисповедной позиции будущего супруга для ребенка. Только 8% полагает, что выбор должен зависеть от вопросов веры. Все опрошенные указали, что неприятным для них является нарушение прав человека в выборе религии и оскорбление представителей других течений и Церквей. Данная позиция обусловлена общей позицией Церкви, особое внимание уделяющей защите прав человека.

Две трети женщин-сайентологов полагают, что работают в коллективе с людьми разного вероисповедания (это немного странно, поскольку, как уже указывалось, большинство из респондентов занято в центре «Дианетика»; возможно речь идет о работе по совместительству). Только треть опрошенных указали, что хотели бы, чтобы коллегами являлись исключительно единоверцы.

Весьма показательным, иллюстрирующим степень толерантности и открытости женщин-верующих, является отношение к новым религиям как еще не до конца принятому обществом и до конца осознанному явлению.

Православные верующие – на 63% у «формально» воцерковленных и 100% на курсах – считают, что новые религии – это обман, при этом запретить часть вероучений призывают уже 73% (84% на курсах). У старообрядцев радикальное неприятие новой религиозности характерно только для 45%, но еще треть опрошенных готова выстроит свою позицию в зависимости от того, о какой религиозной системе идет речь. Тем не менее почти 84% женщин согласны на запрет нежелательного новшества. Среди иудеек эта цифра составляет 52,6% и 90,6% соответственно. Правда, стоит отметить, что почти для трети женщин иудейской общины этот вопрос практически безразличен. У католиков 64% полагают новые религии обманом людей, а 91% ответивших согласны с необходимостью запрета некоторых общин и учений. Лютеранки на 70% неодобрительно воспринимают нетрадиционные системы, и более половины из верующих поддерживают потенциально возможные репрессивные меры в этом направлении.

75% адвентисток считают другие новые религии обманом людей, а 95% согласны, что часть таких феноменов стоит запретить. Сходные данные получены при опросе баптистской общины: 64% видят в новых религиях только негативное начало, и пятая часть готова рассмотреть варианты таких учений для формирования

собственной позиции. В любом случае, 87% верующих встают на позицию лишения таких объединений официального статуса. Половина верующих Церкви Иисуса Христа святых последних дней скептически относится к другим новым религиям, причем пятая часть считает, что это обман людей. 64% поддерживают позицию запрета части феноменов российского религиозного пространства. У пятидесятников негативно по отношению к новым учениям настроено 57%, и скептически – еще 31%. 85% верующих согласны с тем, что нежелательные религиозные феномены (если они даже и будут признаны таковыми) стоит запретить, ограничивая тем самым многообразие форм внутри религиозного пространства. Среди вайшнавов настороженно к новым религиям относится половина опрошенных, 44% полагают, что это обман людей (не относя свое учение к новым религиям, что вполне естественно), и только 6% уверены, что возрастание числа религиозных течений – феномен положительного свойства. Только 43% согласны с введением запретительных мер к ряду некоторых учений, что позволяет говорить о группе как довольно толерантной в этом вопросе.

Стоит обратить внимание на тот факт, что в большинстве групп процент тех, кто просто плохо относится к новым учениям, ниже, чем число сторонников административных мер. Получается, что часть верующих готова поддержать запрет течения или группы из-за немотивированного отношения к нему, не имея о нем какого-либо представления. Это также говорит о господстве мифологического мировоззрения в сфере представлений о культурном пространстве.

Особое отношение к новым религиям у последовательниц Белододеда. Почти никто из них не обвиняет представителей молодых учений в обмане, скорее, верующие находятся в раздумьях по поводу того, что этот феномен собой представляет. Почти 20% утверждают, что само явление не вызывает у них никаких эмоций, и только 40% решили, что стоит ввести какого-то рода запреты.

Сами зачастую негативно воспринимаемые, сайентологи также настороженно относятся к новым религиям (на 70%), но только 8% указало, что это обман людей (разумеется, за исключением собственного учения). Этим обоснована позиция 92% женщин общины в том, что никакие религии запрещать не стоит (подкрепленная фактически их кампанией в защиту прав человека).

Примечательно, что представители новых религий зачастую являются менее терпимыми к своим «сородичам» – представителям

других нетрадиционных систем. С одной стороны, это может быть порождено стремлением расширить собственное религиозное пространство и избежать конкуренции, с другой – ощущением отсутствия легитимности для систем верований с недолгим сроком существования. Вполне возможно, что интолерантность – характерная черта религиозной системы на раннем этапе ее существования, совпадающем с периодом окончательного оформления догматической стороны и культовой практики.

## Глава IV. Модели и стратегии поведения верующих женщин в социальной сфере

### *4.1. Семейное поведение как составляющая женской религиозности*

Прежде всего, стоит говорить о реальном портрете верующей, которая выступает в качестве субъекта социального и религиозного поведения. Возрастная статистика по опрошенным, относящим себя к православным, следующая: более половины пришлось на молодежь, другие респонденты поровну разделились между группами в возрасте от 31 до 50 лет и от 51 до 70 лет. На катехизаторских курсах, наоборот, на девушек пришлось только 10%, оставшаяся часть поровну распределилась по остальным группам. У старообрядцев почти половину (41%) принявших участие в исследовании составили женщины в возрасте 31–50 лет и треть пришлась на возрастную группу 51–70 лет. Оставшееся число почти поровну пришлось на молодежь и старых женщин. Среди опрошенных женщин из адвентистской общины почти половину составили респонденты в возрасте от 51 до 70 лет, пятая часть пришлась на возраст от 18 до 30 лет, остальные отвечавшие почти поровну распределились по двум оставшимся группам. У иудеев в числе опрошенных оказалось две трети женщин предпенсионного и пенсионного возраста и только 8% пришлось на молодежную возрастную группу. У католиков, вайшнавов и мормонов участие в опросе приняли приблизительно одинаковое число респондентов в каждой из трех первых возрастных групп. Среди лютеран 80% опрошенных попадает в возрастной интервал от 31 до 70 лет. В группе «Семья Божия» женщин этого возрастного интервала уже более 95%, а в молодежную группу попадает только 3%. Несколько более молодыми выглядят верующие пятидесятнического толка из нескольких задействованных в опросе групп («Новый Завет», «Виноградник», «Свет истины»). Среди них только 20% попадают в возрастной интервал старше 50 лет, что, на наш взгляд, отражает реальную возрастную структуру данных групп. Самая молодая группа – сайентологи, у которых 92% женщин моложе 50 лет, а на молодежную группу приходится 61,5%.

Верующая женщина очень часто является таковой во втором или третьем поколении: у старообрядцев и баптистов это почти

100%, православные женщины имеют верующих родителей или бабушек и дедушек почти в 90% случаев, для иудеев, лютеран и членов группы «Семья Божия» этот показатель составляет 80%, у католиков 76%, у адвентистов, мормонов и пятидесятников – около 70%, у сайентологов – около 60%. Самый невысокий показатель в этом отношении у вайшнавов – только 52,4% (вполне возможно, что речь идет о принадлежности к собственному вероучению). Между тем часть опрошенных в некоторых общинах указали, что верующих в старшем поколении не было (иногда с оговоркой, что речь идет об истинной вере). Данный показатель может быть частично оспорен, поскольку у части граждан бывшего СССР религия зачастую ассоциируется с православием либо другими традиционными верованиями. Кроме того, часть представителей старшего поколения могла не демонстрировать свою религиозность из опасений разного рода репрессивных мер. Наибольший процент верующих в старшем поколении приходится на самую старшую возрастную группу (почти 100%), чьи родственники значительную часть жизни прожили в дореволюционной России.

Прихожанка религиозной общины не обязательно состоит в браке (33% вайшнавов, до 34% православных, 41,2% – баптисток, 43,9% – у адвентистов, 47,4% – у иудеев, 50% – у католиков, лютеран и пятидесятников, 57% – у прихожанок «Семьи Божией», 75% – у представительниц старообрядчества). С увеличением возраста выше обозначенного эта цифра в некоторых общинах падает, что, вероятно всего, объясняется большей продолжительностью жизни женщин по сравнению с мужчинами (вдовы в возрасте старше 70 лет составляют в некоторых группах (католики) до 100%; эта цифра, по сравнению с двумя вышеприведенными, позволяет говорить о том, что среднее и старшее поколение верующих по этому параметру практически не отличаются, а следовательно, имеет место некое воспроизведение, с одной стороны, определенной модели социального поведения, а с другой – психологических особенностей той группы, на основе которой формируется женская часть общины). Об этом же свидетельствует и сравнительно высокий процент никогда не состоящих в браке женщин в возрасте до 30 лет в общинах адвентистов и православных, и практически всех католичек и членов «Семьи Божией» этого возраста – скорее всего, большинство из них просто не успело выйти замуж. Для женщин с высшим

образованием процент замужних женщин несколько ниже, а для имеющих среднее специальное – выше среднего по общине. Процент разведенных среди опрошенных составляет 10% у лютеран, 11% у пятидесятников, 14,6% у адвентистов, 15,8% у иудеев, 16,7% у католиков. Примечательно, что эта цифра совсем незначительна для старообрядцев – всего 3%.

Выделяется в этом отношении Церковь Иисуса Христа святых последних дней: среди женщин общины только 29% указали, что состоят в браке, оставшиеся поровну поделились на группы разведенных и никогда не бывших замужем (по 36%). Похожая статистика прослеживается и в «Обществе сознания Кришны» – процент разведенных составляет 33%, а никогда не состоявших в браке – около 24%. Почти 33% разведенных наблюдается в женской части общины «Семья Божия». Очень большой процент никогда не бывших замужем женщин стоит отметить в сайентологической Церкви – почти 54%.

Таким образом, можно резюмировать, что образ религиозной женщины в социальном и возрастном плане достаточно размыт. Он включает в себя в разных общинах специфические слои, не ограниченные имущественным или образовательным цензом.

Что касается отношений с противоположным полом, то в них современная прихожанка религиозной общины отнюдь не предстает человеком, которого не волнуют мирские страсти.

Большинство опрошенных женщин – 96% адвентисток, 94% баптисток, 83% прихожанок «Семьи Божией», 80% женщин иудейской и лютеранской общин, 77% членов Церкви Иисуса Христа святых последних дней, 70% католичек, 69% сайентологов, 65% старообрядок – полагают, что мужчины и женщины равны в своих правах. У пятидесятников, православных и вайшнавов по этому вопросу верующие разделились приблизительно поровну (54,7% – «за»; 45,3% – «против» в первой группе; 52,6% и 47,4% во второй соответственно; в общине ИСККОН показатели равные). Для православных исключение составила группа с катехизаторских курсов, внутри которой 64% полагают, что мужчина в социальном плане наделен большими привилегиями. Здесь видимо стоит вести речь и о некоторых векторах образовательного процесса на самих курсах. В целом же показатель уверенности дам в своих правах одинаково высок во всех возрастных и образовательных группах. Эта уверенность несколько противоречит практике исключительно

мужского священства. Однако сами верующие и руководители групп оговариваются, что такое отношение вызвано не дефектами женской природы, а сущностным отличием мужчины и женщины. В такой ситуации самое лучшее – четко распределить между ними обязанности. Правда, прихожанка одной из пятидесятнических церквей сказала, что им в общине в принципе не нравится женский стиль руководства (который ей довелось наблюдать в одной из иногородних общин, принадлежащей к тому же религиозному течению) из-за излишней эмоциональности и неумения всегда держать себя в определенных рамках.

У прихожанок практически всех сообществ существует достаточно высокий уровень требований к мужчине по поводу того, какие домашние обязанности он должен взять на себя. Уборку квартиры и глажение отнесли к мужским занятиям до 60% ответивших, а лидирует в этом списке, несомненно, функция зарабатывания денег (до 100%). В подавляющем большинстве групп сравнительно часто на мужскую часть семьи возлагаются забота о своем внешнем виде (более 60%), ремонт бытовой техники (более 50%), организация досуга (более 50%), регулярное выполнение супружеских обязанностей (более 50%). Ни одна из женщин не допускает, что мужчина просто может не делать для семьи ничего. За исключением обеспечения семьи (эти пожелания не всегда совпадают с реальным положением дел), большей частью желаемое совпадает с действительностью, если речь идет о женщинах, состоящих в браке. Хочется выделить здесь вайшнавов, у которых процент женщин, требующих от мужчин выполнения разного рода действий в интересах семьи, приблизительно в два раза ниже, чем в остальных общинах.

На наш взгляд, стоит говорить о сходной модели поведения в этом аспекте социальных отношений. Более молодые прихожанки склонны делать акцент на роли мужчины как основы семейного благополучия семьи, а при поднимании возрастной планки более значимыми уже представляются уход за собой и выполнение мелких бытовых обязанностей.

Такая ситуация, видимо, в большинстве семей складывается спонтанно, а не в ходе специальных усилий со стороны женской половины. В отношении того, можно ли воспитать себе мужа, верующие разных общин разделились: у адвентистов, лютеран и католиков можно выделить почти равные группы – тех, кто

полностью это отрицает, и абсолютно согласных с высказыванием. Среди пятидесятников существует незначительный перевес в сторону тех, кто полагает, что женщина не может воздействовать на мужчину в этом аспекте совместной жизни (51,3% и 39,5% соответственно). Схожая ситуация у старообрядцев – 58% и 30%, и у баптистов – 62% и 31%. У православных такой же небольшой количественный крен в противоположную сторону (33,3% и 52,4%). Среди вайшнавов 63% уверено, что по отношению к мужу можно осуществлять воспитательный процесс. Представительницы иудейской общины на две трети уверены, что женщина сама должна формировать мужа как личность, а 26,5% этот вопрос попросту безразличен. В конкретном данном случае на позицию опрошенных, на наш взгляд, оказали влияние исторические традиции семейного уклада, сложившиеся в иудейских общинах, с достаточно весомой позицией женщин в решении ряда вопросов. Впрочем, схожая ситуация и в «Семье Божией». Среди сайентологов убеждены, что мужчину можно сформировать в соответствии со своими желаниями, около 60% женщин. У мормонов количество претендующих на воспитание мужчины достигает 80%, и только 10% полностью отвергают такую возможность. Здесь, думается, оказывает влияние сама атмосфера общин новых религий, делающая упор на постоянно самосовершенствование и регламентацию во многих сферах жизни.

При этом мужчина используется как индикатор значимости для совершения ряда социальных действий. Так, при совершении покупки готовы советоваться с мужем треть православных, 37% пятидесятников, 40% женщин-мормонов, 41% вайшнавов, 43% адвентисток, 46% баптисток, 50% католичек и старообрядок, 37,5% лютеранок, 56% иудеек, а обязательно сделают это 38% женщин-адвентистов, 36% пятидесятников, 35% баптистов, 32% иудеев, 25% – в общине ИСККОН, 20% католиков и мормонов, 19,5% в православной общине, 17% старообрядцев, 12,5% лютеран. Если объединить указанные показатели, то станет очевидным, что в среднем по разным общинам около двух третей женщин нуждаются в своеобразной легитимации собственных действий со стороны мужчины. В «Семье Божией» в этом вопросе верующие разделились приблизительно пополам. Женщины с невысоким образовательным уровнем более склонны советоваться (на 30% больше, чем у тех, кто имеет высшее или среднее специальное образование). Особую позицию занимают женщины сайентологической общины, среди



которых только 9% отчасти допускают необходимость выяснить позицию мужа по поводу любых покупок. Если учитывать тот факт, что в ответе на этот вопрос приняли участие и вдовы, и незамужние женщины, то столь высокий процент негативного отношения неудивителен, однако и на состоящих в браке частично приходится сторонники такой позиции.

44% мормонов, 45,5% сайентологов, 52% сторонниц старообрядчества, 57% лютеранок и православных, 58% женщин-вайшнавов, более 60% адвентисток, баптисток и женщин-пятидесятников, более 70% иудеек и католичек, так или иначе, считает, что они «за мужем – как за каменной стеной», в то время как отрицает это полностью только пятая часть адвентисток, 14% иудеек и лютеранок, 25% католичек, 11% мормонов женского пола, 9% женщин в православной и сайентологической общинах, 8% пятидесятников, участвовавших в опросе, причем с возрастом количество уверенных в незыблемости мужа как опоры уменьшается в некоторых группах почти в два раза (от 100% до 57%). Среди верующих в ИСККОН ни одна не опровергла предложенное утверждение, только 24% отнеслись достаточно безразлично к самой проблеме. В общине «Семья Божия» наблюдается некоторое безразличие в этом вопросе – процент женщин, занимающих крайние позиции, очень небольшой (чуть более 10%).

Несмотря на разницу во мнениях по поводу трактовки роли мужчины в семье, 70% женщин-мормонов и сайентологов, 71% вайшнавов, 75% лютеранок, 80% баптисток, 83% адвентисток, 87% католичек, 88% иудеек, 90% старообрядок, 93% пятидесятников и православных принимают проблемы мужа как собственные, вне зависимости от возраста и образования. И в этом вопросе женщины из «Семьи Божией» оказались достаточно индифферентными, хотя наблюдается незначительный перевес в сторону отрицания предложенного положения. На наш взгляд, это говорит, с одной стороны, о некотором влиянии феминистических тенденций в современной культуре даже внутри религиозных общин, а с другой – о наличии собственной позиции в семейной жизни. Однако традиционное восприятие распределения ролей в большинстве таких семей является все-таки доминирующим.

Почти 50% католичек, лютеранок и женщин-мормонов, 60% адвентисток, 64% иудеек, 67% вайшнавов, почти 70% баптисток, 74% верующих у пятидесятников утверждают, что мнение мужа

является для них законом. Возникает предположение, что в части общин, особенно протестантских, имеет место и регламентация семейной жизни, пусть и не напрямую. В «Семье Божией» полностью ни одна женщина не согласилась с подобным утверждением, и только 33% готовы принять его отчасти. Возможно, столь невнимательное отношение к статусу мужчины в семьях, где проживают верующие, объясняется тем, что более важной является Церковь, как семья, где роль главы последней отводится, бесспорно, основателю учения – В.К. Белодеду. Скорее всего, только он и может соответствовать всем тем высоким качествам, которые могут быть у мужчины и были упомянуты в вопросах, входящих в анкеты. Среди прихожанок православной Церкви, видимо, авторитет мужа тоже не столь высок, как в выше перечисленных общинах: только 8,3% полностью согласны с предложенным утверждением, а 33,3% принимают его отчасти. Почти полностью совпадают эти данные с результатами, полученными по старообрядческой общине. Почти столько же верующих занимают противоположную позицию. Такой скептицизм, на наш взгляд, объясняется высокой долей молодых женщин, принявших участие в опросе. Здесь сказывается и влияние современной культуры, и отсутствие или незначительность опыта семейной жизни.

Семейный бюджет в большинстве случаев (от 60% до 100%) принимается совместно, а в случае финансовых проблем 76% лютеранок, 70% адвентисток, 66% пятидесятников, 60% женщин иудейской общины и 57% католичек и баптисток готовы возложить их решение на плечи мужа. Противоположная ситуация в общине мормонов и старообрядцев – у них до 60% женщин берут на свои плечи разрешение вопросов такого рода, даже в том случае, если состоят в браке. У православных женщины, которые склонны или вынуждены самостоятельно преодолевать финансовый кризис, составляют 53%. Для женщин «Семьи Божией» и вайшнавов случаи решения финансовых проблем женой либо мужем численно равны.

Только у сайентологов опять в большинстве случаев (за исключением 8%) доминирует негативное отношение к мужским советам. Несмотря на это, три четверти состоящих в браке женщин планируют бюджет совместно с мужем, а финансовые проблемы делят поровну.

Мужчина для большинства верующих женщин чаще выступает именно в гендерном, а не профессиональном аспекте. Так,

стесняются обращаться к докторам-мужчинам более 70% прихожанок адвентистской общины, 56% иудейской и лютеранской, около 50% старообрядок и баптисток. Особая ситуация в этом вопросе в католической и сайентологической общинах – ни одна из опрошенных не согласилась абсолютно, что стесняется врачей противоположного пола, а отчасти верным данное утверждение признали только 20%. Возможно, это связано с тем, что опрошенные в этих организациях женщины более чем наполовину – женщины моложе 50 лет, с модернизированными представлениями о взаимоотношениях полов (в самую старшую группу попали 7,7% респонденток). Среди мормонов и пятидесятников около 60% женщин также отрицает наличие проблем, связанных с полом лечащего врача, и только 16% в первой группе и 13% во второй считают этот вопрос для себя болезненным, причем с возрастом этот показатель падает. В общине ИСККОН по 42,9% верующих составляют те, кто в той или иной мере чувствует себя стесненной на приеме у врача противоположного пола, и тех, кому этот вопрос абсолютно безразличен. У православных опрошенных сравнительно небольшое количество женщин занимает крайние позиции в этом вопросе (по 15%), но процент тех, кто, скорее всего, стесняется мужчины-врача (28%) в полтора раза выше, чем тех, кто склонен не согласиться с этим. В «Семье Божией» опять-таки большинство верующих оказались равнодушными к обозначенной теме.

Нам представляется верным утверждать, что не возраст или образовательный ценз определяют стратегию поведения в этом вопросе. Думается, речь может идти о том, насколько модернизировано учение данной религии, какие установки даются литературой, имеющей статус священной, а также политикой руководства и той атмосферой, которая возникает внутри религиозной организации. Эта атмосфера может отличаться не только от церкви к церкви, от собрания к собранию, но и от одной региональной группы к другой. Поэтому не считаем возможным априори распространять полученные результаты на другие регионы. Не последнюю роль играет здесь и индивидуальное восприятие верующей женщины, отношение которой ко многим вопросам в современной культуре может быть в достаточной мере определено жизненной ситуацией, в которой она оказалась, спецификой приобретенного социального опыта, рядом коллизий семейной и общественной жизни (например, если женщину спас от тяжелой

болезни врач-мужчина, то ее отношение к нему уже не обязательно будет основываться на общих установках группы в целом).

Большинство прихожанок полагают себя неконфликтными и не склонными провоцировать в семье экстремальную эмоциональную ситуацию (почти 83% у сайентологов, 60% у адвентистов и в «Семье Божией», лютеран и иудеев, 53% баптистов и старообрядцев, 50% мормонов, 43% у пятидесятников, 36% у католиков). Пятая часть верующих в большинстве общин готова промолчать в данной ситуации, и от трети до половины женщин, принявших участие в исследовании, имеют желание высказать свое мнение и этим ограничиться. У православных неожиданно невысоко число тех, кто согласен свести к минимуму конфликт – 26%, 43,5% готовы высказать свое мнение, и еще почти 20% заявляют, что будет отстаивать его до конца. Скорее всего, такой результат обусловлен и сравнительно невысоким средним возрастом респондентов, и тем, что считающие себя православными женщины любого возраста не обязательно реально воцерковлены и следуют в своем поведении установлениям христианской морали и руководству священнослужителя, в отличие от общин нового типа, где данные разновидности контактов не только постоянно реализуются, но и являются весьма интенсивными. Однако почти такие же показатели в общине вайшнавов: высказать мнение готовы 40%, 13% будут придерживаться его до конца, столько же готово помолчать, и только 26% будет всячески избегать ситуации такого рода.

Около половины и более опрошенных почти всех религиозных общин готовы мириться с тем, что имеют место плохие отношения с родителями мужа, причем с возрастом этот показатель в некоторых общинах существенно возрастает (с 6,7% до 88,9%). И здесь исключение составляют сайентологи, среди которых 73%, так или иначе, не согласны с такой постановкой вопроса. Думается, что это не является свидетельством принципиального желания пойти на конфликт, просто у этой организации разработана собственная методика разрешения конфликтов, которой они стараются следовать.

Абсолютное большинство у адвентистов (76%) готово промолчать в случае неоправданных нападков свекрови, а 15% утверждают, что не оказывались в такой ситуации. Еще выше процент уходящих от конфликта у сайентологов (83%), остальные также отрицают подобный факт в своей семейной жизни. У католиков, православных и пятидесятников показатель терпимого

отношения (промолчать или перевести разговор на другую тему) составляет более 50%, а в «Семье Божией» и у вайшнавов – более 60%. Среди старообрядцев половина опрошенных считает себя неконфликтными, а остальные отрицают наличие подобной ситуации в их жизни. Среди мормонов также более 56% участниц конфликта склонны промолчать или перевести разговор. Для иудеев количество склонных промолчать в подобной ситуации существенно ниже (23%), зато 38% готовы безболезненно перевести разговор на другую тему, а 27% отрицают такие случаи в своей жизни. Лютеранки в 62,5% случаев отрицают саму ситуацию, а остальные респондентки стараются избежать конфликта.

Мы полагаем, что в стратегии семейно-бытового поведения женщины-верующие в условиях постсоветской культуры в большей мере склонны воспроизводить образцы и стереотипы, заданные традициями своей семьи, установками системы образования и реалиями социалистической культуры прошлого, нежели руководствоваться теми принципами, которые формулируются в границах религиозных учений. Во многом это обусловлено тем обстоятельством, что большинство рассматриваемых религиозных систем большее внимание все-таки уделяет духовному совершенствованию своих последовательниц, нежели руководству ими в сугубо бытовых и интимно-личностных отношениях. Несомненно, свою роль играет и сравнительно короткий срок пребывания женщин в составе общин по сравнению с предшествующим «безрелигиозным» периодом.

## ***4.2. Профессиональное поведение прихожанок и их отношение к карьере***

Современная верующая вынуждена определиться не только в отношениях с членами семьи и родственниками. Непременным условием успешной социализации и частично – самореализации становится занятие определенной социальной ниши благодаря прохождению через систему образования и профессиональному самоопределению, а также формированию отношения к карьере.

В том, что касается образования, женщины-адвентистки в первой, второй и третьей возрастных группах составили почти равные группы тех, кто имеет высшее и среднее специальное образование, с некоторым перевесом в пользу последнего. В среднем по группе среднее специальное образование имеют у мормонов 57%, 51,5% у старообрядцев, у вайшнавов 45%, у адвентистов и баптистов 41,2%, у иудеев 31,6%, 27,5% у пятидесятников, у православных около 30%, около 20% у лютеран и членов «Семьи Божией»; у католиков 15,4%; а высшее и неполное высшее – женщин-мормонов 21%, адвентисток 27, 5 %, старообрядок 33%, иудеек – 34,2%, 35% вайшнавов, 43% пятидесятников, 57% православных, 59% баптисток, 61,5% католичек, в «Семье Божией» более 70%, у лютеранок 80%. Женщины-сайентологи по указанным группам разделились поровну (46,2%). Наибольший процент имеющих высшее образование приходится на возраст от 31 до 50 лет. Количество получивших образование на уровне средней школы несколько уменьшается от группы к группе при увеличении возраста, но снова возрастает в группе старше 70 лет. В этой же группе по понятным причинам социального характера мало тех, кто получил бы высшее или неполное высшее образование, зато часть опрошенных указала имеющийся образовательный ценз – 5–7 классов. Имеющие лишь неполное среднее образование зафиксированы по преимуществу в двух старших возрастных группах.

По отношению к работе верующие женщины разделились следующим образом: работают у адвентистов 43,2 %, у иудеев 44,7%, у православных и лютеран около 60%, у вайшнавов 63%, у старообрядцев 66%, у пятидесятников 68%, у католиков и в «Семье Божией» около 70%, у мормонов 79%, 88% баптистов. Поскольку

значительную часть в некоторых группах – тех, где этот показатель невысок, – от всего числа опрошенных составили женщины предпенсионного и пенсионного возраста, подобный результат вполне соответствует ожиданиям. В своем отношении к работе, по нашему мнению, женщины большинства общин повторяют ту модель, которая была характерна для советского общества: наибольший процент работающих попадает в возрастной интервал 31–50 лет, он сравнительно высок в группе 18–30 лет и начинает падать с достижением пенсионного возраста, сохраняясь в группе старше 70 лет на невысоком либо незначительном уровне.

При этом среди неработающих хотели бы работать в любом случае 76,4% у адвентистов, 62,5% у вайшнавов, 50% у мормонов и баптистов, 41% у пятидесятников, до 40% у православных, 34,6% у иудеев, 33% у католиков, и безоговорочно отказываются от такой перспективы только 14,5% в адвентистской общине, 14,8% женщин-пятидесятников, 15,5% православных, 16,7% мормонов, 33% католичек, 38,5% иудеек и старообрядок. В самой старшей группе у адвентистов и мормонов этот показатель увеличивается, и незначителен в более молодых группах. У иудеев, наоборот, стремление работать наиболее высоко у молодежи и практически отсутствует в самой старшей группе. Примечательно, что среди лютеран не оказалось тех, кто безоговорочно готов выйти на работу, ровно по трети приходится на тех, кто требует комфортных условий труда, тех, кому не дают работать домашние заботы и просто нежелающих это делать. В «Семье Божией» ни одна из неработающих женщин не согласна изменить свой статус в этой отношении, несмотря на любые условия. Среди мормонов не стремятся работать только в группе старше 71 года, для возраста от 31 до 70 лет трудовой деятельностью охвачено 100% верующих женщин. Особняком стоит организация сайентологов, все члены которой осуществляют трудовую деятельность (хотя работать в любом случае готово только 50%). Что касается уровня образования, то от него показатель стремления работать практически не зависит.

Думается, наличие нежелающих выходит на работу женщин обусловлено не только возрастом части верующих и хорошей финансовой ситуацией в семьях, но и позицией руководства большинства исследуемых религиозных организаций. И представители традиционных конфессий, и лидеры новых групп абсолютно совпадают в вопросе о приоритетах в занятости женщин:

первоочередной обязанностью считается выполнение функций матери, жены и хозяйки, соответственно, при необходимости выбора семейные ценности должны оказаться на первом месте. Исключение здесь составила позиция сайентологической организации, члены которой ориентированы на достижение максимальной гармонии между всеми видами деятельности человека, в том числе – и реализацией себя в социальном плане. Поэтому домашние дела отнюдь не считаются приоритетными для этой группы, несмотря на признание их важности.

Если говорить о профессиональной принадлежности, то большинство (от 25% до 64,3%) женщин адвентистской общины всех возрастов занято в сферах образования и культуры, а также работают в церковных структурах на разных должностях (в среднем 46,5%). Наименьший показатель является в старшей возрастной группе, что вполне объяснимо спецификой идеологической системы советского периода, на время господства которой пришлась трудовая деятельность женщин. Здесь лидируют такие отрасли, как промышленность и транспорт (75%). Около трети опрошенных в возрасте 18–30 лет и 51–70 лет заняты в сфере обслуживания, соответственно 20% и 13,3% – в строительстве.

Среди православных, принявших участие в опросе, 80% женщин заняты в сфере образования и науки, около 15% – в торговле и 5% приходится на работающих в промышленности, транспорте и связи. У иудеев также самый высокий процент работающих приходится на сферу науки и образования (43,3%), 16,7% заняты в сфере обслуживания, от 10% до 13% – в сферах строительства, промышленности, транспорта и в администрации разного уровня. У католиков половина верующих работает в сфере образования и культуры и почти 40% – в промышленности, транспорте и связи. Для лютеран сфере культуры соответствует показатель 87,5%, а промышленности и транспорта – 12,5%. В Церкви «Семья Божия» лидирует, несомненно, также сфера образования и науки (47%) и приблизительно равное число занятых наблюдается в промышленности и сфере обслуживания (20% и 17%).

Женщины общин, принадлежащих к пятидесятническим церквам, чаще всего также работают в сфере образования и культуры (37%), а также в сфере обслуживания (32,4%). Схожие показатели у баптистов (46% и 30% соответственно). На третьем месте находится группа занятых в промышленности (17,6%). У мормонов по 36%



занято в сферах промышленности и транспорта, а также в сфере обслуживания, что логически вытекает из специфики образовательного ценза в группе.

Для сайентологической Церкви, согласно опросу, на 83% характерна занятость в сфере науки и культуры. Думается, что подобная ситуация обусловлена тем, что в числе опрошиваемых оказались, по преимуществу, те, кто работает в центре «Дианетика». Остальные верующие поровну распределились между сферой обслуживания и административными структурами.

Среди женщин, принадлежащих к общине ИСККОН, в отличие от других групп, наибольшее число опрошенных занято в сфере обслуживания (58%), далее следует сфера образования и науки (25%), по 8% приходится на строительство и промышленность.

Примечательно, что в силовых структурах и администрации процент верующих абсолютно незначителен по всем общинам. Отчасти это вызвано тем, что, прежде всего, в рамки опроса попали те женщины, которые работают при храмах и молитвенных домах, а также в сопутствующих структурах. Тем не менее некоторый процент работающих в промышленности и (гораздо реже) в сельском хозяйстве наблюдается, есть представители медицины, учителя и работники связи, а администраторов почти нет. Этот факт позволяет говорить о некоем психологическом типе верующей, который доминирует в регионе и не включает в себя властные и силовые амбиции.

В целом же можно говорить о том, что религиозные отношения на территории Прикамья не являются прерогативой каких-либо профессиональных групп, а также не связаны с определенным уровнем образования. Скорее, каждая из рассматриваемых групп имеет свой «электорат» внутри социального пространства, представительницы которого и составляют большинство данной общины. Такое положение дел может быть обусловлено как спецификой учения, уровнем его адаптации к реалиям постсоветской культуры, так и рядом случайных факторов: личностью главы группы, наличием отечественных и зарубежных спонсоров и т.п.

### ***4.3. Элементы восприятия общества в среде верующих женщин***

Видение социального пространства для индивида начинается с самопредставления и определения своего статуса внутри общества. Для верующей женщины этот образ необходимо соотносится с заданным в религиозных текстах образцом и обязательно проецируется на других представительниц слабого пола – для сравнения и оценки.

Женщина рассматривается, прежде всего, как внешне привлекательный персонаж социального пространства – почти 100% опрошенных сайентологов, католичек, женщин-вайшнавов и лютеранок, 89% пятидесятников, 87% православных и баптистов, 86% иудеек, 83% женщин-мормонов, почти 80% адвентисток и старообрядок, 70% последовательниц Белододеа признали, что внешность – важный фактор женского пребывания в обществе. Правда, представление о требуемых стандартах в этом вопросе в разных общинах формируется дифференцированно. Православные священники занимают твердую позицию в вопросе о том, что одежда женщины должна быть сугубо традиционной во избежание возможных соблазнов для нее и окружающих. Один из лидеров пятидесятнических общин ориентирует своих прихожанок на парадный вид, чтобы в служениях в церкви существовала праздничная атмосфера, оговаривая при этом только запрет на крайние формы эпатажа во внешнем виде. В «Семье Божией» форма одежды никак специально не оговаривается. Но все последовательницы одеты достаточно скромно. Руководство Церкви Иисуса Христа святых последних дней полагает, что внешний вид должен быть чистым, опрятным, без излишеств и вызывающих деталей, однако может варьироваться в зависимости от того мероприятия, на котором присутствует прихожанка.

95% адвентисток, 90% мормонов, 85% пятидесятников и вайшнавов, 70% православных и баптисток, 67,5% иудеек, более половины лютеранок, старообрядок и последовательниц учения «Семья Божия» отрицают и возможность для женщины носить откровенные наряды. Все женщины-сайентологи заняли в этом вопросе колеблющуюся позицию – не оказалось ни одной, выбравшей какую-либо из двух крайних точек зрения, хотя почти половине этот вопрос абсолютно безразличен. 40% католичек не

согласны с такой постановкой вопроса, а треть попросту считает его неактуальным для обсуждения. Как и в случае с докторами-мужчинами, причина такого отношения, скорее всего, коренится в возрасте отвечающих (хотя для пятидесятнической общины такая закономерность не прослеживается; в этом случае, видимо, доминирующей все-таки является внешняя регламентация поведения, а не возрастные характеристики личности).

Почти 80% женщин у адвентистов осуждают раскованное поведение женщины и считают его признаком распутства. Аналогичной позиции (отчасти либо полностью) придерживается и 60% верующих ИСККОН. Среди пятидесятников и православных (несмотря на молодость большинства респондентов) верующие с такой позицией составили около половины всех опрошенных. Для иудейской, баптистской и старообрядческой общин этот показатель ниже почти в два раза, а у католиков, лютеран и мормонов – в четыре. Число сторонников такой позиции особенно наглядно – иногда в два и более раза – увеличивается от самой младшей к самой старшей возрастной группе.

Думается, для некоторых общин – особенно новых – столь категоричное мнение в указанном вопросе объясняется стремлением общины детально регламентировать поведение своих членов во всех сферах. В отличие от традиционных религий, в которых число реально воцерковленных невысоко, а граница между религиозным и светским пространством более размыта, новые религии в стремлении постоянного воспроизводства религиозного пространства сформировали своеобразный формальный стереотип того, как должна выглядеть верующая, и в чем ее поведение должно отличаться от невоцерковленных граждан. Однако в «Семье Божией» 70% женщин, так или иначе, не согласились с такой трактовкой вопроса либо признали его несущественным, хотя формально речь идет об общине нового типа. Наиболее феминизированными и здесь оказались сайентологи, среди которых ни одна из женщин не охарактеризовала раскованность как основание для общественного осуждения и аморальное явление. На наш взгляд, позиция общины в ряде вопросов может зависеть не только от самого факта наличия модернизационных влияний, но и от того, какие именно стороны они затронули, а также – насколько значимыми они оказались в неизбежном сочетании с процессами

ремифологизации, фундаменталистскими тенденциями, элементами формального отношения к вере и стереотипного мышления.

Несмотря на имеющиеся примеры достаточно современной позиции в ряде вопросов, приходится признать, что для верующей в современной культуре (в границах исследуемого региона) имеет место приоритет традиционного представления о роли женщины в семье и достаточно значимая доля мифологического компонента в мировоззрении.

Что касается отношения к обществу как способу сосуществования людей, то здесь современная верующая женщина ощущает себя достаточно комфортно. Несмотря на то что большинство религий рассматривают социум и его обитателей как несовершенных и грешных, тем не менее, это не порождает стремление безудержно критиковать окружающий мир либо максимально игнорировать его разнообразные аспекты. Показателем в этом отношении служат заключения представительниц разных общин в отношении человеческой природы.

Люди воспринимаются как хорошие (около 70%) либо способные к исправлению (около 20%) у адвентистов и сайентологов. Женщины вайшнавской общины положительно характеризуют природу людей в 50% случаев, а еще треть уверены, что если и есть изначально плохие представители человеческого рода, то их можно перевоспитать. У верующих «Семьи Божией» эти цифры составляют соответственно 36% и 48%. Почти половина православных (около 46%) утверждает, что люди разные, но их можно исправить, а 19% полагают, что человечество испортилось в последнее время. 28% верующих пятидесятнических общин уверены в положительной сути человека. Среди старообрядок верят в силу воспитания около 40%, зато они же лишь на 12% уверены в положительной сущности человеческого рода. Большинство иудеек (89,2%), женщин-мормонов (79%), католичек (63,6%) и пятидесятников (52%) полагают, что люди изначально разные по своей природе, но их можно воспитать. Высок процент верящих в воспитательный процесс и у баптистов (61,5%). Этой же позиции придерживается половина лютеранок. 30% последовательниц Лютера считают, что люди хорошие по своей природе. На наш взгляд, это можно считать элементом социального оптимизма.

Более того, большинство верующих женщин, участвовавших в опросе, показали свою готовность, придерживаясь собственного

вероучения, в своей позиции по ряду наболевших вопросов социального характера корректировать некоторые аспекты. Так, две трети адвентисток, 50% мормонов и сайентологов, 57% иудеек, около 80% католичек, лютеранок и членов общины «Семья Божия» допускают аборт в тех случаях, если это жизненно необходимо. Почти треть адвентистов, иудеев, сайентологов и пятая часть католиков, 10% лютеран осуждает подобные действия, причем последний показатель с увеличением возраста респонденток падает. Православные и старообрядцы в связи с отношением к этой проблеме разделились на две почти равные группы (с перевесом на 10% в пользу тех, кто допускает практику аборт, – 50% и 40%; 48% и 39% соответственно). С повышением уровня образования уменьшается количество категорично осуждающих этот поступок (например, у адвентистов со 100% до 33%). Особняком здесь оказываются пятидесятнические общины, в которых уровень осуждения тех, кто делает аборт, достигает 75%, община «Сознания Кришны», где эта цифра достигает 72% (только 22% допускают аборт по медицинским показаниям) и баптисты (осуждает 87%, иногда допускает 7%).

В ряде случаев предлагаемая вероучением либо его комментариями стратегия поведения остается неизменной даже в наши дни. Например, верующие традиционных религий оказываются достаточно скованными в том, что касается общественной деятельности и разного рода коммуникации. Так, 63% женщин у иудеев никогда не заговорят первыми с незнакомым мужчиной, хотя 85% приходилось либо приходится отстаивать свои права на работе. Лютеранки, старообрядки и женщины-пятидесятники в вопросах соблюдения собственных прав и вступления в диалог с незнакомцем разделились на практически равные группы в том, положительно или отрицательно они к этому относятся. По отношению к случайному собеседнику у православных позиция аналогичная, а вот защищать свои права на работе приходится среди них только 20%. У католичек и баптисток количество тех, кого пугает перспектива беседы с неизвестным человеком, в два раза ниже (около 25%), хотя у них около 45% сталкивались с ущемлением своих прав в ходе трудовой деятельности и вынуждены были с этим бороться. Социальная активность в некоторых общинах нового типа гораздо выше: среди прихожанок у адвентистов она проявляется в том, что больше половины из них готовы первыми заговорить с незнакомцем, и

только 12% наотрез откажутся это сделать. Почти половина решительно отстаивает на работе свои права. 52% женщин-вайшнавов также готовы общаться с незнакомым собеседником противоположного пола, хотя большей части опрошенных (42% отрицают данный факт, а 21% проявили безразличие в этом вопросе) не приходится на работе заниматься отстаиванием собственных прав. Та же ситуация и в общине мормонов. У женщин «Семьи Божией» треть не считает проблему общения с незнакомцем значимой, и только 26% в той или иной степени чувствуют себя в коммуникации скованными (приблизительно столько же из них сталкивается с нарушением своих прав на работе, и получается, что реальные проблемы в сфере общения есть у сравнительно немногих, а решать их готово большинство). Только у сайентологов не оказалось ни одной женщины, которую пугает коммуникация с первым встречным, что также определено местом работы респонденток (по этой же причине им не приходится на рабочем месте отстаивать свои права).

У иудеев, адвентистов, старообрядцев и православных женщины приблизительно разделились на две равные группы: те, кто признает за женщиной право посещения разного рода общественных мест, и те, кто отказывает им в этом. Среди пятидесятников не приемлют подобное поведение только 32%, в «Семье Божией» и в церкви «Надежда» – лишь около 14%. Католики, лютеране и сайентологи здесь характеризуются тем, что ни одна из женщин не согласилась с подобным запретом. Среди вайшнавов очень высок процент тех, кто проявил безразличное отношение к тому, выходит ли женщина в общественные места разного рода (38,5%), полностью согласных с осуждением такого поведения нет, а отчасти согласно только 15%. Поэтому на тех, кто считает выход женщины в свет непристойным, приходится 46% от общего числа опрошенных.

Представления о социуме включают в себя и понимание коммуникации. Уровень открытости окружающим, доверия и готовности вступить в контакт является важной составляющей облика современной женщины.

У православных для общения со всеми людьми открыто почти 60% женщин, возможно потому, что сама по себе коммуникация не обязывает к тесным отношениям. У старообрядцев отчетливо прослеживается тенденция выбирать для общения тех людей, которые являются либо очень хорошо знакомыми, либо же

легитимированными для коммуникации самой приверженностью к старообрядчеству. 73% католичек готовы идти на контакт со всеми людьми, на втором месте в качестве партнеров общения (27%) находятся сторонники собственной веры и давно знакомые люди (вполне возможно, что эти группы людей могут частично совпадать). Среди представительниц лютеранской общины наиболее неприятным в сфере социальной коммуникации 50% верующих считают ограничение свободы веры, 30% – оскорбление их собственной религии, а 10% – уничтожение других систем верований. 70% женщин открыты для общения с любым человеком, 30% указали в качестве желательных партнеров общения сторонников своей веры, представителей своего народа и сослуживцев. По 20% пришлось на соседей, давно знакомых людей, противоположный пол и случайных собеседников.

Между тем 67% иудеек готово идти на контакт со всеми людьми, на втором и третьем местах оказываются сослуживцы (22%) и соседи (19%). На сторонников как приоритетный объект для коммуникации падает только 11%. Среди адвентистов общаться готовы со всеми людьми от 41,2% в самой младшей группе до 86% в самой старшей: процент последовательно возрастает с увеличением возраста опрашиваемых. Видимо, в приблизительном отдалении наличие иноверцев воспринимается несколько иначе. На сторонников собственной веры падает всего от 4,3% до 10,8% приоритетов в общении – столько же, сколько на соседей и людей своего круга и немногим больше, чем сослуживцев и давно знакомых людей.

Если говорить о представительницах баптизма, то, скорее всего, в сфере коммуникации речь может идти о некоем плюрализме мнений. Приоритет в этой сфере для единомышленников вполне логичен, однако и другие группы людей за небольшим исключением считаются вполне достойными контакта. При этом эмоциональным привязанностям в общении явно отдается предпочтение по сравнению с формальными обязанностями коммуникации (например, соседи в этом рейтинге получили более высокий балл, нежели сослуживцы).

Если рассматривать особенности коммуникативных стратегий женщин пятидесятнических общин, то знаковым, на наш взгляд, здесь является тот факт, что на соседей как предпочтительного партнера в социальной коммуникации приходится 25% ответов. У

мормонов, как и в случае с некоторыми другими общинами, религиозное отношение здесь воспроизводится только на уровне самой организации и круга близких людей (85% не склонны ограничивать свой круг общения какой-то определенной группой людей). Более половины опрошенных Церкви «Семья Божия» открыты для контакта с любым человеком. Треть указывает среди желательных субъектов общения единоверцев, пятая часть – людей своего круга, причем, думается, эти категории частично могут совпадать. От 14% до 16% пришлось на соседей, сослуживцев, давно знакомых и детей. Получается, что почти 50% опрошенных предпочли бы довольно замкнутый и стабильный круг коммуникации, с привычным режимом и правилами общения. Достаточно открытыми, по нашему мнению, являются и преданные Кришны. 57% верующих женщин, принадлежащих общине, охотно пойдут на контакт с любым человеком, 14,3% ориентированы на единоверцев, 9,5% на давно знакомых людей, по пять процентов приходится на соседей, сослуживцев, людей своего круга и случайных собеседников.

Таким образом, о наличии значительных ограничений в вопросах коммуникации речи идти не может. Преобладающее большинство принявших участие в опросе (94%) полагает, что в одного Бога могут верить представители разных национальностей. Иерархия неприятностей, которые могут возникнуть и возникают в сфере коммуникации по вопросам вероисповедания, следующая: 44% оскорбляет нарушение прав человека в выборе веры, 37,5% самым болезненным считают принижение собственной религиозной позиции, оставшиеся упомянули уничижительные высказывания в адрес других религий.

Особенности поведения членов общины вайшнавов, на наш взгляд, обусловлены необходимостью для абсолютно новой в культурном плане для региона религии завоевать свою социальную нишу, с учетом местной специфики. Нельзя не учитывать и тот факт, что многие неопиты имеют либо православную, либо светскую основу мировоззрения, так или иначе проецирующую некоторые свои особенности на стиль поведения вайшнавов и их отношение к окружающему миру.

Если говорить о Церкви сайентологии, то становится очевидным, что в сфере общения вопросы веры для последовательниц учения Хаббарда являются важными, но не



приводят к элиминированию партнеров коммуникации, даже если последние во мнении не совпадают в мировоззренческих вопросах с членами общины. Поэтому 85% респондентов готово идти на контакт с любым человеком. На втором месте оказались сослуживцы, давно знакомые люди и случайные собеседники.

Достаточно терпимое отношение к окружающим людям сказывается и на представлениях прихожанок прикамских общин о том, насколько успешно складывается или сложился их жизненный путь.

Большинство верующих утверждает, что довольны жизнью – у пятидесятников 53,4%, у баптистов 64%, у адвентистов 66,7%, у католиков, сайентологов и лютеран 60%, в «Семье Божией» 70%, у православных и старообрядцев 73%, у мормонов почти 80%, у вайшнавов 82%, у иудеев 90%. Около этой цифры колеблются показатели во всех возрастных группах исследуемых общин. Больше всего недовольных абсолютно всеми аспектами своего бытия оказалось в самой младшей группе. Однако даже в этом случае цифры сравнительно невысокие. Среди сфер, которые вызывают довольство, чаще всего указывают детей и внуков, иногда – работу (по 10% в большинстве групп). Среди причин недовольства лидируют плохие жилищные условия (свыше 20 % в отдельных общинах, наиболее высокий показатель здесь достигается также в группе от 18 до 30 лет – 35,3%). Образовательный ценз, как показало исследование, не оказал значимого влияния на позицию опрошенных и в этом аспекте социальной жизни.

Из числа общих черт хочется указать более уравновешенное в социальном плане поведение, включающее в себя доброжелательное отношение к окружающему миру, а также стремление уделить больше внимания духовной составляющей своего существования. В ходе проведения исследования нам не пришлось столкнуться с такими явлениями, как фанатизм, ксенофобия или эскапистское отношение к общественной жизни.

Более того, социальную позицию большинства опрошенных следует назвать как минимум активной. Нам представляется, что эта позиция сходна для верующих разных организаций и течений, поэтому можно говорить об общей стратегии поведения религиозной женщины в различных сферах социальной жизни.

Очевидно, что даже в условиях существования внешне секуляризованной культуры религиозное начало продолжает

оставаться значимым регулятором общественного поведения для верующих женщин. На наш взгляд, эта регуляция имеет место в тех случаях, когда соблюдение ранее принятых норм либо создает серьезные препятствия для осуществления некоторых видов деятельности, либо создает угрозу маргинализации индивида. Думается, что в современной культуре индивидуальная религиозность в большинстве случаев корректируется не только положениями веры, но и другими факторами разного рода: насаждением в культуре модели успешного человека; развитием системы светского образования, рядом мифологических компонентов мировоззрения. Тем самым религиозность становится не только синкретической, но и избирательной в применении – в том смысле, что человек может в разных сферах общественной жизни использовать разные модели поведения – и светскую, и религиозную, и мифологическую, и смешанную.

В целом можно говорить, что верующие женщины Перми представляют собой особую общность, отличающуюся от других социальных групп специфической моделью поведения и имеющую внутреннюю дифференциацию, основанную на принадлежности к тому или иному учению. Часть характеристик, определенных для сообщества верующих, сформирована не столько на основе религиозного мировосприятия, сколько в результате существования в общественном континууме. Таким образом, можно говорить, что современная верующая специфична в той части своего социального поведения, которое непосредственно связано с религией, и в значительной мере воспроизводит в других аспектах стереотипы социального поведения всей совокупности женщин в обществе.

## Глава V. Женщина-мусульманка: специфика религиозности и модели социального поведения

### *5.1. Социодемографические характеристики опрошенных*

В данном разделе мы предлагаем остановиться на религиозных ориентациях представительниц мусульманского сообщества Пермского края. Выделение материала по исламу в отдельную главу продиктовано несколькими соображениями. С точки зрения внутренней специфики исламского вероучения, нехристианского по своей традиции, мы имеем дело с самодостаточным в своей замкнутости, в позитивном смысле этого слова фундаментальным и консервативным кодексом религиозных и социальных норм. Немалую роль в нашем выборе сыграл и внешний фактор. Отечественные и зарубежные исследования последних десятилетий фиксируют стабильно негативное восприятие ислама в обществе. Страх перед неизвестным на фоне новостных лент о терактах привел к формированию устойчивых стереотипов в отношении его последователей: «Это агрессивные, безжалостные, презирующие русского обывателя фигуры: либо бородач с автоматом, либо террорист в маске, либо жуликоватый делец»<sup>291</sup>. Феномен женского терроризма, не новый для России, тоже все чаще ассоциируется с исламом<sup>292</sup>. Некоторые исследователи связывают возникновение псевдошахидизма со спецификой исламского вероучения<sup>293</sup>. На наш взгляд, именно полевые исследования в этой среде помогут сформировать адекватное представление о традиционном российском исламе и его последователях. Последнее особенно важно на фоне усиливающихся мигрантских потоков из исламских республик бывшего СССР, предлагающих иные, нетрадиционные для региона интерпретации ислама.

В этой главе проанализированы данные анкетных опросов и интервью, проведенных в мусульманских общинах края с апреля

<sup>291</sup> Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland. Essen, 2006; Каким нам видится ислам, 30.10.2006. URL: <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3495.html> (дата обращения: 17.06.2007).

<sup>292</sup> Юзык Ю. Невесты Аллаха: лица и судьбы всех женщин-шахидок, взорвавшихся в России. М.: Ультра. Культура, 2003; Бакшеев С. Невеста Аллаха. М.: Аст;Астрель, 2010.

<sup>293</sup> Ким И. А. Гендерное неравенство в исламе: женский терроризм. URL: [http://analiculturolog.ru/index2.php?option=com\\_resource&controller=article&article=229&category\\_id=11&format=html&print=1&Itemid=6](http://analiculturolog.ru/index2.php?option=com_resource&controller=article&article=229&category_id=11&format=html&print=1&Itemid=6) (дата обращения: 13.04.2010).

2007 г. по май 2008 г. За это время было опрошено 400 человек, с 21 из них были записаны интервью.

В качестве объектов исследования были взяты женщины-мусульманки старше 18 лет, соприкасающиеся с религиозным пространством ислама и его структурами. При этом речь не обязательно шла о глубоко религиозных людях. Определяющим критерием отбора для нас оставалось их потенциальное тяготение к исламу, выраженное в номинальной идентичности. В таком ракурсе частью исследовательского объекта становятся современные процессы в исламе, в том числе и в российском умме. Это не только исследование взглядов отдельных представителей мусульманской уммы, но и верующих как социальной группы в целом.

Респонденты для анкетирования и интервьюирования были найдены через мусульманские организации, либо через частные контакты среди женщин-мусульманок (методика «снежного кома»).

В этническом измерении большинство опрошенных (92%) отметило свое татаро-башкирское происхождение. Помимо «традиционных» для региона мусульман в исследовании были использованы ответы мусульманок-мигранток из бывших советских республик. Несмотря на относительно высокую степень религиозности в их среде, их доля в мусульманской региональной умме незначительна (около 8%). Мигранты пока не определяют настроения и ориентации в региональной умме. Их модель поведения не является принципиально новой: все компоненты религиозности, схожие поведенческие ориентации (высокая нереализованная общественная активность, крепкие родственные связи, ценность семьи) наблюдаются у местных мусульман, правда, в менее выраженной форме. Поэтому ниже речь пойдет о совокупной общности женщин-мусульманок без акцента на страну их происхождения.

О степени совпадения религиозной и этнической составляющей в силу особенностей выборки, к сожалению, сказать невозможно. Однако данные предыдущих исследований говорят о высокой их совместимости (95%). Этот же факт подтверждают выводы ВЦИОМ: «Мусульмане не уезжают и не растворяются, даже если они “научились забывать” о религиозных запретах. Они оберегают свою конфессиональную идентичность»<sup>294</sup>. Подобное соотношение

---

<sup>294</sup> Каким нам видится ислам 30.10.2006. URL: <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3495.html> (дата обращения: 17.06.2007).

наблюдается и в Европе, и в Турции (в ФРГ 97% турок считают себя мусульманами)<sup>295</sup>.

В интервьюировании приняли участие мусульманки в возрасте от 25 до 62 лет со средним, средним специальным или высшим образованием. По этнической принадлежности – в подавляющей массе татарки или башкирки, реже – азербайджанки, узбечки, русские. Большинство из них замужем, однако есть разведенные и вдовы. 16 мусульманок из города и 5 – из сельской местности. Подавляющее число информанток традиционно исповедует ислам, за исключением двух русских женщин, перешедших в ислам из православия в сознательном возрасте.

Возраст респонденток, участвовавших в письменном опросе, колебался от 18 до 81 года (61,1% – старше 56 лет, 33,3% – от 31 до 55 лет и 5,6% – от 18 до 30 лет). В отличие от общероссийских показателей (48 лет) средний возраст верующей мусульманки составил 54 года<sup>296</sup>. Половина опрошенных (50%) проживает в г. Перми и краевых городах, остальные – в сельской местности (50%). Более половины верующих отдает предпочтение классической форме брака (53,6%).

Большинство опрошенных имеют среднее специальное образование (42,1%), реже встречаются верующие с высшим образованием (17,5%). 17,5% женщин закончили общеобразовательную школу, 8,8% доучились до 9 класса и столько же закончили 5–7 классов, 5,3% – получили начальное образование. По сравнению с представительницами других конфессий среди мусульманок высокие показатели лиц со средним и средним специальным образованием за счет слабой представленности лиц с высшим образованием. Отчасти это объясняется тем, что половина опрошенных мусульманок проживает в сельской местности. Немаловажную роль играет и воспитание в семье.

В настоящее время половина респонденток (50%) работает, что выше показателей среди адвентистов (43%), иудеев (44,7%), но ниже, чем у православных (60%) и старообрядцев (66%). Группа

<sup>295</sup> Sauer A., Goldberg A. Tuerkstaemmige Migranten in Nordrhein-Westfalen. Essen, 2006; Das ethnische und religioese Mosaik der Tuerkei und seine Reflektionen auf Deutschland. Muenster, 1998.

<sup>296</sup> В России можно только верить? URL: [http://www.wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3769.html?no\\_cache=1&cHash=ae39b30086&print=1](http://www.wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3769.html?no_cache=1&cHash=ae39b30086&print=1) (дата обращения: 18.08.2008).

неработающих мусульманок формируется в основном за счет женщин пенсионного возраста (88%).

В структуре занятости одна треть опрошенных трудится в сфере недвижимости, информационных технологий, мелкого бизнеса (35,3%), 31,4% – в органах образования, здравоохранения и культуры, 21,6% – в промышленности и в транспортной отрасли, 3,9% – в сельском хозяйстве, 5,9% – в торговле, 2% – в администрации. Одна треть мусульманок работает в новых производственных областях, между тем как занятых в органах власти и в традиционном для татаро-башкирского населения края сельском хозяйстве мало. Доля мусульманок в учреждениях культуры и здравоохранения – традиционной сфере занятости женщин – заметно ниже, чем у православных, католиков и иудеев. Они также хуже представлены в органах власти и торговых структурах. Заметно чаще по сравнению с православными и иудеями мусульманки встречаются в промышленной отрасли, что можно объяснить экономической политикой советского периода по привлечению трудовых мигрантов из соседних регионов – Татарстана и Башкортостана – в промышленный сектор региона.

Однако некоторые расхождения в социодемографических характеристиках у мусульманок и представительниц других религиозных общин не являются существенными и тем самым не позволяют нам говорить об уникальности «исламского» кейса.

## **5.2. Развертывание религиозного сознания верующей: варианты конфессиональных представлений**

Согласно выборке, описанной в п.1.3 первой главы, все респонденты заявили о своей причастности к исламу. Исходя из значимости номинальной религиозности верующих (критерия самоидентификации) с учетом их ежедневной религиозной обрядности можно предложить следующую типологию верующих-мусульманок: 1) «колеблющиеся», 2) «слабо религиозные» и 3) «глубоко верующие».

Первая группа «колеблющихся» или так называемых «потенциальных верующих» может быть охарактеризована словами одной из информанток, которая не решается назвать себя религиозным человеком, поскольку не соблюдает религиозные предписания, но настаивает на никахе и имянаречении по мусульманскому обычаю: «Желание максимум это вот, наверное, сходить все-таки в мечеть. Там все посмотреть, чтоб все рассказали, увидеть как бы это все своими глазами. В плане там соблюдать все эти обряды я пока не могу сказать, конечно...»<sup>297</sup>. Среди опрошенных группа «колеблющихся» представлена слабо: на ее долю приходится 3,4%. В основном ее формируют молодые девушки до 20 лет, которые еще находятся в поиске своей идентичности.

Представительницы последних двух групп однозначно считают себя мусульманками, однако по-разному относятся к исполнению религиозных предписаний: 44,4% из них «верят, но редко соблюдают предписания», а 55,6% – «верят и соблюдают религиозные обряды». В группе «глубоко верующих» на вопрос о регулярном чтении намаза обычно отвечают: «Да, конечно, 5 раз, как положено»<sup>298</sup>. Процент соблюдающих все религиозные нормы (численность третьей группы), как покажет дальнейший анализ данных, на деле еще ниже, поскольку при ответе на вопросы верующие склонны преувеличивать свое религиозное рвение.

«Глубоко верующие» – это в подавляющем большинстве женщины старше 56 лет (80%), либо в возрасте от 31 до 55 лет (20%). Группу «слабо религиозных» формируют в основном мусульманки в возрасте 31–55 лет (50%) и старше 56 лет (37,5%).

<sup>297</sup> Интервью 3Perm07. Пермь, 16.04.2007.

<sup>298</sup> Интервью 9Perm07. Пермь, 15.06.2007.

Примечательно, что менее трети в возрасте старше 56 лет редко соблюдают обряды. По мере взросления и старения очевидна тенденция роста религиозности и обрядности.

Эта же зависимость подтверждается в исследованиях западных коллег<sup>299</sup>. При этом примечательно, что доля религиозных во всех возрастных группах в Германии выше российских показателей (69,6% турок в возрастной группе до 30 лет, 76,5% – среди лиц 30–44 лет, 81,8% – 45–59 лет, 81% – старше 60 лет). И именно среди женщин немецкие исследователи отмечают высокую степень религиозности<sup>300</sup>.

Более низкие показатели религиозности среди российских мусульман по сравнению с единоверцами в Западной Европе объясняются:

– традиционным, местным, а не привнесенным характером ислама, который не рассматривается и не осознается самими верующими как нечто уникальное, а скорее как естественное, обычное, традиционное, т.е. «переживается» более спокойно;

– отсутствием острых общественных дебатов по поводу правового положения мусульман в светском обществе;

– менее активным характером самого ислама, пережившего период советского атеизма.

В исламе отсутствует формальное членство в религиозных организациях, а следовательно, не ведется учет реальной численности прихожан. Поэтому для определения степени религиозности респондентам был поставлен дополнительный вопрос о роли религии в их жизни.

87,7% респондентов в той или иной мере отмечают значимость религии в их жизни (61,4% – «очень важна», 26,3% – «пожалуй, важна»), 8,8% женщин не придает значения этому вопросу, 3,5% затруднились с ответом (в основном женщины старше 56 лет). В группе, придающей значение религии, подавляющее большинство женщин старше 56 лет. Не придают значения религии женщины 46–50 лет и старше 56 лет (20% и 80% соответственно). Возрастной критерий не обнаруживает корреляции в вопросе о значимости религии. С другой стороны, сопоставление номинальной идентичности и религиозности дает интересный результат:

<sup>299</sup> Sauer A., Goldberg A. Tuerkstaemmige Migranten in Nordrhein-Westfalen. Essen, 2006. S. 49.

<sup>300</sup> Ibid. S. 50.



значимость религии сильнее для тех, кто верует и соблюдает обряды (47,4% удельный вес группы к общей массе опрошенных). Можно говорить о достаточно высоком показателе совпадения идентичности и значимости религии в жизни респондентов (77,1% в группе придающей большое значение религии). В этой группе абсолютно все являются верующими, разница наблюдается только в соблюдении обрядов (77,1% и 22,9%). В группе, где религия играет «пожалуй, важную» роль больше доля верующих, которые периодически соблюдают обряды (80%), и, опять-таки, нет лиц, для которых «религия не играет никакой роли». Те, кто не придает значения религии, все до одного отмечают, что являются верующими и изредка соблюдают обряды. Затруднились с определением значимости религии в их жизни 50% «глубоко верующих» и 50% тех, кто еще не определился со своей идентичностью. Лишь 1,8% опрошенных не могут быть отнесены к мусульманам, поскольку не определились ни с идентичностью, ни со значимостью религии в их жизни, несмотря на активное участие в общественной жизни мусульманской общины.

Тем не менее российские и зарубежные эксперты отмечают повсеместный рост религиозности<sup>301</sup>. Причины такого растущего интереса к исламу объясняются широкими дискуссиями в средствах массовой информации о сущности ислама, его совместимости с демократическими системами, о его «воинствующем характере», что неизбежно приводит к усилению самоидентификации в мусульманской среде. Кроме того люди обращаются к религии в период духовного или психологического кризиса, из-за страха потери идентичности и ценностей, как в процессе миграции, так и в условиях современного светского общества. В данном случае религия выполняет идентифицирующую функцию.

Из тех, кто заявил, что верует и соблюдает обряды (т.е. попавших в группу сильно верующих), 40,7% молятся 5 раз в день, 29,6% — 2–3 раза в день, 22,2% — иногда и 7,4% не молятся. Группа номинально идентифицирующих себя с «сильно верующими» условна, в ней можно выделить разные категории по степени религиозности и констатировать завышенную номинальную

<sup>301</sup> Sauer A., Goldberg A. Op.cit. S. 48; В России можно только верить?// Известия. 2006. 18 декабря. URL: [http://www.wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3769.html?no\\_cache=1&cHash=ae39b30086&print=1](http://www.wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3769.html?no_cache=1&cHash=ae39b30086&print=1) (дата обращения: 11.06.2007).

религиозность. Таким образом, группа «сильно верующих» может быть оценена реально в 40,7% от первоначально декларируемой численности, что соответствует 19% всех опрошенных. Соответственно 51,8% номинально назвавших себя «сильно верующими» могут быть отнесены к группе «слабо верующих». При этом интересно, что женщины, отметившие периодическую обрядность, оказались более искренними. Контрольный вопрос подтверждает, что здесь отсутствуют лица, молящиеся 5 раз в день: 56% из них периодически читают намаз, а остальные 44% никогда не молятся.

Одна пятая опрошенных (38,5%) молится регулярно, что выше среднестатистических общероссийских показателей (10%)<sup>302</sup>. Периодически это делают 36,5% мусульманок (31% по России). Остальные верующие (25%) не соблюдают религиозные предписания, поэтому справедливо говорить об их номинальной, а не фактической религиозности.

Как правило, начинают молиться и делают это регулярно женщины после 51 года (9,1%) и особенно после 56 лет (90,9%). Периодически молящиеся присутствуют во всех возрастных группах, в том числе и среди молодежи (5,6%). С возрастом растет численность соблюдающих намаз. Но если периодические молитвы практикуют все возрастные группы, то к строгой обрядности начинают переходить с 46 лет, и особенно после 56 лет.

В вопросе о мотивации молитвы 31% верующих указали на догматические требования вероучения, причем в группе «сильно религиозных» женщин этот показатель выше (88,9% против 11,1% у «слабо верующих»).

«Сильно верующие» стремятся к абсолютному соблюдению постулатов веры и жестче регламентируют свое поведение религиозными предписаниями. По психологическим мотивам (для успокоения) молятся 37,9%. На эту же причину своих молитв чаще указывают более религиозные женщины (72,7% против 27,3%). С просьбами к Богу во время намаза обращается 32,8% женщин (52,6% «сильно верующих» и 47,4% «слабо верующих»). Но удельный вес «глубоко верующих» женщин, которые готовы просить о помощи и

<sup>302</sup> Пресс-выпуск № 789. Религия в нашей жизни. 11.10.2007. URL: [http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/8954.html?cHash=6c139e501c&print=1&no\\_cache=1](http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/8954.html?cHash=6c139e501c&print=1&no_cache=1) (дата обращения: 27.03.2008).

поддержке, ниже. Для группы сильно верующих важнее психологические и религиозные мотивы, чем личные просьбы. Возможно, более сильные религиозные убеждения и как следствие личная ответственность и самостоятельность не позволяют им перекладывать свои проблемы на трансцендентные силы. При этом, если обобщить все вышеназванные виды мотивации, то становится очевидным, что люди молятся не в силу религиозной убежденности (третье место по значимости), а в первую очередь – по психологическим причинам и практической заинтересованности (первое и второе место). Можно предположить, что женщина ищет убежище, опору в религии.

Если проанализировать мотивацию молитв в разных возрастных группах, то можно заметить, что догматическими соображениями для обоснования необходимости молитв руководствуются женщины старше 51 года (5,9% в возрасте 51–55 лет, 94,1% – старше 56 лет). Психологические объяснения намаза встречаются во всех возрастных группах и частота обращений к ним растет с возрастом (4,5% – 31–35 лет, 4,5% – 36–40 лет, 13,6% – 46–50 лет, 18,2% – 51–55 лет, 59,1% – старше 56 лет).

Уклонение от религиозной обрядности верующие объясняют нехваткой времени, отсутствием элементарного желая:

«В принципе, говорю, достаточно желая или, может быть, даже силы воли какой-то, чтобы сколько там сорок или сколько дней поститься, то не есть, это не есть»<sup>303</sup>.

«– *Ваша дочка читает намаз?*

– Немножко да, начала. Уже выучили для намаза молитвы некоторые. Просто говорят, что в семь лет надо уже начинать. А так пока нет, сама нет, некогда. Хотя, наверное, есть когда, просто не знаю даже»<sup>304</sup>.

Среди «сильно верующих» подавляющее большинство (77,8%) указали на религиозность супруга и 22,2% – на ее отсутствие. Среди «слабо верующих» супруги, как правило, нерелигиозные (57,9% против 36,8% религиозных). Таким образом, наблюдается зависимость религиозности супруга и религиозности самой женщины: при религиозных супругах выше доля религиозных женщин. Особенно иллюстративны в этом смысле случаи русских женщин, принявших ислам.

<sup>303</sup> Интервью 17Perm07. Пермь, 02.02.2008.

<sup>304</sup> Интервью 21Perm08. Пермь, 15.05.2008.

*«– Расскажите, пожалуйста, как, при каких обстоятельствах Вы приняли ислам?»*

– Это был 1998 год. Ну, во-первых, муж у меня сначала так увлекся религией, если можно так сказать “увлекся”, а потом книжки читала, разные, и поняла для себя что это более. Я христианка православная была раньше. Потом, прочитав книг много, поняла что это более прогрессивная религия, скажем так»<sup>305</sup>.

Можно говорить о заметном влиянии близкого окружения на религиозные убеждения женщины-мусульманки. Чтобы окончательно убедиться во влиянии окружения на веру, был поставлен вопрос о религиозности остальных членов семьи и друзей.

У большинства верующих члены семьи тоже разделяют религиозные убеждения (около 90% в группах «строго верующих» и «слабо верующих»). 7,6% опрошенных заявили об отсутствии верующих в кругу семьи. В группе сильно и слабо верующих 90–91% указали на религиозность членов семьи.

Однако интересно, что в интервью, в биографических рассказах информантов чаще говорится о религиозности не родителей, а бабушек и дедушек или других родственников. Мы наблюдаем прерывание религиозной традиции в семье, когда родители не пользуются авторитетом в религиозных вопросах: «Что касается религии, у меня у мамы есть дядя, который, ну, соблюдает все обряды мусульманства: т.е. посещает мечеть, там чистится, вот эти вот, в общем, как называют периоды, периоды-то мусульманские, ну я не помню по-татарски как, они их все соблюдают. Причем его семья – практически сын, сын и внучка его – они даже читают молитвы на арабском и постоянно посещают, ну, практически постоянно, мечеть»<sup>306</sup>.

По результатам интервьюирования также можно проследить корреляцию идентичности опрошенных и религиозности членов их семей. Особенно ярко данная связь прослеживается на примере соотношения идентичности опрошенных и религиозности их друзей: подавляющая масса респонденток (96,2%) указала на наличие религиозных лиц среди своих друзей.

В итоге можно констатировать, что религиозность окружения и членов семьи влияет на уровень религиозности опрошенных, но не является определяющей. Часто колебания и неопределенность в

<sup>305</sup> Интервью 11Perm07. Пермь, 21.06.2007.

<sup>306</sup> Интервью 3Perm07. Пермь, 16.04.2007.

религиозных убеждениях респонденток объясняются неоднородным составом семьи (верующие и неверующие), слабой религиозностью супруга и членов семьи или нерелигиозностью друзей. Доля религиозных членов семьи несколько выше среди «сильно верующих». Однако наличие нерелигиозного окружения не мешает 75% «строго верующих» соблюдать все обряды (против 25% в группе «слабо верующих»). Этот факт позволяет утверждать, что определяющими факторами, которые влияют на религиозные убеждения респонденток, остаются религиозные искания и психологическая мотивация личности.

Молодежь часто оправдывает несоблюдение религиозных обрядов своим возрастом и ссылкой на ровесников, которые, как правило, далеки от религиозных исканий. Однако они не отказываются от перспективы активной религиозности с возрастом и переносят ее в отдаленное будущее. В этом случае разрыв между их намерениями и реальностью не представляется для них проблемой, а воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Их религиозные представления восходят к социальной системе ислама, к которой они чувствуют свою сопричастность. Пока религия остается для них абстрактным понятием, их культурный круг определяет социальные нормы и ориентации, что проявляется в привязанности к своей этнической субкультуре, в представлениях о разделении половых ролей или в противопоставлении русским.

Религия легитимирует этническую надстройку культуры, она расширяет господствующее представление о мире до трансцендентного понимания. Ее субъективная функция проявляется, с одной стороны, в измерении соотношения социального бытия и его основополагающих принципов, с другой – в индивидуальном воплощении субъективных религиозных убеждений. Субъективная функция религиозности обнаруживается в опросах как в индивидуальном, так и в социальном измерении. Социальная функция религиозности непосредственно связана с самопозиционированием верующих в исламской общине, с ее идейными представлениями. Во всех интервью социальная принадлежность мусульманской умме передается через общие убеждения и представления о сущности божественного и его основных принципов. Это гарантирует опрошенным социальную позицию в своей этнической группе, где «быть мусульманином» является одним из стандартных проявлений их культурного круга.

При этом «быть мусульманином» не всегда связано с субъективной религиозностью.

Ориентации опрошенных женщин, направленные на общность с мусульманским сообществом, доказывают значимость религиозной составляющей в их мировосприятии. У действительно верующих транслируемые социальные и этически-моральные принципы организации легитимируются религией, что проявляется в целостном восприятии социального бытия. Культурные образцы, социальные ориентации и ценностный канон подкреплены религиозными предписаниями и привязаны к контексту основополагающих религиозных представлений. При этом самопозиционирование в исламской общине включает и социальный, и субъективный (как выражение внутренних религиозных убеждений) компонент.

Данные интервью показали, что иногда внутренние религиозные убеждения отсутствуют. Если все-таки они наблюдаются, то, как правило, индивидуализируются и не привязываются к религиозной практике. В таких случаях обрядовые предписания модифицируются и используются в сокращенном варианте.

В случаях, когда респонденты не задумываются над проблемами религиозной жизни, можно говорить о редуцировании их религиозной практики. Культурная составляющая исламской идентичности в таком случае довлеет над собственно религиозной. Религиозные представления презентуют, в сущности, мифологический пласт исламской культуры, традиционное понимание и опыт, на котором базируется социокультурная ориентация. Ценностный канон исламской культуры остается определяющим ориентиром в глазах верующих.

### ***5.3. Параметры религиозного пространства: варианты конфессиональных представлений***

Что же означает религия для респонденток? Какое понимание они вкладывают в принадлежность мусульманской умме? Что для них является решающим в определении этой принадлежности?

В большинстве анкет (60,3%) верующие указали на нравственные принципы в качестве определяющих компонентов религиозной идентичности. Второе по значимости место занимают обряды, третье – общее историческое прошлое (в ракурсе этнической истории), четвертое – внешний вид и пятое – черты характера, психология. При ответе на этот вопрос доля лиц, затруднившихся с ответом, ниже, чем в вопросе об идентичности (3,4% против 8,6%), т.е. часть испытывающих затруднения с определением своей идентичности позиционирует себя в исламе. 60% из них отмечают, что верят в Аллаха и соблюдают обряды, а 40% «скорее» признают значимость религии в своей жизни. О компонентах своей идентичности, как правило, никогда не задумывались женщины, исповедующие ислам в силу семейной традиции. В 80% случаев это женщины из религиозных семей.

Если посмотреть на структуру компонентов религиозной идентичности с точки зрения возраста, то обнаруживается, что для старшего поколения важны моральные принципы (54% старше 56 лет, 37% – 31–55 лет, 9% – до 30 лет) и обряды (73% старше 56 лет, 27% – 31–55 лет). Молодежь до 30 лет чаще обращает внимание на особенности внешнего вида (8%), черты характера, психологию (11%) и общее историческое прошлое (7%). Религиозной обрядностью респондентки начинают интересоваться после 36 лет и далее значимость этого компонента возрастает по мере старения (4,5% – 36–40 лет, 9,1% – 46–50 лет, 13,6% – 51–55 лет, 72,7% – старше 56 лет). Если молодые проявили достаточный интерес к вопросу о компонентах веры, то для женщин в возрасте 26–40 лет характерен так называемый «провал в религиозности», который преодолевается через реанимацию веры и ее компонентов к сорока годам.

Как показывает вопрос о знании религиозных догматов, лишь 37,9% опрошенных знакомы с основными положениями веры. Большая часть респонденток имеет представление о праздниках

(63,8%), обрядах (53,4%), намазе (50%), об истории вероучения (27,6%), реже – биографии посланника (24,1%). Полученные данные свидетельствуют о низком уровне осведомленности в исламском вероучении в среде верующих. Знания о положениях веры, о догматике и религиозных обрядах накапливаются с возрастом. Самые скудные представления о компонентах веры обнаруживают женщины 36–45 лет, рожденные в СССР с 1962 по 1971г. в период ужесточения мер по борьбе с религиозным культом. Кроме того, это возраст трудовой активности, и, возможно, именно недостатком времени и сил объясняется их слабое знание вопросов веры. Примечательно, что достаточно высокая доля молодежи проявляет интерес к праздникам (5,7% – 18–25 лет, 2,9% – 26–30 лет), а не обрядовой стороне веры. Этот канал интересов может быть эффективно использован мусульманскими организациями в работе с молодежью.

С необходимостью храма для молитвы согласились 81,6% опрошенных. В данном случае мы наблюдаем влияние современной ситуации на ответы респондентов, когда в условиях конкуренции с другими конфессиями артикулируются завышенные требования для обоснования потребности в новых культовых зданиях. С другой стороны, на ответах респондентов сказывается значимость пятничной коллективной молитвы в общине, хотя женщина по исламскому вероучению освобождена от обязательного намаза в мечети. Необходимость храма для молитвы осознается с возрастом (после 46 лет) и особенно в группе респондентов, для которых религия играет важную роль в жизни.

В реальности подавляющая часть верующих редко совершает коллективный намаз в мечети, о чем свидетельствуют ответы информантов.

*«– Вы посещали когда-нибудь мечеть?»*

– Нет. У нас в поселке открыли, причем, ее открыли интересное расположение, т.е. больница, мечеть и тут места, где живет так скажем элита, т.е. у них расположение, конечно, удивительное, но там типа было замечено, что муллу его отстранили или еще что-то, то ли его за занятием сексом заметили, то ли чо, т.е. какие-то были типа, т.е. мечеть была черной, или осквернена, как назвать, чистить надо было, вот, туда я так и не попала. В городе тоже не ходила,



просто я по рассказам знаю и по фотографиям, что там красиво. А сама – нет»<sup>307</sup>.

«– *Как часто Вы ходите в мечеть?*

– Нет, я не посещаю. Ну, я знаю, что женщинам необязательно, так»<sup>308</sup>.

Среди сильно религиозных респондентов показатели осведомленности о компонентах веры выше (81,8%). Среди верующих большое значение придается обрядовой стороне веры. Если сравнивать вопрос о значимости отдельных компонентов веры и осведомленности в них, то обнаруживается, что те, кому важны нравственные принципы и положения веры, демонстрируют глубокие познания в догматике ислама и его обрядах. Это еще раз подтверждает осознанность сделанного респондентами выбора в вопросе определения своей религиозной идентичности и ее компонентов. Иначе говоря, стремление к углублению религиозных познаний определяется исключительно индивидуальным интересом каждого. Если знания о праздниках среди «глубоко верующих» отмечаются реже, то среди «слабо верующих» это наиболее распространенный ответ.

Очевидна зависимость религиозного окружения в семье и знаний компонентов веры, однако определить вектор и интенсивность такого влияния сложно. На религиозных членов семьи указали 86,4% тех, кто отметил знание компонентов веры, 86,7% тех, кто знает исламские обряды, и 93,8% тех, кто знаком с историей вероучения. В качестве источника получения религиозных знаний часто выступают члены религиозных семей: супруги, родители, реже обращаются к бабушкам и дедушкам.

---

<sup>307</sup> Интервью 3Perm07. Пермь, 16.04.2007.

<sup>308</sup> Интервью 18Perm07. Пермь, 07.02.2008.

#### **5.4. Межконфессиональные отношения в представлении верующих**

Если теория межконфессиональных отношений прописана в исламских источниках, то практика этих отношений имеет явно выраженное личностное измерение и не всегда согласуется с догматическими нормами.

Респондентам был задан следующий вопрос: «Могут ли верить в одного Бога люди разных национальностей?». Ответ на вопрос был частично спрогнозирован спецификой исламского вероучения. 92,5% мусульманок допускают многонациональный состав уммы. 7,5% опрошенных считают, что люди разных национальностей не могут верить в одного Бога. Тем более интересно, что 50% из них указало на знание основ веры, 50% – на знание молитв и обрядов, 25% знакомы с историей вероучения, что вызывает определенные сомнения. Причинами такой убежденности могут быть как этноцентристские представления, так и поверхностное знакомство с вероучением.

36,6% респонденток работают в монорелигиозном мусульманском коллективе, что может указывать на моноконфессиональность окружения в условиях компактного проживания верующих. 51,2% опрошенных работают в поликонфессиональных коллективах, 12,2% – никогда этим не интересовались.

Что касается идеальных представлений о коллективе, то заметная часть опрошенных (44%) мечтает работать в поликонфессиональном коллективе, 24% – в моноконфессиональном, и для 32% это не важно. Кто работает в гомогенной среде, чаще мечтает о поликонфессиональном коллективе (19,5% по удельному весу и 53,3% из числа работающих в среде единоверцев). Лишь 14,6% респондентов (по удельному весу или 40% в группе), работающих в монорелигиозном коллективе, довольны своим положением. Те же, кто трудится в поликонфессиональных коллективах, чаще хотят сохранить сложившиеся условия труда (24,4% к общей массе опрошенных, 47,6% в своей группе).

Реальная ситуация складывается таким образом, что большинство верующих женщин вынуждено работать в

поликонфессиональных коллективах, а опыт работы в такой среде сказывается на их представлениях об идеальном коллективе: женщины этой группы редко отдают предпочтение монорелигиозному коллективу (14,3%) или не придают значения религиозности коллег (38,1%). Наоборот, женщины с опытом работы в среде единоверцев предпочитают схожую среду (53,3%). В данном случае мы наблюдаем влияние социальной среды на протекание процессов межконфессионального взаимодействия. О монолитном коллективе мечтают те, кто работает в монолитной среде (60%), и те, кто этим никогда не интересовался (20%). Для тех, кто не задумывался о религиозности коллектива (80%), качественный состав коллектива по-прежнему не вызывает интереса. В межгрупповых ориентациях респондентки ориентируются не на идеально-типические нормы поведения, а руководствуются известными и опробованными ими социальными практиками.

72,4% «сильно» религиозных и 92,3% «пожалуй» религиозных готовы работать в неоднородном по конфессиональной составляющей коллективе, т.е. почти половина верующих женщин (46,9% от общей численности опрошенных) открыта для контакта и не желает ограничиваться своей религиозной средой. В коллективе единоверцев хотят работать 16,3% от общей численности или 27,6% «сильно религиозных» женщин и 2% (7,7% в своей группе) «скорее религиозных» женщин и неопределившихся с идентичностью (2% по удельному весу, 10% в своей группе). Процент мечтающих о монолитной религиозной среде в коллективе падает по мере роста интереса к религии. А интерес к поликонфессиональному коллективу растет по мере роста значения религии в жизни верующего. Люди в одной идентификационной группе могут демонстрировать совершенно разные предпочтения к коллективу.

Корреляция религиозности и идеальных представлений о коллективе обнаруживает, что доля равнодушных к этноконфессиональному составу коллектива выше среди тех, кто не придает значения религии, и падает по мере роста религиозности. С другой стороны, монорелигиозную среду чаще предпочитают мусульманки, которые не рефлексируют по поводу значимости религии в своей жизни (100%), те, в чьей жизни религия не играет большой роли (27,6%), и еще реже «пожалуй» религиозные (7,7%). Несмотря на разнообразие представленных позиций важно то, что

большинство верующих, которые придают значение религии, готово работать в поликонфессиональном коллективе.

Подавляющее большинство опрошенных (70%) настаивают на браке своего ребенка с представителем своей конфессии. 6% готовы рассмотреть вероисповедание избранника. 20% опрошенных указали на приоритет человеческих качеств при выборе партнера и 4% затруднились с ответом.

По удельному весу большинство верующих (40,7%) в группе «сильно верующих» и 27,8% «слабо верующих» за моноконфессиональные браки. Чем выше религиозность, тем чаще склоняются к монорелигиозному браку.

Если в группе «сильно верующих» три четвертых (78,6%) за брак с представителем своей конфессии, то сторонников этой точки зрения в группе «слабо верующих» намного меньше (две третьих ответов). Поликонфессиональные браки одобряют те, кто редко соблюдает обряды.

Если рассматривать значение религии и выбор партнеров, то наблюдаются те же соотношения и тенденции. Чем выше религиозность, тем чаще настаивают на моноконфессиональном браке (81,3% женщин, для которых религия играет важную роль в их жизни, и 46,7%, для которых она менее значима). Из ответов становится очевидным, что не только религиозный фактор сказывается на выборе партнера из своей среды, но даже в кругу тех, кто не придает какого-либо значения религии, предпочитают представителя своей конфессии, что может быть охарактеризовано как традиционность мышления. По человеческим качествам выбирают партнера 45,5% «сильно религиозных» людей, 36,4% «скорее религиозных», 18,2% не придающих значения религии. В группе «сильно верующих» одна пятая готова признать брак ребенка с представителем другого вероисповедания. Несмотря на определенный консерватизм в среде опрошенных, нельзя говорить об абсолютной их закрытости в рамках своего религиозного сообщества.

Анализ религиозного состава членов семьи показывает, что 47,4% всех опрошенных живут с верующим супругом и не одобряют брака ребенка с представителем другой конфессии (85,7% в группе имеющих религиозного супруга). С другой стороны, 46,7% тех, кто живет с нерелигиозным супругом, против брака ребенка с представителем другой конфессии и столько же придают большое

значение человеческим качествам избранника. Хотя наличие религиозного супруга влияет на выбор партнера для детей, однако ее отсутствие не предполагает однозначной поведенческой стратегии женщины, допуская как поощрение религиозности нового члена семьи, так и подчеркивание его моральных качеств.

В однородных религиозных семьях предпочтение чаще отдается единоверцу (66,7% по удельному весу всех опрошенных или 73,9% тех, кто настаивает на монорелигиозном браке, а также 75% ответов нерелигиозных семей). Однако 17,4% религиозных семей акцентирует внимание на персональных качествах. Именно религиозность супруга, а не религиозность других членов семьи опрошенных является определяющим фактором пристального внимания к вероисповеданию зятя/невестки (17,4% против 4,8%).

Отношение россиян к возможному браку их детей с представителями мусульманской религии можно проиллюстрировать результатами опроса, проведенного в 2003 г. фондом «Общественное мнение». 50% респондентов готовы одобрить брака своего сына с мусульманкой. На вопрос «Возражали ли бы вы против брака вашей дочери с мусульманином?» положительно ответили 44%, а отрицательно около 39% опрошенных<sup>309</sup>.

Молодое поколение верующих так комментирует давление со стороны окружающих в вопросе замужества:

«Многие говорят, сколько лет, не замужем как, чо, неадекватно реагируют, я говорю: Кто как, некоторые хотят добиться самостоятельности, встать на ноги и выйти уже замуж. Да?... И вот некоторых это устраивает, и говорят вот это показатель там замужем, ребенок, т.е. у всех были приоритеты разные. Живи ты в поселке, конечно, совсем не то, не то, возможно и прессование было бы там со стороны людей, здесь как бы попроще, конечно, в городе. Ну, в принципе я поняла, отговорка – не отговорка, но я не люблю, когда мне это постоянно говорят, честно»<sup>310</sup>.

Мусульманки, соблюдающие обрядность, как правило, не допускают мысли о супруге немусульманского вероисповедания. Все остальные опрошенные уже имели такой опыт или допускают возможность совместной жизни с русским супругом, правда, в этом случае, речь идет об этнической составляющей, но не о религиозной.

<sup>309</sup> Каким нам видится ислам. 30.10.2006. URL: <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3495.html> (дата обращения: 17.06.2007).

<sup>310</sup> Интервью ЗРем07. Пермь, 16.04.2007.

«– *Вы готовы отдать дочь за православного?*

– Нет, наверное [вздых – прим.авт.]. Не то, чтобы негативно, но просто для ее жизни выбор, я считаю, будет правильный, если она выйдет замуж за татарина, ну либо он допустим. У нас папа, конечно, есть, которые такие глобальные вопросы решает. Но у нас вот есть одна девочка большая и вот, старшая 17 лет ей уже, встречалась она с мальчиком, но папа сказал нет, пришлось расстаться»<sup>311</sup>.

– «Ну, я спокойно, спокойно в принципе отнесусь к этому, единственно, что если там будет стоять вопрос смены веры, естественно этого я не буду делать, т.е. на русскую, нет, не буду это в принципе...»<sup>312</sup>.

«– *Вы бы хотели своего жениха провести через обряд никаха?*

– [немного замешательства] Это обговариваемо. Но я думаю, это не будет такой преградой. Я говорю, если даже не читать, для меня препятствие, не читан никах, тоже самое, если допустим у русских венчание. Вот как бы с благословения, да? Я все равно считаю, что это как бы это надо... Вот в принципе, если оно идет по родословной и требует, так скажем, все-таки по соблюдению религии, то лучше, конечно, соблюдать. Мне кажется, я как-то к мусульманству я ближе отношусь вот в этом плане»<sup>313</sup>.

Результаты опросов показали, что среди опрошенных моральные качества потенциального претендента ставятся выше внешних условностей. Нестрогая религиозность часто оправдывает выбор супруга иной конфессиональной принадлежности. При этом в любых жизненных условиях независимо от типа религиозности опрошенные убедительно аргументируют выбор любой из стратегий поведения.

Большинство респондентов настроено скептически в отношении новых религий: 43,8% опрошенных считают их обманом. Не менее значительна и доля толерантных или открытых к другим религиозным убеждениям (около 31,3%). Это те, кто высказались за религиозное многообразие либо готовы ближе познакомиться с религиозным течением или поучаствовать в новых религиозных практиках. Абсолютную индифферентность к религиозному многообразию высказали 6,3% опрошенных. 10,4% респондентов

<sup>311</sup> Интервью 9Perm07. Пермь, 15.06.2007.

<sup>312</sup> Интервью 17Perm07. Пермь, 02.02.2008.

<sup>313</sup> Интервью 5Perm07. Пермь, 16.04.2007.

ничего не слышало о новых религиях, а потому готовы занять позицию как одной, так и другой стороны.

Негативные скептические настроения в отношении новых религий возрастают по мере религиозности: «глубоко верующие» чаще интерпретируют появление новых культов как обман (48% в их группе против 39,1% в группе «слабо верующих») или вовсе не слышали о них (12%). Удивительно, что большая доля «глубоко верующих» (24%) готова познакомиться с верованиями новых групп, что может свидетельствовать об их открытости и терпимости. Этот показатель выше, чем в группе «слабо верующих» (17,4%). Большинство «слабо верующих» тоже разделяет негативную позицию в отношении новых культов (39,1%). Число готовых опробовать новую религиозную практику примерно одинаково как в группе «сильно», так и «слабо верующих» (около одной трети в обеих группах. При анализе корреляции возраста и открытости новым религиям обнаруживается, что 52,4% людей старше 56 лет и 28,6% от 51 до 55 лет более категоричны в суждениях и считают их обманом. Остальные занимают позицию религиозного плюрализма, либо заявили о своей неосведомленности и равнодушии к происходящему. Молодые, как правило, не интересуются, индифферентны (50%) либо ничего не слышали (50% в группе до 25 лет) о новых религиях. Попробовать себя в новых религиозных практиках готовы лица после 51 года. Таким образом, молодежь демонстрирует отстраненность от новых религиозных практик. Религиозные искания активизируются с возрастом и проявляются в усложнении поведенческих моделей. Люди старшего поколения в вопросе отношения к новым религиям не могут рассматриваться как гомогенная группа: их мотивация, взгляды предлагают широкий спектр вариантов поведения.

Среди тех, кто не одобряет брак ребенка с представителем другой конфессии, 50% отвергают любые формы новых религий, т.е. занимают классическую, консервативную позицию. 18,8% тех, кто не принимает такого брака, еще готовы познакомиться с иными мировоззренческими системами. 30% тех, кто отдает предпочтение человеческим качествам, считают новые культы обманом, а 20% – ничего об этом не слышали. 40% готовы познакомиться с религиозными течениями. По удельному весу к массе опрошенных доля демонстрирующих религиозный плюрализм низка в обеих

группах верующих, где религия играет более или менее значимую роль (4-2%).

65,9% опрошенных считает, что новые культы нужно запретить. Такая позиция объясняется убежденностью в обмане с их стороны (51,7%) и отсутствием знаний о новых религиях (6,9%). Объяснения остальных в этой группе демонстрирует противоречивость сознания и желаний. За запрет новых религий высказались и те, кто поддерживает религиозный плюрализм (3,4%), и те, кто еще готов познакомиться с альтернативным культом (24,1%), и даже те, кому интересно попрактиковать новые формы религиозности (3,4%). Против любых запретов в отношении новых религиозных течений выступили религиозные плюралисты (13,3%), равнодушные (20%), неинформированные (13,3%), готовые к практике (6,7%) и к знакомству с новой религией (13,3%). Даже 33% респондентов, считающих новые религии обманом, против их запрета.

По отношению к новым культам среди опрошенных условно можно выделить следующие группы: убежденные консерваторы – те, кто логически мотивировал свое неприятие новых религий; немотивированные консерваторы – те, кто выступает за запрет новых культов, но не продумал свою мотивацию; вынужденные либералы – против запрета новых религий, но испытывают негативное отношение к ним; немотивированные либералы – выступают против запрета новых религий, но не отработали свою мотивацию; убежденные либералы – против запрета новых религий с продуманной, логически обоснованной мотивацией.

Негативное отношение к новым религиям (как на уровне личной осознанной убежденности, так и на уровне стереотипов) объясняет желание респондентов запретить новые течения (около половины опрошенных). Вся остальная масса верующих подвержена противоречивым мотивациям и вероятнее всего склонна к смене мировоззренческих позиций, подвижна в идейном отношении.

Нормы межконфессиональных отношений, прописанные в исламской догматике (вероисповедание супругов, полиэтничный состав уммы), не всегда определяют социальное поведение верующих. Многие образцы поведения трансформируются в зависимости от социального окружения. Мусульманки демонстрируют достаточную степень открытости внешнему миру, порой вопреки религиозным предписаниям.



### ***5.5. Семейное поведение как составляющая женской религиозности***

Наиболее ярко трансформация поведенческих стратегий респонденток обнаруживается в сфере семейных отношений. Семья, с одной стороны, остается неизменным транслятором традиций, с другой – именно на бытовом уровне опробуются новые формы социальных взаимоотношений, которые впоследствии могут стать новой традицией.

Среди мусульманок процент состоящих в браке (53,6%) выше, чем среди православных (34%), католиков (50%) и иудеев (47,4%) (см. раздел 4.1). Причем данный вывод подтверждается и анализом статистических данных по Пермскому краю, где доля состоящих в браке среди башкир (59,2%) и татар (55,2%) выше средних показателей по краю (52,9%) и среди русских (52,3%)<sup>314</sup>. Число вдов больше в старших возрастных группах и от общей совокупности опрошенных составляет 30,4%. Мусульманки в возрасте 31–55 лет намного реже соглашаются на развод, чем православные и католики (1,8% указали на совместное проживание без регистрации, 5,4% – разведены). Процент не состоящих в браке среди татаро-башкирского населения (15,1% и 16,1% соответственно) ниже общерегиональных показателей (19,3%). А число разводов среди татар и башкир (9,2% и 8,5%) чуть ниже аналогичного показателя среди русских (9,8%)<sup>315</sup>. Все же если развод не приветствуется, но разрешен в исламе, то сожительство без официального брака однозначно осуждается.

Анализ всей совокупности данных позволяет утверждать, что традиционные формы семейно-брачных отношений по-прежнему играют высокую роль в мусульманской среде. По сравнению с другими религиозными сообществами и средними показателями по региону мусульманское население демонстрирует более высокую привязанность к институту брака и ценностям семейно-брачных отношений. Тем не менее и здесь мы наблюдаем появление нехарактерной для ислама формы совместного проживания, а

<sup>314</sup> Население отдельных национальностей по полу и состоянию в браке по субъектам Российской Федерации. URL: [http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM\\_04\\_2\\_02.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM_04_2_02.xls) (дата обращения: 03.09.2007).

<sup>315</sup> Там же.

следовательно, можем говорить о модернизации семейно-брачных отношений вопреки религиозным традициям.

С бракоразводным процессом знакома одна треть девушек до 30 лет и женщин старше 56 лет, однако подобный опыт полностью отсутствует у женщин 31–55 лет. Девальвация свободных форм сексуальных отношений объясняется высокой ценностью традиционной семьи среди представительниц среднего возраста, которые к тому же наследовали часть стереотипов советского периода, когда развод порицался социальным окружением. В группе старше 56 лет большинство женщин живет в браке (48,4%) или вдовствует (45,2%), что вполне объяснимо с точки зрения возраста и ценностных установок старшего поколения.

Именно через семью транслируются религиозные традиции. 57,7% мусульманок указали на религиозность старшего поколения в семье, 13,5% респонденток испытало влияние бабушек и дедушек, 19,2% – влияние родителей или одного из родителей (9,6%). Чем шире круг верующих в семье, тем больше вероятность оформления активного типа религиозности: 77,8% «сильно верующих» указало на религиозность всех членов старшего поколения. Влияние бабушек/дедушек или одного из родителей чаще приводит к формированию «слабо верующего», уклоняющегося от исполнения религиозных обрядов.

Правовое равенство мужчин и женщин разделяют 67,9% респонденток. 32,1% с этим не согласны, при этом часть из них подходила к ответу буквально, исходя из выполняемых функций в семье. Эти показатели ниже, чем у адвентистов (96%), баптистов (94%), иудеев (80%), примерно одинаковы с данными по старообрядцам (65%) и выше, чем у православных (54,7%). С точки зрения возраста о гендерном равенстве охотнее говорят молодые мусульманки до 40 лет и старше 56 лет. С ростом религиозности убежденность в равенстве полов падает, что можно объяснить комплементарным характером гендерной концепции в исламской догматике. Убежденность в правовом равенстве мужчин и женщин не мешает 62,8% опрошенных утверждать, что в своих покупках они обязательно советуются с мужем. Не делают этого 25,6% респонденток, в основном женщины 46–50 лет. Примечательно, что чем выше религиозность респонденток, тем чаще они обращаются за советом к мужу. В решении семейных финансовых проблем мусульманки отмечают свою главенствующую роль: они чаще

одалживают деньги (31% против 4,8% у мужчин) или ищут дополнительные заработки (21,4% против 11,9%). Выход из трудных финансовых ситуаций совместно пытаются найти 4,8% семей. При этом поучаствовать в решении проблем мужа считают необходимым 90,5% опрошенных. Мусульманки также активно участвуют в распределении семейного бюджета, оттесняя мужчину на вторые позиции. 50% опрошенных контролирует бюджет, у 4% – это делает муж, в 2% случаев – родители и 44% респонденток решают эти проблемы совместно с мужем. Женщины чаще рефлексиируют по поводу отношения к себе и окружающему миру, и потому им психологически легче найти дополнительные источники дохода.

В решении семейных конфликтов мусульманки по сравнению с православными более толерантны, но менее сдержанны, чем адвентисты и сайентологи: 65,1% опрошенных готовы скрыть свои негативные эмоции в отношении родителей мужа. Не считают нужным сглаживать ситуацию 4,7% опрошенных, в основном женщины в возрасте 31–35 лет. В более зрелом возрасте женщины легче контролируют свои негативные эмоции в отношениях со свекровью и свекром (50,1% – 46–50 лет, 44,4% – 51–55 лет, 76,2% – старше 56 лет). Чем выше религиозность, тем чаще мусульманки в семейных конфликтах воздерживаются от проявления негативных эмоций и реже отстаивают свое мнение.

Мусульманская женщина занимает активную, деятельную позицию в отношениях с супругом. 70,4% респонденток считают, что женщина сама воспитывает себе мужа, против высказались 25%, остальные затруднились с ответом. Молодые девушки до 25 лет не готовы заниматься «воспитанием» второй половины и не считают нужным это делать. После 26 лет взгляд на проблему меняется, и женщины все чаще разделяют мнение, что именно от них зависит поведение супруга (66,6% – 46–50 лет, 75% – 51–55 лет, 72% – старше 56 лет). Корреляция от возраста приобретает волнообразный характер: от категоричности и самоустраненности, от попыток позитивного влияния на мужа в молодости через полную ответственность за него в среднем возрасте до разочарования в своих силах к старости. Религиозность респонденток в данном случае не оказывает заметного влияния на их стратегии поведения: 23,1% «сильно верующих» и 33,3% «слабо верующих» не готовы воздействовать на мужа. Все же уверены в своем воздействии на

него 73,1% «сильно верующих» и 66,6% «слабо верующих» и 75% не придающих значения религии.

60,5% опрошенных, в основном женщины 31–40 лет, ощущают поддержку и защиту со стороны мужа. 34,2% не видят помощи со стороны супруга. Далее по мере старения это чувство ослабевает (60% – 46–50 лет, 65% – 51–55 лет, 42,3% – старше 56 лет). У религиозных женщин ощущение поддержки со стороны мужа возникает чаще (60,8% у «сильно религиозных», 58,3% – «слабо религиозных», 50% – у не придающих значения религии), и соответственно меньше численность тех, кто разочарован в поведении мужа (34,7%, 25%, 50% соответственно). Можно констатировать, что по мере роста религиозности крепнет ощущение защищенности со стороны мужа. Возможно, сказывается чувство психологического комфорта, душевного спокойствия, возникающее у верующих, которое позволяет предъявлять меньше претензий в адрес мужа.

В распределении семейных обязанностей и лидерства в семье женщина пытается отстоять свои позиции, особенно в молодом возрасте. Она исходит не из личных амбиций, а из соображений благополучия семьи, это подтверждается ее готовностью уступить лидерство супругу при его финансовой или функциональной активности. С возрастом и опытом семейной жизни на фоне будничных забот женщина менее эмоционально и с меньшей заинтересованностью обсуждает этот вопрос.

«— Ну, так скажу, что касается главы семьи, как-то вот нет такого, честно скажу, для меня глава семьи была мама, да и вот такого, что привел, да, ты-ты-ты, я думаю, что такого не будет, и я такой человек, что я сама решаю, честно скажу, пусть даже мне хоть чё говорят, если я этого не захочу мне без разницы, и если это человек тот, который я знаю и он достоин я как бы только за иногда, почему говорю об этом, иногда, когда мама или папа знакомят девушку со своим человеком, все хорошо, вдруг не дай бог, вдруг возникнут проблемы, начинается, так скажем, вину, человек или ребенок их перекладывать и на родителей... Вот этого не хотелось бы естественно»<sup>316</sup>.

«— Я не легкий человек, это я в принципе знаю, но иногда как бы хочется пустить все на самотек. Может быть, даже не зависимо от того, что я по гороскопу лев, да. В принципе я такой человек, что вот

<sup>316</sup> Интервью 9Perm07. Пермь, 15.06.2007.

если лично я буду, допустим, замужем, все должно быть подо мной, т.е. я глава и т.д. Я знаю, что это мужчине в принципе не нравится. Редко кто такие появляются, что там под каблуком, да, но с одной стороны, приятно, когда будет опека. Но в плане финансов хочется, конечно, чтобы была стабильность. Если это будет со стороны мужа, как бы это хорошо. Но хочется финансовой независимости, самостоятельности самой, своей именно, чтобы не было там упреков с его стороны, что сидишь на шее и т.д., т.е. лучше распоряжаться, конечно, самой. Всегда говорю, иногда такое ощущение, пусть, если так, пусть и он будет главенствующим в семье, скажем так, *человечком*<sup>317</sup>.

*«– Кто играет лидирующую роль в Вашей семье, муж или Вы?»*

– Ну, муж глава семьи все-таки. У меня всегда в принципе даже, как бы в шариате более так остро стоит, что муж это главный, а жена это в подчинении, но я и раньше считала, что женщина какие-то такие глобальные... [не закончила]. Нет, мы в принципе общие все вопросы, основные, мы советуемся»<sup>318</sup>.

Молодое поколение мусульманок по-прежнему мечтает о многодетной семье.

*«– Вот сейчас по ощущению, я говорю, либо я созрела, либо чё, три это минимум. Почему я говорю, это все зависит от достатка. Естественно, если ты финансово обеспечен, т.е. у тебя есть, в принципе, желание расти и воспитывать детей, я говорю, главное, чтоб была опора, если муж действительно хороший, на человека можно положиться, то это будет, конечно, хорошо, я готова сидеть дома, хотя я говорю, карьера тоже как бы важна, но дети тоже важно»<sup>319</sup>.*

*«– Грань, конечно, естественно, добившись карьерного роста, ты свободно можешь сделать выбор для семьи, как бы совмещать семейную жизнь, там, с работой. Ну, я не считаю, что это хорошо, конечно. Но все равно как бы то время, которое для детей, матерью оно должно быть полноценно передано в принципе. Родила ребенка, будь добра, там, воспитывай, иначе чтоб потом не жалеть о том, что выросло у тебя. Я говорю, если был бы приоритет, то я буду в пользу*

<sup>317</sup> Интервью 14Perm07. Пермь, 26.06.2007.

<sup>318</sup> Интервью 21Perm08. Пермь, 15.05.2008.

<sup>319</sup> Интервью 5Perm07. Пермь, 16.04.2007.

семейной жизни, конечно, выбирать. Это немаловажно, года идут, а детей хочется, честно говоря»<sup>320</sup>.

Респондентки первостепенное внимание уделяют вопросам воспитания детей в ущерб своим профессиональным интересам:

«– *Вы бы хотели сейчас выйти на работу?*

– Нет. Надо детям побольше времени уделять. Я считаю, чтоб выросли полноценными.

– *Это Ваши дочки?*

– Да, три.

– *Как Вы решились стать многодетной матерью?*

– Наверное, Всевышнего желание. Ну, в принципе не одного ребенка планировала, но троих. Ну, так получилось, что, наверное, еще будет [респондентка в положении]. Хотелось бы думать, что последний, но как получится. Меры предпринимает, но как-то не получается.

– *Муж не настаивает на наследнике?*

– Да, да. Но хочется ему, конечно, мальчика, нормальное желание, а то все дочери»<sup>321</sup>.

Даже при русском супруге незамужние респондентки мечтают передать исламские традиции своим детям.

«– *В случае с русским мужем Вы готовы дать ребенку имя по мусульманской традиции?*

– Я вот, я об этом думала, да. Но я бы лучше, конечно, хотя это неправильно, но я бы хотела давать “насим куран”, ну, мулла чтоб читал, даже независимо от того, что русский, вот не знаю почему. Я как бы все равно на этом приоритет ставлю, я вот в этом плане я уважаю эту религию, не знаю, мне нравится»<sup>322</sup>.

Легко заговорить с незнакомым мужчиной могут 41,9% опрошенных, 20,9% респонденток затруднились с ответом, а 37,2% – скорее воздержатся от такого общения. Традиционное половое разграничение в исламе несколько утратило свое значение и доли «открытых» и «закрытых» для контакта с мужчинами стали примерно одинаковы.

На контакт с незнакомцем легко идут девушки до 30 лет (100%), часть женщин до 40 лет и 43,5% женщин старше 56 лет. Вероятнее всего, сказывается потеря трудоспособности, как

<sup>320</sup> Интервью 20Perm07. Пермь, 11.02.2008.

<sup>321</sup> Интервью 9Perm07. Пермь, 15.06.2007.

<sup>322</sup> Интервью 3Perm07. Пермь, 16.04.2007.

следствие, наличие свободного времени и неудовлетворенное желание социального общения. Тем не менее с возрастом вероятность случайного общения понижается (57,2% – 46–50 лет, 37,5% – 51–55 лет, 34,8% – старше 56 лет). А корреляция между степенью религиозности и контактности с мужчинами проявляет себя слабо: 40% в группе «сильно религиозных», 46,7% среди «слабо религиозных» и 25% среди не придающих значения религии готовы пойти на контакт с незнакомым мужчиной. К тому же в группе «сильно религиозных» равны доли тех, кто готов поддержать такое знакомство и кто избегает его (по 40%).

В качестве главных обязанностей мужа в семье респондентки назвали: 1) зарабатывать денег (91,4%), 2) ремонт бытовой техники (65,5%), 3) следить за своим внешним видом (56,9%). Этот перечень требований, предъявляемых мужчине-супругу, точно такой же, как и у женщин других религиозных общин. Выполнение супружеских обязанностей женщины поставили лишь на 4-е место (46,6%) и придают такое же значение, что и выполнению домашнего задания с детьми (46,6%). Реже всего от супруга ожидают, что он будет гладить белье, стирать и убирать квартиру (8,6%), готовить (17,2%) и выгуливать животных (15,5%). На ожидания от супруга в первую очередь влияют семейное положение и возраст респондента. Женщины в браке и вдовы чаще ожидают вышеназванные качества от супруга. В вопросе о сексуальных обязанностях супруга заметно активизировались замужние женщины. Проживающие в гражданском браке проигнорировали этот ответ. Возможно, они придают меньше значения сексуальным отношениям супругов. Более активны в ожиданиях от супругов женщины старшего возраста (54,4% всех ответов приходится на респонденток старше 56 лет, 21,7% – 51–55 лет). Во всех возрастных группах женщины убеждены, что муж должен обеспечивать семью (20–30%). Требование о ремонте бытовых приборов в доме с возрастом встречается реже (в возрасте 26–30 лет 20% опрошенных указывают на этот пункт, в 31–35 лет – 33,3%, в 51–55 лет – 14,3%, старше 56 лет – 16,3%). Пожелание опрятного внешнего вида супруга не сильно меняется в разных возрастных группах (12–20%). Сексуальные претензии к мужу чаще предъявляют молодые женщины и респондентки среднего возраста (20% – 26–30 лет, 16,7% – 36–40 лет, 9,8% – старше 56 лет). Требование по организации досуга чаще встречается среди молодежи и женщин старше 56 лет.

Для верующих 31–40 лет важно, чтобы муж делал уроки с ребенком (33,3% и 16,7% соответственно).

Корреляция религиозности и ожиданий от мужа не всегда обнаруживает явную зависимость: чем выше религиозность, тем меньше денежных претензий к мужу (21% в группе «сильно религиозных», 22% – «слабо религиозных», 31,3% – не придающих значения религии, 33,3% – затруднившихся с идентичностью), и тем реже требования к внешнему виду супруга (13,2%, 16,2%, 17,5%). Однако претензии по поводу ремонта бытовой техники, организации досуга равны во всех группах независимо от религиозности. Корреляция ожиданий, предъявляемых супругу, и степени религиозности прослеживается в некоторых аспектах, но не является абсолютной.

Вопрос о реально выполняемых обязанностях мужчины обнаруживает совпадение ожидаемого с реальным положением в семье. Чаще всего респондентки указывают на то, что муж приносит деньги в дом (43,1%), следит за своим внешним видом и чинит бытовую технику (по 32,8%). Однако если сравнивать численные показатели женщин, то оказывается, что женщин, которые предъявляют денежные претензии мужу, больше, чем тех, у которых мужа действительно обеспечивают семью. Разрыв в этой группе максимальный (48,3%). Судя по всему, это наиболее острая проблема многих семей, что сильно может сказаться на удовлетворенности жизнью в целом. Следующим пунктом расхождений является вопрос о помощи ребенку в подготовке домашнего задания (39,7%) и ремонте бытовой техники (32,7%). Причем перечень выдвигаемых ожиданий от супруга всегда выше реально выполняемых обязанностей.

Гендерные отношения в мусульманских семьях подвержены определенным изменениям в современных условиях. Однако преемственность традиционных семейных ценностей между поколениями (авторитет старших, уважение родителей супруга, многодетность) остается высокой. Мусульманки занимают активную позицию в решении семейных проблем. Ожидания мусульманок от брака и супруга идентичны ожиданиям их ровесниц из других религиозных общин. Конкретные модели поведения респонденток в семье во многом определяются социальной реальностью (финансовой состоятельностью, количеством детей, ролевыми функциями супруга). Влияние религиозности на женские стратегии



поведения наиболее ярко проявляется в решении конфликтных ситуаций, объеме предъявляемых требований супругу и способности управлять негативными эмоциями, т.е. в первую очередь в субъективной сфере самоконтроля и самосовершенствования, а не во внешнем воздействии на окружающих.

## ***5.6. Профессиональное поведение прихожанок и их отношение к карьере***

Исламская догматика не запрещает женщине трудиться, но ставит на первое место выполнение домашних обязанностей и воспитание детей, что заметно усложняет самореализацию мусульманки в профессиональной сфере. Вместе с тем ислам всегда придавал высокое значение знаниям и образованию. Поэтому многое, по мнению традиционалистов, зависит от активности самой женщины и умения сочетать предписанные обязанности.

В настоящее время 50% опрошенных женщин работают. Группа трудоустроенных формируется на 53,6% за счет женщин 31–55 лет, на 35,7% из лиц старше 56 лет и на 10,7% – в возрасте 18–30 лет. В группу безработных попали мусульманки в основном пенсионного возраста (88%). Структура занятости среди мусульманок не отличается от показателей других религиозных общин края.

Данные статистики показывают, что половина верующих задействована в профессиональной сфере и к ним применима профессиональная составляющая идентичности. В то же время в группе неработающих (50,9%) есть женщины трудоспособного возраста (12%), которые находятся в поиске лучшего места. Старшее поколение, мусульманки пенсионного возраста, вынуждены работать для обеспечения повседневных потребностей семьи.

42,1% респонденток закончили среднее специальное учебное заведение, 17,5% – ВУЗ, и столько же имеют на руках аттестат о среднем образовании.

Мусульманки не всегда имеют достаточно высокий уровень образования, что снижает их шансы на трудовом рынке и оттесняет в сферу среднеквалифицированного труда. Сложившаяся ситуация часто объясняется местом проживания респонденток (сельская местность), качеством образования и воспитания.

Подавляющая масса опрошенных пенсионного нетрудоспособного возраста (60% старше 56 лет).

Если исходить из критерия профессиональной принадлежности, то 31,4% мусульманок работают в учреждениях культуры, науки, здравоохранения, 21,6% – в промышленности и на транспорте (что связано с трудовой миграцией в регион в 1960-70-е гг.), 35,3%

отметили графу «другое», добавив сферу недвижимости и информационных технологий, и лишь 3,9% – в сельском хозяйстве.

По сравнению с 1970-80-ми гг. очевидна смена социально-экономических характеристик мусульманского населения: отток трудоспособных сил из сельского хозяйства, в том числе на селе. Высокие показатели занятости мусульманок в сфере недвижимости, информационных технологий свидетельствуют об активном их включении в современные производственные процессы. Вместе с тем мы не можем говорить о формировании профессиональных анклавов мусульманок в отдельных отраслях, как и среди представительниц других конфессий.

В предыдущих главах был подробно рассмотрен вопрос соотношения реального состава коллектива и идеальных представлений о нем среди опрошенных мусульманок. Относительно профессиональных контактов верующих хотелось бы еще раз подчеркнуть, что большинство опрошенных (51,2%) работает в поликонфессиональных коллективах (без учета лиц, не придающих значения этому вопросу). Корреляция между пребыванием в мультикультурной среде и предпочтением коллектива показывает, что с опытом работы в поликонфессиональной среде растет число сторонниц смешанных коллективов. Мусульманки готовы и хотят работать в более открытом коллективе, не связанном религиозными отношениями. Их не пугает перспектива столкновения с иной конфессиональной традицией в трудовом процессе.

В то же время в вопросе о приоритете социальных контактов коллеги заняли лишь 9-е место из 14 возможных (32,8%). Потребность в общении с коллегами верующие актуализируют только после реализации интеракций в религиозной, этнической, соседской, семейной и дружеской среде.

Если до 25 лет молодые люди, как правило, всем довольны и не сформировали еще критического отношения к своим достижениям, то к 30 годам молодежь все чаще задумывается о жилищных проблемах, что становится одним из стимулирующих факторов их профессиональной активности. Удовлетворенные своими профессиональными достижениями чаще встречаются среди лиц старше 46 лет. Молодежь и среднее поколение не считают себя реализовавшимися в профессиональном плане. Это объясняется как психологическими причинами, так и недостатком образования,

ограниченностью рынка труда (особенно в сельской местности), общероссийскими социально-экономическими реалиями.

В качестве мотивационных факторов профессиональной активности выступают необходимость удовлетворения материальных потребностей верующих (жилье, одежда, питание), и духовно-индивидуальные притязания на самоутверждение и реализацию личности. Часто активная позиция мусульманок оборачивается для них неудовлетворенностью своими жизненными условиями вследствие подвижности сознания, когда ранее поставленные цели быстро сменяются более амбициозными планами. Вера, религиозность, особое отношение к трансцендентному миру не мешает мусульманкам занимать активную жизненную позицию в посюстороннем реальном мире, поскольку ислам – прежде всего социально ориентированная религия.

Большинство мусульманок (70%) вынуждены отстаивать свои права на рабочем месте. И лишь 24% этого не делают. Женщины занимают наступательную позицию, доказывая свою компетентность и защищая статус на рабочем месте. Профессиональный мир верующих складывается под влиянием социально-экономических процессов, протекающих в российском обществе.

С учетом перекрестного анализа трудовой занятости и удовлетворенности жизненными условиями условно можно выделить несколько типов поведенческих стратегий верующих:

- 1) успешные – работают и удовлетворены жизнью;
- 2) домохозяйки – удовлетворены, но не работают;
- 3) работающие, но неудовлетворенные;
- 4) неработающие и неудовлетворенные.

Представители первой группы самостоятельны, свободны в выборе одежды, делят бюджет, отстаивают свои права, склонны сами зарабатывать деньги, не надеются на мужа, целеустремленны, оправдывают необходимость аборта, выступают за равноправие мужчин и женщин. Если они обращаются к Богу, то исключительно из религиозных соображений.

«– Ну, то есть приезжая в Пермь у меня было конечно, во-первых, это работа, да, а во-вторых, конечно, высшее образование получить, на тот момент, конечно, я ни о чем не думала, вот. Сейчас практически уже заканчиваю, мне осталось диплом, естественно приоритет какой? Т.е. выйти, естественно, замуж, да?, карьерный

рост и, естественно, семья. Это вот как бы чувствуется, что необходимо»<sup>323</sup>.

Верующие второй группы не конфликтны, менее притязательны в вопросах внешнего вида, прислушиваются к мнению мужа, не участвуют в распределении бюджета, не ищут заработка, как правило, играют пассивную финансовую роль, сконцентрированы на домашних заботах, занимают конформистскую позицию в большинстве вопросов, так как не привыкли отстаивать свое мнение.

В третьей группе чаще встречаются женщины с конфликтной стратегией поведения. Они не защищены мужем (а потому его авторитет низок), участвуют в распределении финансов, исходят из равноправия мужчин и женщин, обращаются к Богу по психологическим и социальным мотивам, в поисках защиты и поддержки. Из-за своих материальных проблем ищут спасение в религии.

Четвертая стратегия поведения наблюдается у пенсионеров, ветеранов и людей с низкой социальной активностью. Это, как правило, неработающие вдовы старшего поколения, которые пытаются реализоваться в религиозной сфере.

В целом же для мусульманок характерна активная модель социального поведения и достаточно высокий уровень открытости в профессиональной среде.

---

<sup>323</sup> Интервью ЗРетm07. Пермь, 16.04.2007.

### ***5.7. Образ общества в представлении верующих женщин***

При оценке общей социальной контактности респондентов обнаружилось, что большинство предпочитает общаться: 1) с единоверцами (56,9%), 2) соседями (53,4%), 3) представителями своего народа (по 48,3%), людьми своего окружения и давно знакомыми. Далее обычно называют — «всеми людьми» (44,8%), детьми (46,6%). Сослуживцев, сверстников, случайных собеседников можно объединить в третью группу по приоритетам опрошенных, и они упомянуты в трети анкет. Менее всего актуализируется общение по половому признаку (15,5% охотно идут на контакт с противоположным полом, 12,1% предпочитают женское общение). 5,2% предпочитают уединение, это религиозные женщины старше 56 лет.

Группу верующих нельзя назвать закрытой, треть из них идет на любые случайные контакты, однако мотивы общения для большинства продиктованы религиозными, бытовыми, этническими, социальными причинами.

Отличия между группой сильно и слабо верующих женщин проявляются в том, что первые чаще поддерживают контакты с единоверцами (74,2% против 26,7% в каждой из групп), представителями своего круга (60 против 40%), соседями (63 против 46,7%), сверстниками (43 против 20%). Если глубоко верующие женщины охотно идут на контакт с представителями своего пола, т.е. женщинами (14,3% против 6,7%), то слабо верующие охотно общаются с мужчинами (20 против 11,4%). Примерно одинаковое отношение обе группы демонстрируют к сослуживцам, давно знакомым людям, случайным собеседникам и детям. В группе слабо верующих женщины охотнее общаются с детьми (на первом месте, 53,3%), давними знакомыми (46,7%) и соседями (46,7%). Религиозный и этнический аспекты менее важны для них при выборе собеседников.

С единоверцами предпочитают общаться 78,8% женщин, для которых религия играет важную роль в жизни, и 12,1% женщин, которые религия «пожалуй» важна. 6,1% женщин не придают значения религии, между тем общаются с представительницами своей конфессии. Люди, идущие на контакт с единоверцами, как правило, женщины старше 56 лет (69,7%), но есть и более молодые

18—25 лет (3%) и 36—40 лет (3%). Причем очевидна тенденция: с возрастом все чаще общаются с единоверцами.

Этнический фактор с возрастом играет все большую роль в выборе контактов. Среди женщин старше 56 лет 70,4% общаются с «представителями своего народа». Чем религиознее, тем чаще контактируют с этнически близкими людьми (64,3% и 21,4% соответственно в группах, придающих большое и достаточное внимание религии, и 10,7% среди тех, кто не придает никакого значения вере).

Открытость для «всех людей» без ограничений и барьеров наблюдается у старшего поколения: после 46 лет женщины охотнее идут на контакт (54,2% опрошенных этой группы — лица старше 56 лет). Причина, скорее, кроется в мировоззренческих, психологических мотивах, а не в занятости, поскольку соотношение работающих и неработающих примерно одинаково (53,8% против 46,2%).

Тяга к общению с детьми присутствует во всех возрастных группах, но растет по мере старения респонденток (60% отметивших этот ответ, лица старше 56 лет). Возможно, эта возрастная группа уже имеет внуков и нуждается в таком общении.

Все опрошенные активно и охотно контактируют с русскими, представителями других конфессий. Те, кто вырос в однородной сельской среде, никогда не сталкивались с межэтническими и межконфессиональными конфликтами и противоречиями:

«— Даже иногда вот на работе, когда на предыдущей, мне говорили, у тебя лицо это. Я говорю: Что? На шахидку похожа что ли? Но видно, что ты не русская. Ходя по рынку вот эти вот, как их называют, кавказцы и т.д. они либо видят, делают скидки и т.д., что ты не русская. Как бы есть преимущество в том, что тебя не обидят, по крайней мере, то, что не русская. Вот»<sup>324</sup>.

«— Я говорю, мне приятно, когда татаров встречаю, вот это для меня приятно, а такого, чтоб там разграничивать как-то, — неа, нет»<sup>325</sup>.

Большинство из респонденток не носит платок. Однако глубоко верующие обязательно покрывают голову, хотя молодым мусульманкам приходится подстраиваться в этом случае под окружающую среду и модифицировать традиционную практику.

<sup>324</sup> Интервью 6Perm07. Пермь, 15.06.2007.

<sup>325</sup> Интервью 14Perm07. Пермь, 26.06.2007.

« – *Вы носите платок?*

– Ну не совсем правильно, конечно. Просто у нас реагируют немножко так люди.

– *Вам что-то говорят на улице?*

– Нет, вообще ничего. Нет. У меня просто знакомая, подружка близкая, да? Одевается вообще полностью по правилам шариата и почему-то так все. Т.е. когда мы с ней идем, подходят и спрашивают, а что с ней не так, или там сочувственно (смеется). Как-то вот это на себе я испытать не хочу»<sup>326</sup>.

В интервью респондентки неоднократно говорили, что хотели бы видеть более активную позицию исламской уммы в обществе как в общественно-политическом, так и культурно-просветительском плане, в том числе внутри общины. Однако сказанное остается в рамках желаемого, респондентки редко участвуют в общественно-культурной жизни региональной общины.

В вопросе о посещении общественных мест 60,3% опрошенных не испытывают неловкости и не против сходить в баню, на дискотеку, 25,6% против такой формы досуга. Посещать общественные места без ограничений готовы молодые девушки до 35 лет, к ним присоединились 85,8% женщин 46–50 лет, 57,2% – 51–55 лет, 50% старше 56 лет. Очевидно, что по мере старения снижается процент одобряющих посещение общественных мест. При этом справедлива обратная тенденция: растет число осуждающих посещение общественных заведений (14,3% – 46–50 лет, 14,3% – 51–55 лет, 33,3% старше 56 лет). С ростом религиозности желание посещать подобные места снижается (48,1%, 78,6%, 100%) и растет неодобрение подобных поступков (29,6% в группе «сильно религиозных», 14,2% среди «слабо религиозных», ни одного – среди не придающих значения религии).

Молодые девушки до 25 лет не испытывают сильного стеснения и абсолютной раскрепощенности в присутствии мужчины-доктора (50% ответили «скорее да» и столько же «скорее нет»). Женщины 26-35 лет в той или иной степени не испытывают никаких неудобств в присутствии доктора-мужчины. После 36 лет доля стесняющихся чуть больше (14,3% – 46–50 лет, 66,6% – 51–55 лет, 34,6% – старше 56 лет), т.е. с возрастом стеснительность увеличивается. В отношении религиозности прослеживается

<sup>326</sup> Интервью 9Perm07. Пермь, 15.06.2007.



следующая корреляция: чем менее религиозны женщины, тем более открыты они для общения с противоположным полом, и наоборот (62,1% в группе «сильно религиозных» стесняются, 41,2% в группе «слабо религиозных», и этот показатель равен 0% в группе, не придающих значение религии). Религиозные убеждения накладывают определенный отпечаток на взаимоотношения в обществе, контактность с противоположным полом, хотя немалую роль здесь играет и возраст респонденток. Доля испытывающих стеснение по сравнению с показателями мусульманских регионов может оказаться невысокой, что объясняется сложившимися взаимоотношениями в светском обществе между мужчинами и женщинами.

\*\*\*

Подводя итог, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что для всех опрошенных «быть мусульманином» является одним из компонентов субъективных процессов индивидуализации в современных условиях, правда, с разной степенью интенсивности. В повседневной жизни (в семье, среди друзей, в социуме) вопрос религиозной принадлежности не поднимается в этой среде, включенность в исламскую культуру воспринимается как нечто само собой разумеющееся по историческим и этническим причинам. Воспоминания о детском религиозном опыте респондентов чаще всего связаны с религиозной практикой родственников, бабушек и дедушек. Такая религиозность как часть культуры дает им систему ценностей, ориентаций и необходимые поведенческие образцы для жизни.

Вряд ли можно согласиться с утверждением секретаря Межрелигиозного Совета СНГ А. Алиева, что «растущая активность — естественный ответ на “укрощение религии”, именно такое, очень точное название получила экспансия секуляризма еще в XIX веке»<sup>327</sup>. Причины роста религиозности едва ли можно объяснить ее подавлением в XIX в. Для большинства верующих это давно забытая история. Рост религиозности среди населения объясняется в первую очередь усложнением реальности, ускорением темпа жизни,

---

<sup>327</sup> Ильичев Г., Клиш В. В России можно только верить? «Известия» и ВЦИОМ выяснили, каким богам мы молимся// Известия. 2006. 18 декабря.

повышением требований в профессиональной сфере, ослаблением моральных устоев социума и, как следствие, поиском психологической защиты, поддержки со стороны религии (персональный страх перед неизвестностью, усталость от безысходности и проблем), – в любом случае причины роста религиозности следует искать в психологических механизмах мировосприятия отдельно взятого человека.

Высказывания верующих в интервью и в анкетах позволяют утверждать, что не религиозность определяет социальное окружение, а чаще всего от социального контекста зависят формы обрядности и их интенсивность. Особенно это заметно в вопросе взаимоотношения полов, необходимости храма для молитвы, предпочтения поликонфессионального по составу коллектива и т.д.

В большинстве случаев можно говорить о сильном влиянии семьи на религиозность респондентов (в т.ч. у конвертитов), при этом мы наблюдаем разрыв религиозной традиции между родителями и детьми. Социальные практики родителей не вполне отвечают современным профессиональным и религиозным требованиям, а потому ограничено влияют на поведенческие и культурные ориентации молодого поколения верующих. Новое поколение мусульман чаще всего самообращенные, сознательно сделавшие выбор в пользу ислама. При этом опрошенные ни в коем случае не подвергают сомнению ценность семьи и взаимоотношений со старшим поколением, но продуцируют свои варианты поведения, которые бы соответствовали современности.

Можно констатировать, с одной стороны, осознанную идентификацию опрошенных с исламской общностью, с другой стороны, религиозные представления и отношение к религиозной практике сильно разнятся. Мусульманская умма как общий культурный знаменатель не едина и не статична. Ислам в каждом конкретном случае имеет индивидуальное измерение в жизни опрошенных. По совмещению старых и новых практик можно выделить несколько стратегий поведения в рамках исламской традиции: 1) социальное позиционирование в качестве этнических мусульман; 2) особое подчеркивание субъективных религиозных представлений; 3) признание разнообразных социальных и религиозных практик.

Наиболее часто наблюдаемая практика – эмоциональная, индивидуальная форма религиозности, при которой несоблюдение

предписаний оправдывается первостепенной значимостью их внутренней религиозности, достаточной для божественного прощения. Многие сознательно секуляризуют свой жизненный стиль, не обременяя себя религиозной практикой.

Можно выделить еще одну группу верующих, чьи религиозные представления внешне открыты для наблюдателя и свободны от субъективного отношения к Богу, а порой от практики. Они занимают более пассивную позицию в вере и тоже ищут оправдания несоблюдению религиозных предписаний. Многие при изложении своих религиозных представлений воспроизводят фрагменты традиционной исламской картины мира, не пытаясь пережить внутренний религиозный опыт и не демонстрируя религиозную эмоциональность. Бог остается для них абстрактным творцом и судьей.

Для традиционно ориентированных респондентов их вера и соблюдение религиозных правил имеют первостепенную важность. Они выполняют религиозные предписания, уверены в современности ислама, при этом могут не соблюдать ритуальную и религиозную практику.

Жизненный мир опрошенных разыгрывается в социально близких сферах (семья, соседи, мусульманская община), которые так или иначе связаны с мусульманской составляющей. С другой стороны, у всех респондентов наблюдается разная степень «конфликтности» с традиционными нормами мусульманского сообщества. Опрошенные в преобладающей массе игнорируют строгие религиозные требования. При этом у региональных мусульман нет явно выраженных проблем во взаимоотношениях поколений по поводу религиозной практики. Во-первых, никто из опрошенных не испытал на себе давление или притязания со стороны родителей в плане более строгого соблюдения религиозных практик. Во-вторых, заинтересованная часть исламской молодежи сама иницирует и поддерживает свою религиозность.

Теоретически обратная сторона всякой социальной общности – ее контроль над соблюдением норм. В региональных условиях мусульманская общность не обладает достаточной авторитетной силой и солидарностью, чтобы устанавливать санкции и контролировать прихожан. Родители в силу потери традиции в советское время порой не могут предложить поведенческие образцы, поэтому их авторитет не абсолютен и проявляется ситуативно.

Молодежь вынуждена самостоятельно решать свои проблемы отнюдь не из-за конфликтных отношений с родителями, а скорее из-за складывающихся жизненных условий. Они оказываются вне сферы родительского контроля, однако при этом не подвергаются сомнению ценности семьи и их традиции, а также религиозные и социальные ориентации мусульманской культуры.

Данные опросов и интервью показали, что преобладающая часть опрошенных говорит о субъективной религиозности. Верующие сами создают и легитимируют моральный кодекс, модифицируют культурные и религиозные образцы, по-новому интерпретируют традиционные ценности согласно запросам современности, приспособив религиозную практику к собственным потребностям.

При этом они демонстрируют слабую осведомленность в вероучении. В их сознании переплетены религиозные компоненты и нетрадиционные исламские практики (фатализм, гадания, астрология).

В современном индивидуализированном мире смыслообразующая функция религии приобретает особое значение: на первый план все чаще ставится значимость эмоционально-религиозного опыта; религиозная практика секуляризируется, сокращается число практикуемых обрядов. Таким образом, эмоциональное отношение к Богу легитимирует модификацию и модернизацию религиозной практики. Здесь наблюдается заметная взаимозависимость между субъективной религиозностью и ее способностью к согласованию мусульманских норм и требований современного общества. Как показывает практика, только тот, кто способен рефлексировать по поводу своей религиозности, установить субъективное отношение между персональной верой и миром, способен конкурировать в социальном окружении, преодолевая вызовы современности. Субъективная религиозность повышает интегративные способности индивида.

Однако нельзя переоценивать масштаб протекающих модернизационных процессов. Многие верующие по-прежнему придерживаются традиционных взглядов. Они едва ли способны сформулировать собственную позицию в отношении субъективных предпочтений. Чаще всего этот феномен описывается понятием «деревенский ислам», когда такая неотрефлексированная форма

ислама влияет на общие настроения в локальной общине, но не определяет индивидуальную религиозность.

Опрошенные возвращаются в социальном поле культуры большинства (школа, ВУЗ, работа, мегаполис, СМИ). Большая часть опрошенных живет и строит свои планы относительно будущего в поликонфессиональной среде. Это сказывается на ценностных ориентациях, на самопозиционировании, профессиональной успешности. Опрошенные не мечтают о моноэтничном или монорелигиозном окружении. Они привыкли себя ощущать частью сложного мира с множеством идентификационных и культурных образцов, что является отчасти гарантией свободного отправления их религиозных убеждений. В вопросе семейных отношений большинство из них ориентируется на модель малых семей с равноправным положением мужчины и женщины. Хотя следует признать, что среди верующих мусульман достаточно высока доля сторонников относительно больших семей с 3–4 детьми. В перспективе можно прогнозировать дальнейшее приспособление традиционных исламских норм к современному жизненному стилю.

Как часть сложного мира респонденты не ориентируются на титульную нацию, они позиционируют себя самостоятельно, подчеркивая свои достоинства. В мировоззренческом плане у них свой путь к современности: через приспособление исламских норм к новым условиям. Это еще раз подтверждается в их четко выраженном мировоззренческом противопоставлении себя русским, что не мешает им регулярно и с желанием общаться в русском кругу. Отчасти респонденты самоутверждаются за счет метафизических противопоставлений с русскими, а не за счет изоляции в поликонфессиональной культурной среде. Такая модель поведения с социумом менее конфликтозна, т.к. в их сознании нет явных преград и враждебных образов в реализации своей религиозности.

При этом опрошенные сигнализируют о непонимании культуры большинства. Их изумляет низкая степень взаимопомощи среди друзей, родственников, членов семьи, утрата ценности брака, повседневное оскорбление их религиозных чувств.

Мусульманки Пермского края не афишируют свое желание жить по исламским законам, и, с другой стороны, не замыкаются в своем кругу, что сказывается на их разобщенности. Несмотря на четкое противопоставление мусульмане – православные, которое присутствует в бытовом сознании, степень отчужденности между

ними не воспринимается остро, они в меру дистанцированы друг от друга как два разных вероучения. Ассимиляционные процессы среди татаро-башкирского населения лишней раз подтверждают справедливость этого тезиса.

В то же время общество большинства не предлагает мусульманкам других идентификационных практик. Допуская только частичное совмещение различных социокультурных нормативных и ценностных систем, опрошенные ощущают себя живущими в двух мирах. Балансируя между различными культурными требованиями, респондентки пересматривают свое субъективное отношение к культурным образцам. Опрошенные вырабатывают свои стратегии преодоления вызова. В такой ситуации обращение к мусульманской идентичности несет определенную стабильность в идентификации.

Верующие преодолевают двойной вызов: в культурном поле этноконфессионального меньшинства и в современном социальном обществе, где они пытаются найти собственное место. Поэтому часто в их сознании противопоставляются современные поведенческие стратегии и традиционные ценности, что особенно заметно в вопросе взаимоотношения полов.

Для стабилизации и создания относительно гомогенного регионального сообщества необходимо двустороннее движение: не исключение отдельных практик и стратегий поведения, а создание дискуссионного мышления для преодоления стереотипов о несовместимости культурных образцов. Ведь исламская идентичность – это не контртезис современности, тем более что мусульманки демонстрируют высокую степень открытости, контактности с внешним миром, оптимистично и деятельно подходят к решению проблем современного общества.

## Заключение

Как уже отмечалось, тема религиозности и всего, что с ней связано, является достаточно широкой. Учитывая тот факт, что трансформации конфессионального пространства являются константой для культуры человечества, всегда сложно претендовать на всеохватность проводимых исследовательских работ. Тем не менее на основе осуществленной региональной выборки данных, анализа текстов, относящихся к священной литературе, и серии интервью еще раз осуществилась возможность вычленения тех специфических черт, которые характеризуют религию как живой феномен на современном этапе существования цивилизации. Учет гендерного аспекта способствовал усилению конкретности рассматриваемого материала, его практическому приложению. Полученные выводы оказались соотнесенными не только локальными вариантами конфессиональных сообществ, но и самим отношением к сакральному сообществу и связанными с ним сакральными практиками.

Анализ ряда явлений религиозной и околорелигиозной жизни показал, что религиозность как специфическое явление в социальном пространстве необходимо содержит элемент некой универсальности: социум во многом является конструирующим фактором и этого отношения. Воздействие других мировоззренческих моделей влечет за собой изменение внешних параметров религиозного отношения, не деформирующих, впрочем, сам феномен веры как стержня любой вероучительной системы. Те феномены, которые в своих претензиях на религиозную природу подвергаются критике со стороны представителей традиционных верований, тем не менее, должны рассматриваться как один из закономерных результатов эволюции религии как феномена человеческой культуры.

Результаты проведенных социологических опросов дают основание говорить о том, что женщины-верующие изучаемого региона могут рассматриваться как единая группа на том основании, что на них влияют общие социально-экономические, политические и культурно-исторические предпосылки социального бытия. Другими словами, применительно к российской ситуации следует говорить о некоем наборе стереотипов мышления и поведения прихожанок, который может в равной степени быть отнесен к

представительницам почти всех религиозных групп. Данный факт делает возможным априорную аппликацию полученных данных в отношении тех общин, которые по ряду причин оказались не вовлеченными в проведенное исследование.

Полученные социологические данные также сделали возможным выделение в регионе различных типов общин, критерием для которого является соотношение номинально и формально верующих. Количественный состав участников исследования достаточно наглядно показал, что далеко не все сообщества, имеющие официальную регистрацию и признанные другими религиозными течениями, активно функционируют и могут считаться значимыми субъектами для сохранения или изменения конфессионального пространства в целом.

Тем не менее вне зависимости от числа принявших участие в опросах сама модель религиозного поведения очерчена в каждой общине достаточно четко, так что можно говорить, в какой-то мере, о ее специфических конфессиональных формах. Именно в религиозном пространстве наиболее ярко, по нашему мнению, проявляется разница в стратегиях поведения в традиционных и новых религиозных общинах. Религии, относимые к традиционным, отличает, кроме всего прочего, расплывчатость границ религиозности в традиционных общинах и смещение этого отношения в сферу образа жизни, когда не требуется интенсивность религиозного переживания. Одним из доминирующих факторов здесь также является и специфика каждого из религиозных учений, соединенная с особенностями культурно-исторического развития страны, этноса, группы верующих.

Внутри каждого из задействованных в исследовании женских сообществ верующих допустимо выделить те модели поведения в религиозном пространстве, которые формируются самим учением, позицией лидера или руководства в целом или возникают в результате постоянно идущего синтеза религиозного и мифологического мировоззрения, с непременным внешним влиянием светской культуры.

Уже примененные методы количественного анализа, вне верификации качественной природы, наглядно показали, что каждая группа имеет свой специфический модус мышления и поведения, напрямую связанный со специфическими потребностями и возможностями ее представителей. Этот модус в наибольшей мере



касается непосредственно моделей религиозного поведения, поскольку в социальном плане, как выяснилось, более значимыми оказались стереотипы поведения женщин всего общества в целом, особенности семейного воспитания в советском и на постсоветском пространстве, ряд мифологических установок, которые не зависят от конфессиональной принадлежности.

Исследование моделей социального поведения подтвердило справедливость нашего предположения о том, что в эпоху постмодернистских ценностей (индивидуализм, профессионализм, самореализация), эмансипации женщин, гендерной революции, все возрастающей мультикультурности обществ отдельно взятому индивиду приходится корректировать свои традиционные ориентации, создавая свою собственную модель взаимоотношения с окружающим миром, в т.ч. и в отношении вопросов веры. Современная верующая вынуждена не только позиционировать себя в религиозном континууме и в социальном плане, но и существовать в условиях поликонфессиональности и открытости культуры разным модернизационным веяниям.

Это уже не зависит от половой принадлежности, а, скорее, определяется уровнем модернизованности общества в целом. Налицо столкновение традиционных и современных ценностей, преодоление которого в качественном аспекте определяется дифференцированно у представительниц разных общин.

Проведенный анализ позволил выявить спектр общин по использованию ими элементов светской культуры – от наиболее фундаменталистски ориентированных до практически полностью секуляризированных. Оказалось, что семейно-бытовой уклад религиозных семей претерпевает значительную модернизацию, женщина все чаще играет активную роль даже в традиционно организованных религиозных семьях, хотя по-прежнему сильными остаются стереотипы в отношении женской занятости, источников обеспечения семьи и т.д.

Одновременно выяснилось, что молодежь, принимающая участие в жизни общины, находится под достаточно значимым влиянием старшего поколения. Таким образом, изучение поведенческих особенностей верующих женщин представляет собой ключ к пониманию молодежной религиозности, зачастую более радикальной.

Стоит принимать во внимание и факт весьма высокой эффективности вовлечения в активную внебогослужебную деятельность представителей традиционных и нетрадиционных религий, наблюдаемый как раз среди женской части религиозных сообществ. В границах самих общин это уже давно имеет место и осуществляется в разнообразных формах и сферах приложения усилий. Социальный потенциал членов конфессиональных объединений делает привлекательными религиозные общины в качестве партнеров при осуществлении разного рода благотворительной и просветительской деятельности.

Разумеется, религиозность как явление не стоит сводить к региональному, гендерному либо другим аспектам. Она как феномен требует постоянного и всестороннего изучения. Однако обращение к тем аспектам религиозной жизни, которые наиболее ярко проявляются в конфессиональном пространстве, несет в себе неограниченное число возможностей для ухода от формальных параметров явления и обращения к тому, что действительно вносит вклад в социальную жизнь и неотъемлемую от нее культуру.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Асадуллин Ф. А. Мусульманские духовные организации и объединения РФ. М., 1999.

Астафьева О. Н. Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы. М.: Изд-во МГИДА, 2002.

Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодежь Запада). М., 1984.

Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь. М., 1980.

Балтанова Г. Р. Мусульманка. М.: Логос, 2005.

Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1957.

Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.

Бачинин В. А. О двух парадигмах социологического мышления// Социологические исследования. 2004. № 7. С. 126–130.

Белкин В. М. Карманный арабско-русский словарь. М., 1992.

Белова Т. П. Женщина и религия: Проблемы феминистской теологии// Женщина в меняющемся мире. Иваново, 1991.

Белова Т. П. Женщина и христианство в России (Программа спецкурса)// Женщина в российском обществе. 1996. № 3.

Белова Т. П. Зинаида Гиппиус и «новое религиозное сознание в России»// Женщины России в XX столетии. Иваново, 1993.

Белова Т. П. Роль женщин и семьи в учении и практике адвентистов седьмого дня// Социально-правовой статус женщины в исторической ретроспективе. Иваново, 1997.

Белодед В. К. И сотворил Бог человека по образу своему... Пермь, 1996. Кн. 2.

Благова Т. И. Критический анализ традиционных и модернистских концепций католицизма о роли женщины в обществе: автореф. дисс... канд. филос. наук. М., 1980.

Благова Т. И. Феминизм в современном мире// Наука и религия. № 3. С. 56–58.

Блинова Е. П. Религия и женщины. М.: Знание, 1976.

Брак и семейная жизнь Бахаи. Выдержки из писаний Веры Бахаи /пер. с англ. СПб., 1995.

Бхагаван Шри Раджниш. Библия Раджниша. М., 1994. Т.1. Кн.2.

Бхагаван Шри Раджниш. Приходи, следуй за Мною. Беседы по притчам Иисуса. М., 1994. Т.3.

Варданын Р. А. Демография, общественное мнение и различия в электоральном поведении женщин и мужчин// Гендерная реконструкция политических систем. СПб., 2004.

Варзанова Т. И. Религиозные ориентации молодых россиян (Возрастной и гендерный аспекты проблемы)// Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. В 2 т. М., 1999. С. 274-286.

Воробьева М. В. Женская религиозность в сети Интернет/ VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.: тез. докл. СПб., 2005. С. 391–392.

Воробьева М. В. Женский тип сакральности в новых индийских религиозных движениях// Материалы Вторых Торчиновских чтений «Религиоведение и востоковедение». СПб., 2005. С. 202–207.

Габриэлян Н. М. Пол, культура, религия// Общественные науки и современность. 1996. № 6.

Гендерные исследования: феминистская методология в социальных науках. Харьков, 1988.

Гиллман Х. Свет, который сияет. URL: [http://www.krotov.info/libr\\_min/g/gil/man.htm](http://www.krotov.info/libr_min/g/gil/man.htm) (дата обращения: 13. 05. 2011).

Головей В. М., Шанайда В. И. Критика христианского толкования семейно-брачных отношений// Вопросы атеизма. Киев, 1981. Вып. 17.

Горичева Т. М. Дочери Иова: Христианство и феминизм. СПб., 1992.

Горохова Н. В. Вопросы атеистического воспитания женщин. М., 1969.

Горохова Н. Д. Религия и женщины. М., 1975.

Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние)/ отв. ред. Ф. Г. Овсиенко, М. И. Одинцов, Н. А. Трофимчук. М., 1996.

Григулевич И. Р. Пророки «новой истины»: очерки о культах и суевериях современного капиталистического мира. М., 1983.

Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? М., 1984.

Гуревич П. С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985.

Гуревич П. С. Современные внеконфессиональные религиозные организации на Западе. М., 1983.

Деяния Павла и Феклы// От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987. С.128–142.

Догматическое богословие. М., 1997.

Дубов И., Ослон А., Смирнов Л. Экспериментальное исследование ценностей в Российском обществе (1994)// Десять лет социологических наблюдений. М., 2003. С. 543–583.

Дхьяна-кунда деви даси. Семья в сознании Кришны: равные возможности? URL: [http://woman.upelsinka.com/modern/ind\\_2.htm](http://woman.upelsinka.com/modern/ind_2.htm) (дата обращения: 28. 08. 2008).

Елизарова Т. Вот такая – христианская – семья// Наука и религия. 1992. № 3.

Зубенко Л. А. Эмоционально-психологическая сторона феномена женской религиозности // Общественное сознание и вопросы формирования научного мировоззрения. М., 1980.

Зуев Ю. П. Религиозно-конфессиональные отношения и общественная стабильность в современной России// Религия и политика в современной России. М., 1997.

«И оставит человек отца и мать...» Тайна пола в православной традиции. Беседа с диаконом Андреем Кураевым. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/kur5/Main.htm?mos> (дата обращения: 05. 08. 2008).

Из писаний Бахауллы. М., 1992.

Ильинская А. Духовные дочери старца Нектария. М., 1999.

Ильинская А. В. Судьбы Шамординских сестер. М., 1999.

Ильичев Г., Клиш В. В России можно только верить? «Известия» и ВЦИОМ выяснили, каким богам мы молимся// Известия. 2006. 18 дек.

Интервью с дьяконом Андреем Кураевым. URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm5/060131195257> (дата обращения: 05. 08. 2008).

Интервью с Председателем Конгресса еврейских религиозных организаций и объединений России, раввином Зиновием Львовичем Коганом на тему: «Еврейская нация — это одна большая семья». URL: <http://religio.rags.ru/journal/new04.php> (дата обращения: 02.11.2010).

Иордан М., Кузеев Р., Червонная С. Исламский мир в контексте актуальных проблем культурной и этнической антропологии // Ислам в Евразии. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

Каирская декларация о правах человека в исламе, опубликованная Организацией Исламская конференция, Каир, 5 августа 1990 года. URL:

<http://www.un.org/russian/document/declarat/157pc35.pdf> (дата обращения: 02.11.2010).

Каким нам видится ислам, 30.10.2006. URL:

<http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3495.html> (дата обращения: 17.06.2007).

Каневский К. Основные положения Социальной программы российских мусульман: ислам и светское государство// Рос. юстиция. 2003. № 4.

Кардави Ю. Фатва. 08.06.2007. URL:

<http://islam.com.ua/index.php?pid=36&way=view&fid=2233> (дата обращения: 05.01.2010).

Кигаи Н. И. Женщина и религия?// Вы и мы. 1999. № 9 (25).

Ким И. А. Гендерное неравенство в исламе: женский терроризм. URL:

[http://analiculturolog.ru/index2.php?option=com\\_resource&controller=article&article=229&category\\_id=11&format=html&print=1&Itemid=6](http://analiculturolog.ru/index2.php?option=com_resource&controller=article&article=229&category_id=11&format=html&print=1&Itemid=6) (Дата обращения: 13.04.2010).

Ким Сун-чжон, Пиков Г. Г. Жан Кальвин и некоторые проблемы швейцарской Реформации. URL: [http://pikov.moe-milam.ru/Zhan\\_Kalxvin\\_iproblemi\\_shvejtsar/page22.html](http://pikov.moe-milam.ru/Zhan_Kalxvin_iproblemi_shvejtsar/page22.html) (дата обращения: 25.09.2008).

Книга Мормона. Новые свидетельства об Иисусе Христе. Солт Лейк-Сити, 1988.

Кнотт Ким. Индуизм / пер. с англ. М., 2001.

Кнотт Ким. По материалам статьи Attitudes towards gender. URL:

<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/features/gender.shtm> (дата обращения: 28.08.2008).

Коран / пер. с араб. и коммент. М.- Н. Османова. М., 1995.

Коран / пер. И.Ю. Крачковского М., 1986.

Крупницы из Писаний Бахауллы. СПб., 1994.

Левина В. Н. Ценностно-психологические аспекты женской религиозности// Человек – Философия – Гуманизм: тез. Докл. и

выступлений Первого Рос. философского конгресса 4–7 июня 1997 г. СПб., 1997.

Ленцевич О. Женские образы в христианской литературе (период первоначального христианства)// Женщина. Образование. Демократия: материалы 4-ой междунар. междисц. науч.- практ. конф. (7–8 декабря 2001 г.). Минск: ООО «Энвила-М», 2002.

Лопаткин Р. А. Социологическое изучение религиозной ситуации // Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние)/ отв ред. Ф. Г. Овсиенко, М. И. Одинцов, Н. А. Трофимчук М., 1996.

Лункин Р. Методизм в России: путь к сердцу интеллигента. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=183> (дата обращения: 25. 09. 2008).

Люлева Е. Отношение церкви к женщине // Голос жизни. 1905. №15.

Люлева Е. Свободная женщина и христианство. М., 1906.

Мавлютов Р. Р. Ислам. М., 1974.

Малашенко А. В. Ислам в современной России// Ислам и мусульмане в России. М.: КДТ, 1999.

Медведко Л. И., Германович А. В. Именем Аллаха: Политизация ислама и исламизация политики. М., 1988.

Митрохин Л. Н. «Религиозные культы» в США. М., 1984.

Митрохин Л. Н. Религии «нового века». М., 1985.

Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004.

Михалева А. В. Религиозная идентичность и политическая культура мусульман Пермской области// Панорама исследований политики Прикамья. Пермь, 2004. Вып.2. С.116–136.

Морозова Е. «Православная женщина в современном мире»// Женщина. Образование. Демократия: материалы 4-ой междунар. междисц. науч.- практ. конф. (7–8 декабря 2001 г.). Минск: ООО «Энвила-М», 2002.

Надеждин А. Права и значение женщины в христианстве. СПб., 1873.

Налетова И. Н. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 1999. № 5. С. 130–136.

Население отдельных национальностей по полу и состоянию в браке по субъектам Российской Федерации. URL:

[http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM\\_04\\_2\\_02.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM_04_2_02.xls) (дата обращения: 03.09.2007).

Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации. URL:

[http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM\\_04\\_03.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM_04_03.xls) (дата обращения: 03.09.2007).

Население, учтенное при Всероссийской переписи населения 2002 года. URL: [http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1\\_TOM\\_01\\_01.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1_TOM_01_01.xls) (дата обращения: 03.09.2007).

Никитина Ф. Ева и Богородица. О религиозном идеале женщины// Наука и религия. 1976. №3. С. 11–23.

Николаев Ю. В поисках за божеством. СПб., 1913.

Основные положения социальной программы российских мусульман/ Совет муфтиев России. Ярославль: ДИА-пресс, 2001.

Основы социальной концепции российского иудаизма. URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/> (дата обращения: 02.11.2010).

Ошо. О женщине. К.: София, 2003.

Ошо Бхагван Шри Раджниш. О женщине. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/osho/osho6/12.shtml> (дата обращения: 27. 08. 2008).

Панков А. А. К вопросу о критериях современной религиозности. URL:

[http://www.rusnauka.com/11.\\_NPRT\\_2007/Psihologia/22420.doc.htm](http://www.rusnauka.com/11._NPRT_2007/Psihologia/22420.doc.htm) (дата обращения: 05. 08. 2008).

Панков А.А. Современные трансформации религиозного сознания и религии как социального института// Проблемы розвитку соціологічної теорії. Матеріали першої Всеукраїнської соціологічної конференції. Київ, 2001. С.218–224.

Пастор Дмитрий Зенченко. О месте женщины в пасторском служении. Цит. по: Шведский переулоч. URL:

<http://skatarina.ru/library/cerktain/omeste.htm> (дата обращения: 03. 06. 2010).

Паутова Л. А. Женская религиозность: гендерные стереотипы, модели поведения и коммуникативные аспекты// Гендер: язык, культура, коммуникация: материалы первой междунар. конф. М., 1999. С. 24–28.

Петров Э. А. Государственно-политические конфликты институтов российского и мусульманского права в процессах



реализации социальной доктрины ислама: дис. ... канд. юрид. наук. Ростов н/Д, 2003.

Плугин В., Дмитриева В. Дарующая победу// Наука и религия. 1995. № 2. 34–42.

Постановления и рекомендации Совета Исламской Академии правоведения (фикха). Фетвы 1985-2000. М.: Ладомир, 2003.

Пресс-выпуск № 789. Религия в нашей жизни 11.10.2007. URL: [http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/8954.html?cHash=6c139e501c&print=1&no\\_cache=1](http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/8954.html?cHash=6c139e501c&print=1&no_cache=1) (дата обращения: 27.03.2008).

Протоиерей Дмитрий Соколов. Назначение женщины по Учению Слова Божия. RL: <http://www.wco.ru/biblio/books/sokold1/Main.htm?mos> (Дата обращения: 05. 08. 2008).

Пушкарева Н. Л. Женщина, семья, сексуальная этика в православии и католицизме: Перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. 59–69.

Раби Йосеф Телушкин. Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М.; Иерусалим, 1999.

Ракитова Е.Н. Мартин Лютер о семье и браке. RL: <http://skatarina.ru/library/people/lutobr.htm> от 19.09.2008 (Дата обращения: 05. 08. 2008).

Ренан Э. Жизнь Иисуса. Минск, 1991.

Сайентология. Справочное издание. Копенгаген, 1998.

Сандвайс С. Сатья Саи. Святой и психиатр. М., 1995.

Саралиева З. Х., Балабанов С. С. Религия и социально-психологическая адаптация женщин// Женщина в российском обществе. 1996. № 3. С. 15–23.

Сатсварупа даса Госвами. Этикет вайшнава. Двадцать шесть качеств преданного. М., 1993.

Св. Каллист Ангеликуд. Слово XVI// Путь к священному безмолвию. М., 1999.

Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 89–96.

Суковатая В. Гендерный анализ религий и феминистская теология: к постановке проблемы. URL: <http://giacgender.narod.ru/n2t1.htm> (дата обращения: 05. 08. 2008).

Терехов Д. Протестантская реформация и... чем всё кончилось. URL: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=113122> (дата обращения: 05. 08. 2008).

Тинякова И. П. Учение о женщине в православии // Женщина в современном мире. М., 1989.

Трехлебов А. В. Ахмадхарма. СПб., 1995.

Трехлебов А. В. Клич феникса. СПб., 1997.

Трофимова М. К. Мария Магдалина коптских гностических текстов // Женщина в античном мире: сб.ст. М., 1995. С. 38–52.

Трофимова М. К. Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации// Древние цивилизации. Древний Рим. Избр. статьи из журнала ВДИ. 1937–1997. М., 1997. С. 74–87.

Угринович Д. М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М., 1985.

Уотт У. М. Мухаммад в Медине. СПб., 2007.

Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 4. С. 35–45.

Фоменко А. К., Фоменко И. А., Отношение христианства к женщине, семье, детям. Киев, 1983.

Форсова В. В. Православные семейные семьи // Социологические исследования. 1997. №1.

Фурман Д. Е., Каарияйнен К. Религиозная стабилизация: отношение к религии в современной России// Свободная мысль-XXI. Теоретический и политический журнал. 2003. № 7. С. 19–31.

Хаббард Р. Л. Сайентология. Копенгаген, 1998.

Хан-Джа Хан Мун. Истинные родители и эра Завершенного Завета. М., 1993.

Хидоя. Комментарии мусульманского права. Ташкент, 1994.

Хэтчер У. С. Мартин Д.Д. Новая мировая религия. Вера Бахаи. СПб., 1995.

Чарный С. Как жить российскому еврею. У иудеев появилось социальное учение. 15.01.2003. URL: [http://religion.ng.ru/facts/2003-01-15/2\\_jews.html](http://religion.ng.ru/facts/2003-01-15/2_jews.html) (дата обращения: 02.11.2010).

Чеснокова В. Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений. М., 2003. С. 112–145.

Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005. С. 304.

Чеснокова В. Ф. Число православных в России увеличивается. URL: <http://club/fom/ru/article/php?id=10> (дата обращения: 29. 10. 2005).

Численность населения в России, субъектов Российской Федерации в составе Федеральных округов, районов, городских поселений, сельских населенных пунктов – районных центров и сельских населенных пунктов с населением 3 тысячи и более человек. URL: [http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1\\_TOM\\_01\\_04.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1_TOM_01_04.xls) (дата обращения: 23.08.2009).

Шри Чинмой. Гирлянда душ-наций. М., 1997.

Шри Чинмой. Двадцать пять тысяч лепестков устремления. М., 1995.

Шри Чинмой. Детские вопросы о Боге. М., 1996.

Шри Чинмой. Медитация: Совершенствование в Боге. М., 1992.

Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Легкое путешествие к другим планетам. М., 1990.

Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Нектар преданности. СПб., 1991.

Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Учение Шри Чайтаньи. Вильнюс, 1989.

Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Шри йошопанишад. Тверь, 1990.

Яблоков И. Н. Социология религии. URL: <http://nounivers.narod.ru/bibl/teos13.htm#endnote70#endnote70> (Дата обращения: 05. 08. 2008).

Abu at-Tayyib Adhimabadi. On the Imamate of Women. URL: [http://www.islamswomen.com/articles/can\\_a\\_woman\\_be\\_imam.php](http://www.islamswomen.com/articles/can_a_woman_be_imam.php) (дата обращения: 07.04.2010).

After 74 years of struggle, Women still looking for freedom of dress. 11.01.2010. URL: <http://www.gozaar.org/template1.php?id=1410&language=english> (дата обращения: 05.03.2010).

Ahmed L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven, 1993.

Al-Qaradawi Y. Woman Acting as Imam in Prayer. URL: <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503549588&pagina>

me=Islamonline-English-Ask\_Scholar/FatwaE/FatwaEAskTheScholar (Дата обращения 16.12.2009).

Amin Q. *The Liberation of Women: Two Documents in the History of Egyptian feminism*. Tr. Samiha Sidhom Peterson. Cairo: American University in Cairo Press, 2000.

Caner E.M. *Voices Behind the Veil: The World of Islam Through the Eyes of Women*. Michigan: Kregel Publications, 2004.

Das ethnische und religioese Mosaik der Tuerkei und seine Reflektionen auf Deutschland. Muenster, 1998.

Die Angaben des Bundesministerium fuer Wirtschaft und Arbeit und Institut fuer Entwicklungsforschung, Wirtschafts- und Sozialplanung. Saarbruecken, Berlin, Bruessel, 2002.

El Guindi F. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford, 1999.

First Muslim woman delivers sermon. *The Tribune*. Chandigarh, India. 16.11.2004. URL: <http://www.tribuneindia.com/2004/20041116/world.htm#8> (дата обращения: 26.01.2010).

Ghafour A. Woman 'Imam' Held in Bahrain Mosque. *Arab News*. 15.11.2004 // URL: <http://archive.wn.com/2004/11/15/1400/bahraintimes/> (дата обращения: 09.06.2008).

Group of Muftis. Can a Woman Act as Imam or Deliver Jum`ah Khutbah? 13.03.2005// URL: [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask\\_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503546384](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503546384) (дата обращения: 07.04.2010).

Harnack A. *The Expansion of Christianity in the First Centuries*. N. Y., 1972. Vol. 2.

Haji Don A. G. *Qur'anic General Account on the Arab Jahiliyyah's Socio-Economic Life*// *Islamiyyat*. 1999. №20.

Husain S. *Women's role under Islam*. New Delhi: Anmol Publications Pvt Ltd, 2004.

Ibn Sa'd M. *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*. Bayrut: Dar Sadir, 1958. Vol. 8.

Ibnu Ir Fadzil. *Senarai Wanita Yang Pernah Jadi Imam Dan Khatib*. 02.04.2010. URL: <http://ibnuirfadzil.blogspot.com/2010/04/senarai-wanita-yang-pernah-jadi-imam.html> (дата обращения: 12.04.2010).

Jamaleeh M. *Islam and orientalism*. Lahor, 1971.

Kamrava M. *The new voices of Islam: reforming politics and modernity: a reader*. London: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2006.

Mernissi F. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford, 1991.

Mir-Hosseini Z. *Islam and gender: the religious debate in contemporary Iran*. Princeton, 1999.

Partial Translation of Sunan Abu-Dawud. Translator: Prof. Ahmad Hasan. URL:

<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/abudawud/> (Дата обращения: 12.04.2010).

Reda N. *Women leading congregational prayers*. URL: [www.ccmw.com/documents/WomenLeadership.doc](http://www.ccmw.com/documents/WomenLeadership.doc) (Дата обращения: 23.12.2009).

Sahih Muslim. URL: <http://www.islamhouse.com/p/70896> (дата обращения: 16.02.2010).

Sandt F.- O. *Religiositaet von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen*. Muenster; N. Y. u.a. 1996.

Sanusi L. *Women and Political Leadership in Muslim Thought*. URL: <http://www.islamawareness.net/women/leaders.html> (дата обращения: 16.02.2010).

Sauer A., Goldberg A. *Tuerkstaemmige Migranten in Nordrhein-Westfalen*. Essen. 2006;

Sri Chinmoy. *Yoga and the spiritual life*. N.Y., 1974.

Sri Sathya Sai. *Santan samsriti*. Bombay, 1992.

Zafrullah Khan M. *Die Frau im Islam*. URL: [www.ahmadiyyat.de/library/dieFrauImIslam.pdf](http://www.ahmadiyyat.de/library/dieFrauImIslam.pdf) (дата обращения: 28.03.2010).

*The position of women from the viewpoint of Imam Khomeini*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (International Affairs Department), 2001.

Translation of Sahih Bukhari. Translator: M. Muhsin Khan. URL: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/> (дата обращения: 10.04.2010).

Walther W. *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*. Princeton: Markus Wiener Publishing, Inc. 1993.

Watt W. M. *Women in the Earliest Islam// Studia missionalia*. 1991. Vol.40. P.162–173.

*Women in Muslim societies: diversity within unity/ ed. by H. L. Bodman, N. Tohidi*. Boulder: Lynne Rienner Publishers. Inc., 1998.

Zaid Imam. Female Prayer Leadership (Revisited).  
22.04.2008. URL:

[http://www.newislamicdirections.com/nid/articles/female\\_prayer\\_leadership\\_revisited/](http://www.newislamicdirections.com/nid/articles/female_prayer_leadership_revisited/) (дата обращения: 15.12.2009).

Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland. Essen, 2006.

- Интервью 1Perm07. Пермь, 02.04.2007.
- Интервью 2Perm07. Пермь, 11.04.2007.
- Интервью 3Perm07. Пермь, 16.04.2007.
- Интервью 4Perm07. Пермь, 15.06.2007.
- Интервью 5Perm07. Пермь, 16.04.2007.
- Интервью 6Perm07. Пермь, 15.06.2007.
- Интервью 7Perm07. Пермь, 16.04.2007.
- Интервью 8Perm07. Пермь, 09.06.2007.
- Интервью 9Perm07. Пермь, 15.06.2007.
- Интервью 10Perm07. Пермь, 15.06.2007.
- Интервью 11Perm07. Пермь, 21.06.2007.
- Интервью 12Perm07. Пермь, 21.06.2007.
- Интервью 13Perm07. Пермь, 25.06.2007.
- Интервью 14Perm07. Пермь, 26.06.2007.
- Интервью 15Perm07. Пермь, 28.01.2008.
- Интервью 16Perm07. Пермь, 02.02.2008.
- Интервью 17Perm07. Пермь, 02.02.2008.
- Интервью 18Perm07. Пермь, 07.02.2008.
- Интервью 19Perm07. Пермь, 07.02.2008.
- Интервью 20Perm07. Пермь, 11.02.2008.
- Интервью 21Perm08. Пермь, 15.05.2008.

*Научное издание*

*Рязанова Светлана Владимировна  
Михалева Альбина Викторовна*

**Феномен женской религиозности  
в постсоветском обществе  
(региональный срез)  
Монография**

Редактор *С. Б. Русиешвили*  
Корректор *Б. С. Альбаранская*  
Компьютерная верстка *С. В. Рязановой*

Подписано в печать 2011. Формат 60x84/16.  
Усл. печ. л. 14,94 Тираж экз. Заказ

Редакционно-издательский отдел Пермского государственного  
университета  
614990. Пермь, ул. Букирева, 15

Типография Пермского государственного  
университета  
614990. Пермь, ул. Букирева, 15